Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras
Tomos I, II y III

Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler,
Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser,
Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod,
Juan López Intzín, Jaqolb'e Lucrecia García, Mariano Báez,
Graciela Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Abelardo Ramos,
Sergio Mendizábal, Laura Mateos, Gunther Dietz,
Juan Ricardo Aparicio, Joanne Rappaport, María Patricia Pérez,
Jenny Pearce, Luis Guillermo Vasco, Charles R. Hale,
Ángela Ixkic Bastian, José Antonio Flores, Lina Rosa Berrío,
María José Araya, Sabine Masson, Virginia Vargas, Hanna Laako,
Mariana Mora, Gilberto Valdés, María Isabel Casas, Retos,
Michal Osterweil, João Pacheco de Oliveira, Dana E. Powell,
Rocío Salcido, Marcio D'Olne Campos, Mónica Gallegos,
Mercedes Olivera, Rodrigo Montoya, Sylvia Marcos,
María Lugones y Walter Mignolo
Presentación de Arturo Escobar
Prólogo de Boaventura de Sousa Santos

Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomos I, II y III)

Primera edición impresa: 2015
Colección: Conocimientos y Prácticas Políticas
Cuidado de la edición: Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal, Axel Köhler,
Hermenegildo Olguín Reza y María del Refugio Velasco Contreras
Corrección de estilo: Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal y Axel Köhler
Diagramación: María del Refugio Velasco Contreras y Hermenegildo Olguín Reza
Diseño de portadas: Hermenegildo Olguín Reza
Pintura de la portada tomo III: "¿Quién habla en la oreja de Einstein?" por © Juan Chawuk
Correo electrónico: <juanchawuk@hotmail.com>
Facebook: <Juan Chawuk>
<http://www.jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>
Celular: +51-967-1030589

© Cooperativa Editorial Retos
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Correo electrónico: <cooperativaretos@gmail.com>
<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/>
Facebook: <Retos Nodo Chiapas>; <Fanzine Retos>
Teléfono: +52-967-6749100 ext. 4007

Programa Democracia y Transformación Global (PDTG)
Jr. 6 de Agosto 838 interior E, Jesús María, Lima, Perú
Correo electrónico: <info@democraciaglobal.org>
<www.democraciaglobal.org>
Teléfono: +51-1-7153450

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)
Classensgade 11 E, DK 2100 Copenhague, Dinamarca
Correo electrónico: <iwgia@iwgia.org>
<http://www.iwgia.org/>
Teléfono: +45-35270500

Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa
Calle Calzada 251, esq. J, El Vedado, La Habana, Cuba
Correo electrónico: <galfisa@ceniai.inf.cu>
<http://www.filosofia.cu/site/grupo.php?id=22>
Teléfono: +53-7-8320301; 8329768 ext. 103

Proyecto Alice – Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas:
Conduciendo a Europa hacia una nueva forma de compartir las experiencias del mundo
Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra
Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087
3000-995 Coimbra, Portugal
Correo electrónico: <ces@ces.uc.pt>
<alice.ces.uc.pt>
Tel.: +351-239855570; Fax: +351-239855589

Taller Editorial La Casa del Mago
Herrera y Cairo No. 863, Col. Jesús,
C.P. 44200, Guadalajara, Jalisco, México
Correo electrónico: <tallereditoriallacasadelmago@gmail.com>
<www.tallereditoriallacasadelmago.com>
<www.cariye.com.mx>; <www.zozobra.com.mx>
Facebook: <talleredcasadelmago>
Teléfono: +51-33-38274863; 38274718

ISBN
Impreso y hecho en México
Distribución simultánea en México, Perú, Cuba, Venezuela, Colombia, Brasil, Holanda, Portugal y Dinamarca

ÍNDICE GENERAL

Presentación
Arturo Escobar

Prólogo
Boaventura de Sousa Santos

Breve introducción a los tres tomos
Xochitl Leyva Solano

Tomo I
¿Reconfiguración del régimen moderno de saber/poder en América Latina: dónde, cómo y quiénes?

Una mirada al tomo I
Xochitl Leyva Solano

Capítulo 1
La "ciudad letrada" y la insurrección de saberes subyugados en América Latina
Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser

Capítulo 2
La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo
Aura Cumes

Capítulo 3
Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad
Héctor Nahuelpan

Capítulo 4
Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del *Lekil-kuxlejal*. Hacia una hermeneusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal
Juan López Intzín

Capítulo 5
Del encantamiento a la colisión. Interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa
Jaqolb'e Lucrecia Ximena García y Sergio Mendizábal

Capítulo 6
De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México

María Bertely Busquets

Capítulo 7
Por una lingüística crítica en México: reflexiones, acciones y prospecciones
José Antonio Flores Farfán

Capítulo 8
Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa
Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés

Capítulo 9
Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa
Susana Piñacué Achicué

Capítulo 10
Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica
Joanne Rappaport

Capítulo 11
Los guambianos luchan e investigan por recuperar la memoria
Luis Guillermo Vasco Uribe

Capítulo 12
Educación propia, investigación y lucha en el PEBI-CRIC
Graciela Bolaños y Abelardo Ramos

Capítulo 13
Acerca de nuestras experiencias de co-teorización
Axel Köhler

Capítulo 14
O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios
María Patricia Pérez Moreno

Capítulo 15
Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor
Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed

Acerca de los(as) co-autores(as) del tomo I

Tomo II
Prácticas otras de conocimiento(s) feministas, activistas y en red para SURearnos

Miradas al tomo II
Xochitl Leyva Solano, Aura Cumes, Morna Macleod y Esteban Krotz

Capítulo 16
Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate
Morna Macleod

Capítulo 17
Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk
Sabine Masson

Capítulo 18
Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista
Rosalva Aída Hernández Castillo

Capítulo 19
Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento
Ángela Ixkic Duarte Bastian y Lina Rosa Berrío Palomo

Capítulo 20
La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH
María José Araya

Capítulo 21
Itinerario de los otros saberes
Virginia Vargas Valente

Capítulo 22
Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales
María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana E. Powell

Capítulo 23
¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política
Xochitl Leyva Solano

Capítulo 24
En las fronteras del zapatismo con la academia: lugares de sombra, zonas incómodas y conquistas inocentes
Hanna Laako

Capítulo 25
Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social
Mariana Mora

Capítulo 26
Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida
Shannon Speed

Capítulo 27
Entre el mapeo participativo y la "geopiratería": las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida
Charles R. Hale

Capítulo 28
Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios
Gilberto Valdés Gutiérrez

Capítulo 29
Red Transnacional Otros Saberes: entre crisis y otros mundos posibles
RETOS

Capítulo 30
Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política de la práctica antropológica
Eduardo Restrepo y Arturo Escobar

Capítulo 31
"Avanzamos porque estamos perdidos". Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento
Jenny Pearce

Capítulo 32
En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina
Esteban Krotz

Capítulo 33
SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas
Marcio D'Olne Campos

Capítulo 34
Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social
Mariano Báez Landa

Acerca de los(as) co-autores(as) del tomo II

Tomo III
Diálogos para continuar nuestras luchas por la justicia social y cognitiva

Reflexiones colectivas para continuar la construcción de sujetos
Jorge Alonso, Rafael Sandoval Álvarez, Rocío Salcido Serrano y Mónica Gallegos Ramírez

El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica
Walter Mignolo

Hacia metodologías de la decolonialidad
María Lugones

"En sus propios términos": reflexiones para una epistemología decolonial
Sylvia Marcos

Investigar colectivamente para conocer y transformar
Mercedes Olivera Bustamante

Cuando la cultura se convierte en política
Rodrigo Montoya Rojas

Tradiciones etnográficas y construcción de conocimientos en antropología
João Pacheco de Oliveira

Epílogo. Retos del pensar epistémico, ético y político
Rafael Sandoval Álvarez

Acerca de los(as) co-autores(as) del tomo III

Presentación

Arturo Escobar

Es para mí un gran honor escribir esta corta presentación. Estoy convencido de que no hay una obra en las ciencias sociales de América Latina o anglosajonas de similar envergadura. Sus alcances teóricos y políticos son impresionantes, lo cual la convierte en un gran ejemplo tanto de la investigación social y cultural comprometida como de la imaginación utópica. La obra constituye una mirada compleja, crítica y honesta del conocimiento activista, y se sitúa del lado de la militancia por la vida, en todas sus manifestaciones, desde lo biológico hasta lo humano, lo cultural y lo sobrenatural. Constituye un testimonio del intenso proceso colaborativo emprendido por parte de un gran número de autores(as) y del gran sentido de compromiso e imaginación de sus coordinadoras(es).

Esta obra colegiada plantea preguntas que se hacen cada vez más acuciantes, aunque la academia "normal" no se dé aún por enterada de su importancia para la construcción del conocimiento: ¿con quién, cómo y desde dónde pensamos? ¿Con qué propósitos? ¿Qué significa pensar con otros –con los activistas de los movimientos que producen sus propios conocimientos, con los subalternos, con los grupos sociales en resistencia– en vez de pensar solamente desde, y con, los cánones de las ciencia sociales, por críticas que éstas parezcan? Responder estas preguntas hoy en día, como bien lo demuestran muchos de los capítulos aquí incluidos así como la obra en su totalidad, requiere surtirse de las tendencias políticas y teórico-críticas más novedosas del momento, aunque sin desconocer los aportes de la ciencia social comprometida del pasado, en particular el ímpetu político liberador que ésta tuvo. De esta forma, aunque la obra construye sobre las tradiciones de la "investigación comprometida", iniciada en el continente Americano desde la década de 1960 y 1970, va mucho más allá de las formulaciones de esa época. Aquí vemos con rigor y pasión nuevos lenguajes de la investigación comprometida: desde las metodologías dialógicas hasta la decolonialidad, desde los paradigmas de la emancipación a los proyectos autonómicos, desde la interculturalidad a las epistemologías feministas e indígenas, desde las epistemologías del Sur al concepto de intersaberes, desde la interseccionalidad a las prácticas pos y decoloniales.

Y no solamente esto: al rearticular el "Sur" como espacio de enunciación –al SURear/se, es decir, al posicionarse en la producción de conocimiento transformador en los panoramas intelectuales globales– este libro practica, como uno de los capítulos lo anota, un "¡Ya Basta! epistémico" que cuestiona fundamentalmente las ciencias sociales modernas. Los autores aquí reunidos nos convocan a ir más allá de la configuración del ser/hacer/conocer definida por la episteme de la modernidad. Es decir, este conjunto de trabajos, me parece, se mueve en los límites de la configuración del conocimiento moderno eurocéntrico (incluyendo el espectro de "teorías críticas") y ahonda en el proyecto de vislumbrar y nombrar todas esas dinámicas de la vida cultural, social, política, económica y natural que ya no encuentran un lugar evidente en la configuración de la modernidad. Y lo hace como un conjunto, no como capítulos o autores aislados: en ello radica parte de su valor. La importancia de este paso es inmensa en nuestro momento histórico actual, marcado por múltiples crisis –ecológica, energética, social, de alimentos, cultural y espiritual–, frente a las cuales la modernidad ya no tiene formas de pensar adecuadas. Como bien lo ha dicho Boaventura de Sousa Santos, enfrentamos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Este conjunto de trabajos contribuye a construir nuevas formas del ser/hacer/conocer que, aunque basadas parcialmente en las teorías críticas de las ciencias sociales modernas, sean conscientes de la problemática de los "usos y abusos de otros saberes" y busquen espacios de enunciación, lenguajes y colaboradores que las ciencias modernas invisibilizaron o sólo percibieron de forma muy indirecta.

La antropología tiene su especificidad en este proyecto. Como uno de los capítulos lo anota, se trata de reactivar el papel subversivo de la antropología, es decir, de reorientarla hacia la construcción de "mundos y conocimientos de otro modo". Las vertientes de la antropología aquí representadas reconocen que muchas de las luchas del presente son luchas ontológicas, que las cuestiones del conocimiento no son sólo un asunto de epistemología, sino problemáticas epistémicas, ontológicas y, por tanto, políticas, en el sentido más profundo de la palabra, es decir, que involucran múltiples visiones del mundo y de la vida. Por eso en este libro se reconoce la existencia de "fronteras borrosas" entre los(as) antropólogos(as) y el activismo, las contradicciones de la práctica política del conocimiento antropológico y la importancia de reimaginarse la etnografía de formas más colaborativas, como un verdadero fruto de la co-labor.

Finalmente, y sobre todo, enfatizo el hecho de que esta antropología es vista hoy en día como parte integral del proceso de construcción de mundos. La antropología, como "una experiencia del mundo vivo", como

práctica dialógica y crítica, se ve hoy a sí misma ineluctablemente inmersa en un mundo que se transforma con dinámicas inusitadas, un mundo que quiere atravesar transiciones significativas, experimentar quizás cambios profundos de "modelo civilizatorio", como lo han venido afirmando los intelectuales de movimientos indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, campesinos y de mujeres, en sus cumbres y a lo largo y ancho del continente desde el comienzo del milenio. De este modo, la antropología se convierte en importante compañera de viaje de todas aquellas dinámicas de vida socionatural y política que siempre y constantemente están construyendo, y defendiendo, el pluriverso.

Chapel Hill, Carolina del Norte, Estados Unidos

Prólogo

Boaventura de Sousa Santos

Esta obra colegiada tiene un encuentro luminoso con la liberación de los pueblos oprimidos. Su destino está trazado: va a convertirse en una obra de referencia y lo será cada vez más en la medida en que los años pasen. Es una obra de nuestro tiempo, en lo que nuestro tiempo ofrece de más genuina esperanza a los pueblos oprimidos, de más articulada visión de los retos de la liberación, de más consistente diseño de los caminos *senti-pensantes* de la lucha. En resumen, es una obra de nuestro tiempo en lo que éste tiene de *tiempo emergente*.

No dudo en considerar que esta obra colegiada es la demostración hasta ahora más elocuente no sólo de la posibilidad sino también de la vitalidad de las *epistemologías del Sur* que vengo defendiendo. En África y en Asia (sobre todo en la India) florecen hoy las epistemologías del Sur, pero, hasta donde llega mi conocimiento, ninguna de sus manifestaciones logra la riqueza, la profundidad y la diversidad de prácticas de pensar, sentir y actuar por la liberación de los pueblos que se hacen presentes en esta magnífica obra colegiada.

Mi identificación con sus objetivos y trayectos no puede ser mayor. Y es que esta obra profundiza y amplía mucho más allá de lo que yo podría imaginar el trabajo de radical transformación de las relaciones de saber y de poder (la lucha epistemológica como lucha política), sin el cual no sería posible imaginar de modo consistente y creíble otro mundo posible, y mucho menos lograr que se realice en nuestras vidas y en las vidas de nuestros descendientes.

Entiendo por *epistemología del Sur* el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento. Nuevos procesos y nuevas relaciones que se organizan a partir de las prácticas de las clases y los grupos sociales que han sufrido de manera sistemática la destrucción, la opresión y la discriminación causadas por el capitalismo, por el colonialismo y por todas las naturalizaciones de la desigualdad en que se han desdoblado, sean ellas el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la Madre Tierra reducida a naturaleza inerte, el racismo, el sexismo, el individualismo, lo material como superior a lo espiritual y todos los demás fundamentalismos económicos, políticos

y culturales que intentan bloquear la imaginación emancipatoria y desacreditar la lucha por las alternativas.

El *Sur global* no es, entonces, un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones oprimidas viven en países del hemisferio sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y por el colonialismo en el nivel global y de la resistencia para superarlos o minimizarlos. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el *Norte global*,[1] en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas, como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas del sexismo, la homofobia y el racismo, esto es, lo que alguna vez se llamó el Tercer Mundo interior.

El Sur que vive, piensa, siente y lucha en las páginas de esta obra colegiada está geográficamente localizado, pero la situación y la condición humana de que da cuenta abre espacios para articulaciones translocales desde donde puede surgir el único universalismo digno de los humanos, el universalismo desde abajo construido a partir de traducciones interculturales y articulaciones entre repertorios de narrativas y prácticas de lucha contra la opresión, una red infinita de cosmopolitismos parciales subalternos e insurgentes.

Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes.[2] Primera, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segunda, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios, y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y los conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas. De estas dos premisas derivan los dos procedimientos principales de las epistemologías del Sur: la *ecología de saberes*[3] y la *traducción intercultural*.[4]

En ese marco, esta obra colegiada invita a profundizar las epistemologías del Sur en nuevas direcciones. Considerando algunas de sus contribuciones, en lo que sigue me concentro en aclarar algunas de las especifi-

cidades de las epistemologías del Sur frente a otras tradiciones de teoría crítica. La pregunta que me propongo contestar es en qué se distinguen las epistemologías del Sur (ES) de las teorías críticas desarrolladas en el marco de las epistemologías del Norte, específicamente de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (EF).

El humano con el no humano

Tanto las ES como la EF son epistemologías en las que hay una relación de interioridad entre el sujeto y el objeto –toda reflexión es autorreflexión–, cuya dinámica es la transformación recíproca del sujeto y del objeto –toda transformación es autotransformación. Pero aquí comienzan las diferencias. El sujeto de la EF es el sujeto individual autónomo cuya humanidad se construye por negación de la naturaleza, concebida como animalidad y determinación opaca. Occidente fue construyendo la noción del individuo desde los griegos y en esa fuente reside la primacía civilizatoria y cultural de Occidente, o sea, de Europa. El universalismo es necesariamente un universalismo europeo y en su nombre se justifica la lucha contra el nacionalismo necesariamente reaccionario. Según la EF, el liberalismo prometió consolidar la generalización de la circulación mercantil, una promesa que todavía no ha cumplido porque el capitalismo, al mismo tiempo que garantizaba la circulación, exigía la dominación del individuo por vía de la explotación de la fuerza de trabajo. Así, este sujeto autónomo garantiza su autonomía al transformar la sociedad capitalista y al construir el socialismo.

Para las ES, en cambio, los griegos no son el comienzo ya que mucho de lo que lograron fue el resultado de inspiraciones africanas, árabes, persas, hindúes y chinas; además, su conversión en razón y fuente del universalismo europeo es un acontecimiento muy tardío, de mediados del siglo XIX, un acontecimiento políticamente cargado que elimina la enorme riqueza y diversidad de la tradición grecolatina para transformarla en el canon del imperialismo europeo, o sea, del nacionalismo europeo empeñado en destruir todos los demás nacionalismos del mundo en nombre del capitalismo y el colonialismo. Así, no todo el nacionalismo es reaccionario, y cuando lo es la lucha no puede ser conducida en nombre del universalismo europeo sino en su contra. Luchar contra el nacionalismo en nombre del universalismo europeo es luchar con las armas que éste usa para defenderse.

La dialéctica de la EF se asienta en la contradicción entre lo humano y la naturaleza. El individuo autónomo nace en esa contradicción. La dialéctica consiste en que los logros del individuo en la construcción de su humanidad, al mismo tiempo que se consiguen en lucha contra la naturaleza, acaban por provocar la afirmación de ésta por vía de una caída regresiva

en la animalidad y la barbarie. No es un retorno sino un deterioro fatal. Es una dialéctica negativa que tiene en Friedrich Nietzsche su principal inspirador y en el nazismo su cabal comprobación (con lo que liberan a Nietzsche del peso de haber inspirado el nazismo y lo transforman en el visionario de los peligros que estaban ya en el horizonte).

Para las ES la autonomía del sujeto no es primordialmente individual ni es construida a partir de la negación de la naturaleza. Por el contrario, la autonomía individual no es posible ni sostenible sin la autonomía comunitaria o colectiva, y ésta a su vez se construye con y como parte de la naturaleza y no en su contra. Los humanos –el humano es una abstracción inerte– y la naturaleza son parte de un *continuum* cósmico, diferentes pero convergentes constelaciones de materialidad y espiritualidad, entidades vivientes con ciclos vitales que se reproducen y florecen en la medida en que se complementan. Si fuera adecuado usar la metáfora liberal diríamos que el contrato originario es un contrato natural y no el contrato social. Pero la metáfora no es adecuada porque entre los humanos y la naturaleza no hay relaciones horizontales abstractas: en cuanto *natura naturans*,[5] la naturaleza manda; en cuanto *natura naturata*, la naturaleza obedece.

Por eso, al contrario de la EF, para las ES no hay humanidad sino humanización y deshumanización; y la humanización no se conquista negando la naturaleza sino obedeciendo a la *natura naturans* y mandando sobre la *natura naturata*. Ésta es la dialéctica positiva que hace posible a los humanos usar la naturaleza para su beneficio –la naturaleza que manda obedeciendo–, con la conciencia de que los límites del uso no son determinados unilateralmente por ellos sino por la naturaleza que obedece mandando. El uso es infinitamente creativo, tal como el abuso puede ser infinitamente destructivo. El uso que conduce al abuso no es el uso intenso sino el uso indiscriminado, o sea, el uso que reduce la naturaleza a la *natura naturata*, el uso que niega o no entiende la espiritualidad de la naturaleza y los modos como se manifiesta. Así, el regreso dialéctico de la animalidad según la EF no es otra cosa que la deshumanización de los humanos al amputar su vínculo con la *natura naturans*.

Desde los griegos y mucho antes, la dialéctica positiva entre procesos de humanización y procesos de naturalización estuvo en el horizonte de posibilidades. Este horizonte colapsó con Descartes y el colonialismo moderno y fue radicalmente reconstruido por el liberalismo y el capitalismo. Reducida la naturaleza a *res extensa*, o *natura naturata*, los humanos occidentales (y no todos por supuesto, ya que las mujeres fueron excluidas) pudieron transformar en naturaleza todo aquello en lo que pudieran mandar unilateralmente, sean cosas o seres humanos (mujeres, pueblos originarios, esclavos, niños). El mandar se separó del obedecer y en eso

consistió la mayoridad que Immanuel Kant atribuyó al hombre de la Ilustración. Esta autonomía es falsa desde el inicio porque se asienta en la pérdida fundamental del vínculo con la *natura naturans* y, con ello, la pérdida del vínculo comunitario.

Con la pérdida de la espiritualidad que vincula a los individuos con entidades que los sobrepasan, la relación de sustentabilidad de la vida es reducida a la relación de producción material, que el capitalismo transforma en relación fundamental de sociabilidad. Entonces, lo que en apariencia es la máxima superación de la animalidad constituye más bien la animalidad omnipresente, *sub species homini*, o sea, convertida en fundamento universal de sociabilidad. Por eso, el deterioro o el regreso a la animalidad a que la EF otorga la dignidad de movimiento dialéctico es una ilusión óptica derivada de mirar el liberalismo con ojos liberales y el capitalismo con ojos capitalistas. Las promesas liberales de igualdad, libertad y fraternidad no son genuinas. Son la astucia de la razón liberal para ocultar la deshumanización y la desnaturalización causadas por el capitalismo. Tales promesas están presentes desde siempre en diferentes formas en todas las culturas, y las versiones liberales y capitalistas son más convincentes solamente por su proximidad y porque están ancladas en las poderosas epistemologías del Norte que ocultan, marginan o desacreditan otras versiones de libertad, igualdad y fraternidad.

Ampliar el horizonte de inteligibilidades para ampliar el horizonte de posibilidades

Al hacer presentes otras versiones, las ES amplían el horizonte de inteligibilidades con el objetivo de ampliar el horizonte de posibilidades. Por ellas, al contrario de la EF, el liberalismo no es asumido como un paso necesario en el camino de la emancipación ni el capitalismo es el eslabón necesario para llegar al socialismo. Liberalismo y capitalismo no pueden ser redimidos dialécticamente porque en ambos el hilo de la obediencia fue cortado, las relaciones de sustentabilidad de la vida fueron sustituidas por las relaciones de producción material, y la espiritualidad de la *natura naturans* fue exilada hacia los reinos de dioses que pueden o no existir y que, si existen, son fácilmente embaucados por los humanos, ya que no castigan sin consentimiento ni exigen verdaderos sacrificios.

El liberalismo es un paso posible como el capitalismo es un eslabón posible. O sea, las contradicciones del liberalismo y del capitalismo no dictan el futuro como si el mundo se redujera a ellas. Además, tales contradicciones por sí solas pueden conducir tanto a la emancipación y al socialismo como a la servidumbre y a la barbarie. El mundo es bastante

más amplio que el liberalismo y que el capitalismo, y el vínculo de la obediencia y la primacía de las relaciones de sustentabilidad de la vida siguen vigentes en el mundo mismo aunque marginadas y desacreditadas. Las contradicciones del liberalismo y del capitalismo ocurren en un mundo que no se agota en ellas, un mundo que tiene otras vivencias y experiencias y que se mueve por otras contradicciones que no son las del liberalismo y el capitalismo. En esta diversidad del mundo reside la esperanza de que la libertad, la igualdad y la fraternidad se realicen de manera amplia y duradera. La diversidad del mundo es la condición de la utopía posliberal y poscapitalista. Ni el liberalismo ni el capitalismo son totalidades que agotan las posibilidades de comprensión y de transformación del mundo. Pueden ser concebidos, siendo realistas, como totalidades solamente en lo que llamamos Occidente, pero como dije arriba, la comprensión del mundo es infinitamente más amplia que la comprensión occidental del mundo y en consecuencia las posibilidades de transformación pueden ocurrir en formas impensables para Occidente. La lucha emancipatoria no es tanto una demanda de otro futuro como una demanda de otro presente.

La ruptura entre mandar y obedecer tuvo consecuencias políticas de largo alcance. El colonialismo representa la máxima ruptura y genera la doble animalización de quien manda y de quien obedece. Sobre esta doble animalización el capitalismo construye la doble negación de la naturaleza, la autonomía del individuo, sea capitalista u obrero, y su dominio irrestricto sobre la naturaleza. La *volonté generale* es la voluntad de todos los que pueden ser forzados a ser libres, como decía Rousseau, y por eso excluye a los que no son ni pueden ser libres, los que nacieron solamente para obedecer, sean ellos naturaleza o humanos, esto es, la gran mayoría de los seres vivientes humanos y no humanos en la tierra. La sociedad civil se erige para ocultar la condena de estas mayorías al estado de naturaleza. El Estado moderno colonial mantiene separadas estas dos condiciones mediante regulaciones, más que distintas, inconmensurables. Así, la humanización liberal y capitalista pasa a estar dialécticamente vinculada a la deshumanización de los humanos y a la desnaturalización de la naturaleza.

Las utopías a la medida de las historias y de las luchas

La utopía está igualmente presente en la EF y en las ES, pero éstas la conciben de modos distintos y le dan espacios diferentes. La utopía en la EF es una hipótesis desesperada y poco convincente, ya que lo que domina es la dialéctica negativa, los procesos históricos que transforman las más genuinas aspiraciones de emancipación y las brillantes superaciones de la animalidad en el regreso sin progreso a la opresión, el totalitarismo y

la animalidad bárbara. El trasfondo de la EF es la ocurrencia del fascismo y del nazismo y el ya visible fracaso de la revolución proletaria. Según la EF, tanto en Oriente como en Occidente emergen nuevos totalitarismos de diferentes tipos. El socialismo, que no atenta contra y al contrario realiza plenamente la autonomía del individuo liberal, es la salida utópica de la EF, una utopía a la medida de la historia de Occidente e imaginada como futuro emancipatorio de Europa.

Para las ES, la totalidad europea es una totalidad muy parcial y por eso los movimientos dialécticos que la constituyen en ningún caso pueden dictar los términos y las posibilidades de la utopía. Hay otras historias por fuera de la historia "universal" occidental y la conversación de la humanidad sólo será posible cuando las diferentes historias se puedan confrontar, lo que hasta ahora no ha sido posible debido a la voracidad imperial de la historia europea. El trasfondo de las ES no es el desvío totalitario que boicotea o niega dialécticamente las posibilidades de emancipación del liberalismo y del capitalismo. El totalitarismo es constitutivo y su matriz es el colonialismo, que es la condición necesaria del capitalismo y del liberalismo y la raíz profunda de los diferentes totalitarismos modernos. Al contrario de la EF, las ES atribuyen un lugar central al colonialismo y lo conciben no solamente como un modo específico de dominación política y económica, sino también como una dimensión fundamental de las epistemologías y ontologías dominantes en el Occidente moderno, compartidas además por la teoría crítica eurocéntrica y por las concepciones eurocéntricas de socialismo. El colonialismo es la reducción más acabada y más amplia de la naturaleza a la *natura naturata*, toda vez que involucra, además de cosas y seres no humanos, a los seres humanos mismos. En ese sentido, la utopía de las ES es una utopía a la medida del mundo colonizado, el *Sur global antiimperial*, la descolonización de la vida.

Es una utopía paradójicamente más difícil y menos desesperada que la utopía de la EF. Más difícil porque la descolonización implica la reconstrucción del vínculo mando-obediencia, la primacía de las relaciones de sustentabilidad de la vida por encima de las relaciones de producción material, y la reactualización de la suprimida pero no eliminada espiritualidad de la *natura naturans*. Se trata, pues, de algo mucho más amplio que la sustitución de las relaciones capitalistas de producción material por relaciones socialistas de producción material. Pero, por otro lado, es una utopía menos desesperada porque el colonialismo, al contrario del capitalismo, al mismo tiempo que animaliza, exterioriza. El colonizado sólo interesa al colonizador como *natura naturata*, como recurso natural, y por eso puede seguir viviendo según sus vínculos ancestrales con la *natura naturans* en todo lo que no colisiona con la expropiación sistémica. O sea,

el colonialismo, al contrario del capitalismo, permite el gobierno indirecto, esto es, el control del colonizado sobre lo que no interesa al colonizador. Sus modos de vida y de gobierno local (no nacional), sus costumbres y dioses ancestrales, sus vínculos con la *natura naturans* son irrelevantes si no interfieren con la apropiación/violencia y los misioneros quedan satisfechos con la adhesión superficial y aceptan la astucia de la razón del colonizado como parte de la convivencia subordinada. En otras palabras, el obrero pertenece más íntimamente al capitalista que el colonizado al colonizador, y por eso las historias del Sur global son más diversas y ricas que las historias de los obreros en cuanto obreros.

Para las ES, el colonialismo es un sistema de apropiación/violencia que, para ser eficaz en el centro, crea múltiples márgenes donde las historias paralelas, las lealtades ancestrales, las economías propias, las resistencias pasivas, las identidades centrífugas son posibles y pueden convertirse en nudos de insubordinación. La vida del colonizado es mucho más amplia que su vida como colonizado. Un sistema tan monolítico y tan monocultural ha dejado florecer más diversidad que la que le podría interesar para sus propósitos de apropiación/violencia o que podría ver o imaginar con sus estrechas gafas epistemológicas y ontológicas. Para las ES en esto reside la infinita diversidad de las experiencias del mundo que hay que rescatar con nuevas inteligibilidades y activar para nuevas posibilidades. Frente al pesimismo histórico de la EF que se nutre de una sola historia, las ES oponen el optimismo trágico que resulta del encuentro entre múltiples historias. Y es aquí donde entra en juego el contenido de esta obra colegiada.

De las teorías de vanguardia a las teorías de retaguardia

La transición que se expresa en la EF puede formularse como transición entre un periodo revolucionario y un periodo posrevolucionario. Esto se manifiesta en su posición ante un teórico que tuvo mucha influencia: Georg Lukacs. En *Historia y conciencia de clase* (1969 [1923]), para Lukacs el pensamiento de la clase obrera, en cuanto clase revolucionaria, es el pensamiento que expresa el sentido de la historia y como tal es objetivo en su lectura tanto del presente como del futuro. En esto reside la relación de intimidad complementaria entre teoría y práctica. La teoría revolucionaria es la vanguardia que manda sobre la práctica, pero eso no es más que el resultado reflexivo de su obediencia al movimiento de la práctica revolucionaria.

Para la EF esta concepción de Lukacs es demasiado optimista para el tiempo que viven, un tiempo en que ya hay señales evidentes de la traición de la clase obrera a sus objetivos revolucionarios, una traición dra-

máticamente presente en la emergencia del estalinismo. En esta visión la coincidencia entre la teoría y la práctica está rota y quizás para siempre. El problema no es solamente el estalinismo sino también el efecto destructivo sobre todo el proceso de reflexión y autorreflexión causado por la sociedad de consumo. Para sobrevivir y mantener su integridad el pensamiento crítico tiene que aislarse, separarse, resguardarse, de hecho, refugiarse en una torre de marfil. Es tal vez la manifestación más contundente del pesimismo revolucionario de la EF.

El contexto de las ES es más complejo. Nuestro tiempo parece demasiado tardío para ser revolucionario y demasiado prematuro para ser prerrevolucionario. Se habla hoy de revoluciones pero no de La Revolución. Particularmente en América Latina la palabra "revolución" está de nuevo en la agenda política, sea la revolución bolivariana, la revolución ciudadana o la revolución comunitaria. Pero todas estas revoluciones emergen de procesos democráticos liberales y, al contrario de La Revolución, no significan rupturas radicales con la sociedad prerrevolucionaria ni son la expresión del movimiento histórico de una clase revolucionaria bien definida. Al contrario, son complejos procesos políticos hechos de rupturas y de continuidades con el *statu quo* prerrevolucionario, movilizados por fuerzas políticas heterogéneas y sustentadas en bloques (pluri)nacionales-populares muy inestables.

Para las ES, La Revolución que la EF vive como la gran pérdida es una manifestación limitada y eurocéntrica del movimiento de las historias de los pueblos. Representa el máximo de conciencia posible de la versión más progresista del universalismo europeo, pero es igual de eurocéntrico. El contexto de las ES es mucho más amplio que la presencia-ausencia de La Revolución. En sus historias, los pueblos oprimidos siempre vivieron múltiples experiencias de resistencia a la opresión; experiencias de rebelión que no fueron adecuadamente valoradas precisamente porque las ideologías colonizadas del pensamiento dominante de izquierda eran rehenes de la presencia o de la ausencia de La Revolución, de una o de otra según la época: si los movimientos de rebelión de los pueblos oprimidos no coincidían con las manifestaciones imaginadas e imaginarias de la presencia de La Revolución eran descartados como peligrosos o reaccionarios; si, por el contrario, tales movimientos cuestionaban el consenso sobre la ausencia de La Revolución eran descartados como ineficaces, triviales o "falsos positivos".

El contexto de las ES es la permanencia de la rebelión, quizás ahora más evidente dada la ausencia no sólo de La Revolución sino también del drama de la ausencia-presencia de La Revolución. La rebelión, al contrario

de La Revolución, no se deja teorizar desde fuera, desde lejos y mucho menos desde antes o desde después. La rebelión, como toda acción colectiva, busca un sentido y demanda una teorización exigente que la acompañe y oriente en todos sus pasos. Ese papel no puede ser desempeñado por una teoría de vanguardia, pues ésta camina con pasos propios y por otros senderos. A pesar de ser contemporánea de la práctica revolucionaria, la imagina como un espacio vacío entre un antes y un después, ambos ciertos e inequívocos en su carácter negativo y positivo, respectivamente. Por eso la teoría de vanguardia no puede errar; la práctica sí y, de hecho, siempre lo hace. Vista desde las perspectivas de las ES, la teoría de vanguardia de la EF no podría tener otro destino que no sea la torre de marfil. No se trata de un desvío causado por la traición de la clase obrera o por la seducción del fetichismo de las mercancías de la sociedad de consumo, sino que es el destino constitutivo de una luz que se imaginó por fuera y distante para iluminar mejor el aquí y el ahora.

Las teorías adecuadas a la rebelión son las teorías de retaguardia, las teorías que acompañan la práctica revoltosa para facilitar los intercambios de experiencias y la densificación de su sentido, para ampliar las señales emergentes que dan fuerza a la lucha y hacen creíbles los esfuerzos y los riesgos, para criticar la novedad que se disfraza de rutina y la rutina que se disfraza de novedad, para ayudar a los que caminan más despacio y evitar que se pierdan y que su andar los encamine hacia la contrarrevolución. Las ES pretenden contribuir a la emergencia de teorías de retaguardia y en eso reside la centralidad de los procedimientos de la ecología de saberes y de la traducción intercultural.

En ese marco, una lectura atenta de esta magnífica obra colegiada revela con una precisión y una veracidad impresionantes todos los temas que aquí expongo: el humano con el no-humano en relaciones de mando-obediencia, de sustentabilidad de la vida por encima de la producción material y de vivencias de sentidos materiales y espirituales; la ampliación del horizonte de inteligibilidades como condición para extender el horizonte de posibilidades; las utopías a la medida de las historias y de las luchas; el difícil camino de autorreflexión y de autotransformación que conduce de las teorías de vanguardia a las teorías de retaguardia. Nuevas y alentadoras direcciones, está dicho, para profundizar las epistemologías del Sur. Creo que los lectores que no se sientan transformados después de leerla deben cuestionar su vida y volver a leerla.

Coimbra, Portugal

Notas

1 Hay también un Norte global en los países del Sur constituido por las élites locales que se benefician de la producción y la reproducción del capitalismo y del colonialismo. Es lo que llamo el *Sur imperial*.

2 Sobre la *epistemología del Sur* véase Sousa Santos (2005, 2006a, 2006b, 2007, 2008, 2009, 2010a, 2010b). Véase también Sousa Santos y Meneses (2009).

3 El fundamento de la *ecología de saberes* es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo sobre una ignorancia en particular. Por eso, conocer significa reconocer que hay otros conocimientos.

4 La *traducción intercultural* es entendida como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles.

5 La *natura naturans* y la *natura naturata* son dos expresiones latinas, originarias de la filosofía medieval occidental, muy elaboradas por el filósofo Baruch de Spinoza. La idea central es que lo que llamamos naturaleza es al mismo tiempo dos cosas muy distintas. La *natura naturans* es la naturaleza en su sentido activo, la naturaleza viviente que se autoproduce según sus propias causas. La *natura naturata*, al contrario, es la naturaleza en su sentido pasivo, las cosas creadas o hechas y disponibles. Spinoza criticaba a Descartes por concebir la naturaleza solamente en cuanto *natura naturata*, transformándola así en una cosa extendida (*res extensa*) al servicio arbitrario de los humanos. Al contrario, para Spinoza las dos concepciones eran dos lados de la misma moneda y su conjunto era *deus*: *deus sive natura*, *deus*, o sea, la naturaleza.

Bibliografía

Lukacs, Georg. 1969 [1923]. *Historia y consciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. Grijalbo, México.

Sousa Santos, Boaventura de. 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid.

_____2006a. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Cortez Editora, São Paulo.

_____2006b. *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. Zed Books, Londres.

_____(ed.). 2007. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies.* Verso, Londres.

_____2008. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.* Plural, Clacso, CIDES-UMSA, La Paz.

_____2009. *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso, Siglo XXI, México.

_____2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce, Montevideo.

_____2010b. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur.* Siglo XXI, México.

_____y María Paula Meneses (eds.). 2009. *Epistemologias do Sul*. Almedina, Coimbra.

Breve introducción a los tres tomos

Xochitl Leyva Solano

Esta obra colegiada, compuesta por tres tomos, no está desvinculada del momento histórico en que vivimos, por el contrario, es fruto de él, de nuestras búsquedas como estudiosos(as) y como seres humanos habitantes del planeta Tierra. Es importante señalar que cuando cada uno(a) de los y las co-autores(as) nos preguntamos sobre el eje que nos convocó: *producción de conocimiento ¿desde dónde, desde quién, para qué, para quién, con quién, cuándo y cómo?*, lo hicimos desde alguna posición crítica y reflexiva que incluía el actuar y no sólo el pensar de cara a situaciones particulares que enfrentamos nosotros(as) mismos(as) y los sujetos-actores(as) con los y las que trabajamos en estos tiempos de globalización neoliberal.

En 2008, cuando empezamos los primeros intercambios que luego desembocaron en la idea del armado de lo que ahora tienen en sus manos, el periódico español *El País* desplegaba en su portada del 11 de octubre un titular que nos recuerda de manera sintética el palpitar mediático de ese momento:

> El *crash* de 2008. El pánico hunde las bolsas. Wall Street y el resto de mercados cierran la semana con caídas superiores a las sufridas en las crisis de 1929 y 1987. El *Ibex* vuelve a desplomarse (-9,14%) y vive la peor sesión, la peor semana y el peor año desde que se creó. Rusia, Brasil y Austria entre otras plazas suspenden las cotizaciones ante el imparable desplome de valores.[1]

Pero tengo que reconocer que entonces la relación entre "la crisis" –concebida en singular– y la producción de conocimiento no nos resultó tan evidente, sino que fue al correr de los años, mientras preparábamos estos tomos, que esta relación se fue haciendo más evidente en la medida en que las crisis –así en plural– se agudizaban y nos interpelaban de diferentes formas en nuestros espacios académicos y universitarios, a la vez que el capitalismo salvaje y su concomitante colonialidad arremetían con más fuerza contra los sujetos-actores con los que trabajábamos o de los que éramos/somos parte orgánica (tomo I y II).

Diferentes pensadores han nombrado de distintas maneras lo que hoy vivimos: "Cuarta Guerra Mundial",[2] "lento, silencioso y letal holocausto social",[3] "la democracia disciplinaria",[4] "crisis sistémica",[5] "crisis capitalista",[6] "crisis mundial del capitalismo",[7] "crisis de la civilización occidental capitalista"[8] o bien "crisis del patrón civilizatorio hegemónico".[9]

Todas estas conceptualizaciones ponen énfasis en distintos aspectos, pero de alguna manera coinciden en que la crisis que estamos viviendo como humanidad es global, sistémica, y va más allá de ser solamente una crisis económica o financiera. Para varios analistas se trata de una crisis multifacética[10] que es simultáneamente medioambiental, energética, alimentaria, migratoria y bélica.[11] Al mismo tiempo, otros señalan que la crisis actual se manifiesta como crisis política en una triple dimensión: crisis de la hegemonía del imperialismo, de legitimidad del Estado moderno y de la democracia liberal representativa,[12] así como crisis cultural y ética en cuanto crisis de valores, de proyectos de vida, de las formas de identidad y subjetividad dominantes.[13] Otros hacen especial énfasis en la crisis de las estructuras y de las formas dominantes de conocimiento.[14]

He ahí donde cabe preguntarnos: ¿cómo estamos viviendo esta crisis de estructuras y formas de conocimiento dominante en la Academia, desde las disciplinas de las ciencias sociales y desde los(as) universitarios(as)? ¿Cómo ello está generando otras prácticas de conocimiento, otra geopolítica y otra economía del conocimiento? ¿Qué alternativas metodológicas, epistémicas, éticas y políticas siguen construyéndose en diferentes puntos del planeta Tierra? ¿Qué alcances, límites y contradicciones internas tienen dichas alternativas? ¿Qué procesos de reconfiguración están en curso? ¿En qué condiciones históricas y socioculturales se dan dichas reconfiguraciones? ¿Para qué sirven? o más bien ¿a quién(es) le sirven? De todo eso trata el conjunto de esta obra colegiada y cada uno de los tres tomos que ustedes tienen en sus manos.

Pero alguien podría preguntarse para qué queremos discutir eso. Una posible respuesta podría darse parafraseando aquel pensador anarquista que postula que para agrietar el capitalismo se requiere el hacer anticapitalista desde la vida cotidiana (Holloway 2011). En ese tenor, podríamos decir que para agrietar el *sistema académico*[15] neoliberal –que es el que hoy gobierna nuestros espacios de trabajo (tomo II)– se requiere del hacer sentipensado y situado que contribuya a trasformar de raíz el actual patrón de saber/poder, que es parte del patrón civilizatorio dominante, hoy en crisis.[16] De hecho, coincidimos con aquellos que señalan que el sentido terminal de la crisis nos exige una nueva racionalidad no sólo económica, sino de vida colectiva para todo el planeta.[17] Podríamos incluso decir que el sentido terminal de la crisis nos abre –en general y estos tomos no son la excepción– la posibilidad de (re)valorar las prácticas de conocimiento de aquellos que ya de por sí viven o han vivido más allá de la racionalidad moderna occidental. Me refiero a revalorar los aportes políticos, epistémicos, éticos, teóricos, de vida, de aquellos que han dado sustento a rebeliones, resistencias, patrones de movilización insurreccional y movimientos

antisistémicos, antipatriarcales, antirracistas, antiimperialistas en diferentes momentos y partes del mundo.

Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser afirman, en el capítulo 1 del tomo I, que dichos patrones de movilización no se pueden entender, paradójicamente, sin tomar en cuenta los embates y las sendas abiertas por el avance del propio neoliberalismo tanto en comunidades rurales marginales como en espacios urbanos de los que los Estados neoliberales se retiraron o abandonaron. Desde esos espacios emergen lo que Aparicio y Blaser llaman *patrones de movilización insurreccional* que, entre otras cosas, nos dejan ver la insurrección contemporánea de saberes subyugados que, como veremos en su capítulo y en los de los tomos I y II, a la vez que desafían al régimen dominante de saber/poder en América Latina, son expresiones de proyectos alternativos a la modernidad en cuanto –nos dicen Aparicio y Blaser– se caracterizan por un trabajo permanente de co-ajuste entre diferentes subjetividades, un esfuerzo consciente y práctico para evitar la imposición de verdades, un interés deliberado en producir conocimiento como parte de la vida experimentada en comunidades (llámense universidades otras, colectivos, escuelas autónomas, etc.) donde opera simultáneamente la "contaminación" (epistémica), la colaboración y el desafío, donde lo central no es quién tiene conocimiento sino cómo se produce y con qué consecuencias.

La mayoría de los patrones de movilización insurreccional referidos en el tomo I y II hunden sus raíces en tiempos coloniales pero se refuerzan y avivan, sobre todo, en la década de 1990, cuando los pueblos originarios de Abya Yala empiezan a conformar articulaciones continentales y movimientos indígenas de alcance nacional.[18] A partir de ese momento, éstos se movilizan masivamente,[19] practican la desobediencia civil[20] y, como sucedió en Chiapas (México), se levantan en armas con un modo muy propio, no abogan por la toma del poder sino, simplemente, por cambiar el mundo, empezando por el suyo propio.[21]

Todo ello sucedía al mismo tiempo que en América Latina se daba una reforma estructural del Estado y un cambio institucional.[22] Como referiremos a detalle en las respectivas introducciones a los tomos I y II, las luchas políticas de los pueblos originarios en el periodo 1990-2012[23] son multifacéticas y tienen una clara y abierta dimensión que disputa –de mil maneras– el sentido y la forma del saber/conocer dominante e incluso va más allá de él. Dicha dimensión, a la que llamamos epistémica, me permite hablar de las luchas político-epistémicas de los indígenas movilizados. Estas luchas se gestan y van *in crescendo* conforme avanzan comunidades, organizaciones y movimientos indígenas en acciones de autodefensa practicadas como defensa de su territorio/vida; de autonomías sin permiso; de video-autorrepresentaciones en rechazo a la heterorrepresentación; de co-

municación comunitaria articulada en lo continental, pero operando desde lo más abajo posible; y en la construcción de universidades, escuelas y currículos que buscan responder a las necesidades de sus organizaciones, movimientos, lenguas y culturas. Todo ello como parte de un momento clave de (re)constitución de los pueblos originarios en un contexto caracterizado por crisis y guerras.

Como se verá en los dos primeros tomos, en las luchas político-epistémicas en curso desempeñan un papel clave las mujeres indígenas organizadas, los maestros campesinos nombrados desde las propias comunidades en pie de lucha, los jóvenes indígenas artistas urbanos, los comunicadores comunitarios y los(as) indígenas académicos(as) universitarios(as) que se atreven a retar lo naturalizado (tomo I).[24] Pero las luchas político-epistémicas, como veremos en el tomo II, también están siendo dadas por los y las militantes, activistas y feministas de los colectivos, organizaciones, movimientos y redes antipatriarcales, antirracistas, anticapitalistas y antiimperialistas.[25] Todos(as) ellos(as) forman parte de "las multiformes resistencias al nuevo orden panamericano",[26] que desde comienzos de la década de 1990 han contribuido a frenar o retrasar procesos privatizadores con acciones callejeras masivas, insurrecciones armadas, derribamientos de presidentes (véase Ecuador, Argentina, Paraguay, Perú y Brasil) o el desmantelamiento de regímenes corruptos (véase Venezuela y Perú).[27]

Vale aclarar que estos tomos no tratan sobre los movimientos en sí, sino sobre cómo y dónde las insurrecciones de saberes subyugados que conllevan esos nuevos patrones de movilización están agrietando el patrón dominante de saber/poder e incluso haciendo mucho más que sólo eso. Asimismo, hablan de cómo dichas insurrecciones descentran y retan al sistema académico conduciendo a la búsqueda, en muchos casos, de nuevas metodologías, de nuevas epistemologías, de nuevas ontologías.

En momentos en que la acumulación global del capital pareciera demandar la producción de diferencias,[28] y en momentos en que los movimientos sociales en América Latina están desarrollando estrategias para construir un lugar de enunciación propio,[29] estos tomos buscan contribuir a visibilizar y cartografiar lo que he dado en llamar *prácticas otras de conocimiento(s)* y así abonar, desde el Sur, tanto a la reordenación, ya en curso, espacio-temporal del conocimiento (geopolítica del conocimiento) como al pensamiento crítico de la geohistoria donde se produce el pensamiento mismo. Con esta cartografía[30] y con las *rutas de conocimiento*[31] que, de hecho, cada capítulo aporta, se busca contribuir a (re)orientar nuestro hacer/sentir/pensar y la construcción de alternativas civilizatorias, sociales, políticas, epistémicas, éticas, metodológicas, teóricas y/o ontológicas.

Hablamos de *prácticas de conocimiento* porque, a diferencia de aquellos autores que se mueven en el campo del *deber ser* (normativo/prescriptivo), los y las autoras de esta obra nos movemos en el campo *del hacer*, es decir, del "así lo hice, así lo hicimos".[32] Por ejemplo, en varios capítulos no nos referimos a cómo debe ser la interculturalidad sino a las prácticas interculturales vividas de un modo o de otro. En otros, no hablamos de la subalternidad y la descolonización en abstracto, sino de cómo, dónde y cuándo se subalterniza al Otro(a) y de las prácticas hechas carne y orientadas hacia la descolonización. En otros, no abordamos la co-teorización como un ideal a alcanzar o un deber políticamente correcto, sino que hablamos de nuestras prácticas de co-teorización puestas ya en marcha en un tiempo, espacio y sociedad determinados. Las prácticas de conocimiento(s) referidas implicaron desplazamientos que nos permitieron (re)conocer las relaciones de saber/poder implícitas en nuestras interacciones al tiempo que nos permitieron dar cuenta, crítica y reflexivamente, de las formas en que buscamos subvertirlas a través de prácticas geopolíticamente localizadas(bles), situadas, posicionadas, o sea, prácticas de conocimiento(s) situado(s). Por ello es que en esta obra damos mucho peso al *cómo lo hicimos*, *con quién* y *para qué* y no solamente al *qué hicimos* y *qué resultó*.

Hija de nuestros tiempos, esta obra nos muestra nuestra diversidad humana, nuestra diversidad de caminos, de formas, de modos propios y heterogéneos de producir conocimiento(s) desde el *Sur*. Aunque los(as) autores(as) de esta obra nacimos en diferentes países de América Latina, Europa y Estados Unidos,[33] podemos decir que nuestro *lugar de enunciación* es el Sur, entendido éste no como un lugar geográfico sino como una acción, condición o estado del sujeto (Escobar en "Presentación") que nos invita y conduce a otorgarle la debida importancia a nuestros modos locales de construcción de saberes y de prácticas. Prácticas que nos han ido, poco a poco, permitiendo desnaturalizar lo dado y así empezar a intentar descolonizar nuestros sistemas de pensamiento y de vida para orientarnos mejor, para *SURearnos*, como propone el antropólogo brasileño Marcio D'Olne en el capítulo 33 del tomo II.

El principio filosófico maya sustento de esta obra, el *Ich'el-ta-muk'*, es presentado y reflexionado por el sociólogo tseltal Juan López Intzín en el capítulo 4. *Ich'el-ta-muk'* puede ser traducido al español como "apreciar la grandeza de cada ser" y para efectos de esta obra podríamos decir: de cada autor(a) que participa en ella, de cada lucha a la que él o ella alude. Este principio se contrapone al de la filosofía occidental neoliberal de competir para brillar por sí solo y alcanzar individualmente la "cima del éxito". El esfuerzo realizado para ponernos en sintonía busca también mostrarnos algo de lo mucho que hay y que por lo general no conocemos ni a cabalidad ni a fondo; ni en el campo académico ni mucho menos en el campo

de las comunidades, pueblos, movimientos y redes antipatriarcales, antirracistas, anticapitalistas o antiimperialistas. Todas ellas son parte activa y prolija en la producción, construcción y creación de conocimiento(s), a la vez que nodos claves para la construcción/creación de alternativas (epistémicas, éticas, sociales, políticas, económicas, de vida) a la actual crisis civilizatoria. Asunto nada menor si nos preguntamos ¿hasta dónde esta crisis es también una crisis de alternativas?

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México[34]

Notas

1 En línea: <http://elpais.com/diario/2008/10/11/economia/1223676001_850215.html>.

2 Concepto acuñado por el neozapatismo en 1999, durante el periodo más álgido de la política contrainsurgente en Chiapas. Este concepto forma parte de la estrategia, la teoría y la filosofía político-militar neozapatista. Como afirma el Subcomandante Insurgente Marcos (1999), para ellos las guerras mundiales tienen tres constantes: a) la conquista de territorios y su reorganización, b) la destrucción del enemigo y c) la administración de la conquista. Desde ahí se puede entender la Primera, la Segunda, la Tercera y la Cuarta Guerras Mundiales. Ellos llaman Tercera Guerra Mundial a lo que otros llaman Guerra Fría y consideran que con el derrumbe del campo socialista y de la Unión Soviética a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990 se comenzó a vislumbrar la Cuarta Guerra Mundial. Ésta se caracteriza –agrega el Subcomandante– por tener como enemigo al género humano, al que busca destruir en su dimensión de ser humano, de ser con historia, cultura y tradición propias. La Cuarta Guerra Mundial trata de homogeneizar a todos los que se resisten a desaparecer como diferentes. Su propósito es homogeneizar una propuesta de vida: la vida global con su lenguaje informático. Usa a la globalización para la universalización e imposición de la ley del mercado, así como a los Estados-nación y a los ejércitos nacionales. Se trata –concluye– de una guerra que puede darse en cualquier lado, momento o circunstancia (es versátil) y de una guerra total (económica, diplomática, política, comunicativa) y no sólo militar.

3 Concepto acuñado por Atilio Borón para referirse a las condiciones en que vivimos en América Latina debido a la "intensificación sin precedentes de las características predatorias de un modo de producción, el capitalista, que, al concebir a los hombres y mujeres, y a la naturaleza, como meras mercancías, como valores de uso que al mercantilizarse se convierten en fuentes de inagotables ganancias, pone en peligro la sobrevivencia misma de la especie en nuestro planeta" (2008: 44-45). Borón se pregunta si hay vida después del neoliberalismo y examina a detalle las perspectivas concretas y posibles para un futuro no capitalista para América Latina en el marco de un debate mayor acerca del socialismo del siglo XXI.

4 Pablo Dávalos (2010) reflexiona sobre la complejidad del capitalismo tardío y afirma que el capitalismo no es un enfermo terminal dado que se refuncionaliza con nuevas estrategias. Dávalos pone bajo sospecha la episteme dominante y reivindica la desconfianza y la suspicacia ante los discursos del poder al reflexionar sobre el proyecto posneoliberal para América Latina revisando tres momentos diferentes: 1982-1990, 1990-2007 y un tercero, que se inicia desde el año 2000 con la privatización territorial, desposesión y criminalización social. Analiza la lógica del ajuste macrofiscal y la reforma estructural y se detiene en el rol del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, así como en los efectos de sus políticas en los Estados y en las élites nacionales. Para comprender de una manera totalizante e histórica al neoliberalismo al interior

del sistema-mundo capitalista, hace uso de las coordenadas geopolíticas y biopolíticas donde territorios, cuerpos, subjetividades e incluso las fibras blandas del cerebro son espacios importantes de disputa y conflicto. Dávalos se detiene a analizar la producción de discursos de poder que legitiman al neoliberalismo y la heurística del miedo, que es hoy condición básica de lo que llama la "democracia disciplinaria", que lo mismo obstruye los espacios deliberativos y críticos que utiliza los sistemas electorales como dispositivos de poder para alcanzar una gobernabilidad total del sistema político.

5 Véase Wallerstein (2008, 2010), Petras y Veltmeyer (2003), Amin (2008) y también la manera en que retoman y actualizan dicho concepto los estudiosos latinoamericanos miembros del Grupo de Trabajo sobre Estados Unidos de Clacso (Gandásegui 2007, Gandásegui y Castillo 2010, y Castillo y Gandásegui 2012).

6 Concepto usado por los miembros del Grupo de Trabajo sobre Economía Mundial, Corporaciones Trasnacionales y Economías Nacionales de Clacso (Gambina 2010).

7 Concepto usado por Eric Hobsbawm (2010).

8 Concepto usado por Agustín Lao-Montes (2012).

9 Concepto usado por Edgardo Lander (2012).

10 Véase Lander (2012), Hoetmer (2009), Lao-Montes (2012), Painceira y Dias (2010), Gambina (2010) y Papi (2010).

11 Al respecto, les invito escuchar de viva voz las ponencias de miembros de movimientos, así como de estudiosos comprometidos con esas luchas, todos participantes en el Primer, Segundo y Tercer Seminario Internacional de Análisis y Reflexión. Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos, celebrados en el CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas entre 2008 y 2013. Sobre la situación de las crisis en 2012 se pueden oír las ponencias de Gustavo Esteva, François Houtart y Silvia Ribeiro impartidas en el marco del Tercer Seminario. Las ponencias de todos esos coloquios y seminarios están en línea en: <http://seminarioscideci.org>.

12 Véase Lao-Montes (2012) y Lander (2012).

13 Véase Dávalos (2010), Daza, Hoetmer y Vargas (2012) y Lao-Montes (2012).

14 En la sección intitulada "Una mirada al tomo I" se hace referencia en extenso a la bibliografía que debate distintos aspectos de la actual crisis de las estructuras y formas de conocimiento dominantes.

15 Concepto acuñado por Andrés Aubry (2007) para denotar la relación intrínseca existente entre el sistema-mundo capitalista y la Academia.

16 Actual patrón civilizatorio al que Edgardo Lander caracteriza como antropocéntrico, monocultural, patriarcal, de crecimiento sin fin y de guerra sistemática contra las condiciones que hacen posible la vida en el planeta Tierra. "Terminal" –agrega Lander–, en cuanto que estamos llegando a los límites del planeta y en que no está garantizada la continuidad de la vida humana a mediano plazo "sin un freno a corto plazo de este patrón de crecimiento desbordado y una reorientación hacia el decrecimiento, la armonía con el resto de la vida y una radical redistribución del acceso a los bienes comunes del planeta" (Lander 2012: 1).

17 Los y las zapatistas lo han dicho muy bien, de lo que se trata es de cambiar el mundo. Se puede ver al respecto también Borón (2008), Chomsky (2003), Dos Santos (2012a, 2012b), Lander (2012), Lao-Montes (2012).

18 Véase, en concreto, el proceso desatado en Abya Yala después de octubre de 1989, fecha en que tuvo lugar (en Bogotá, Colombia) el Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas (ONIC 1990, Caudillo 2005). A este encuentro asistieron 30 organizaciones provenientes de 17 países de América Latina y acordaron la formación de instancias nacionales para llevar a cabo las actividades que terminarían siendo el corazón de la contra-celebración del llamado V Centenario del Descubrimiento de América y de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Juncosa 1992, Sarmiento 1998, Flores 2005, Caudillo 2005, Burguete 2011). Los movimientos étnico-raciales de esas décadas no sólo incluyen a los indígenas, sino también a los nuevos movimientos políticos afrolatinoamericanos y del Caribe criollo (Lao-Montes 2012).

19 En la madrugada del 28 de mayo de 1990 la Coordinadora de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) llevó a cabo un gran bloqueo en diferentes partes del país para reclamar respeto a las nacionalidades indígenas, así como el reconocimiento de la Ley de Nacionalidades (Albó 2011: 138). El 6 de junio de 1990, en la Plaza de El Salto en Latacunga, provincia de Cotopaxi (Ecuador), más de 35 mil indígenas se concentraron y luego marcharon en silencio hacia la capital. Sus reclamos, resumidos en 16 puntos en un documento que intitularon el *Mandato por la defensa por la vida y por los derechos de las nacionalidades indígenas*, eran por tierra, salud, vivienda, crédito y otros derechos, que por su justeza lograron legitimidad ante la sociedad más amplia ecuatoriana (Ortiz 2011: 74). Legitimidad y visibilidad que también ganaron las organizaciones de los pueblos minoritarios de las tierras bajas de Bolivia, quienes en 1990 marcharon hasta La Paz para defender sus territorios, exigir mayor control de sus recursos y del medio ambiente, así como el reconocimiento de sus formas internas de gobierno (Albó 2011: 142). Recuérdense también en esa década las movilizaciones por la reforma agraria en Paraguay, Guatemala y Brasil y las numerosas asambleas, congresos, encuentros, foros, jornadas, cumbres y masivas movilizaciones que se dieron en diferentes países latinoamericanos entre 1990 y 1992 en el marco de la contra-celebración del V Centenario (una compilación de las declaraciones, acuerdos, resolutivos de esos espacios se puede ver en ONIC 1990 y en Sarmiento 1998).

20 En la sección intitulada "Una mirada al tomo I" detallamos más la relación entre crisis de las estructuras dominantes del conocimiento y la desobediencia civil que desde mediados de la década de 1990 llevó a cabo un ala del movimiento mapuche.

21 Me refiero al movimiento político-militar neozapatista. Sus declaraciones, cartas y comunicados se pueden consultar en línea: <http://palabra.ezln.org.mx/>.

22 Véase Dávalos (2010: 48-49).

23 Dentro del periodo 1990-2012 se pueden identificar diferentes ciclos, por ejemplo, el que va de 1990 a 2003, en el cual los movimientos indígenas existentes en diferentes países de América Latina se constituyeron "en actores políticos nacionales y transnacionales y decanta[ron] una agenda de derechos de los pueblos indígenas […] [logrando] poner en el centro del debate público, con distinta intensidad, sus reclamos de reconocimiento como colectivos diferenciados –pueblos– sujetos de derechos, exigiendo nuevos estatutos que garantiz[aran] su existencia y su libre determinación". Dicho ciclo es parte de "una expresión de una amplia corriente global de re-emergencia de las identidades y conflictos etnopolíticos, post guerra fría" (Toledo 2005: 68).

24 Aunque en esta obra colegiada predomina el trabajo con y desde los pueblos originarios, queremos mencionar también los aportes político-epistémicos de los(as) afrodescendientes en pie de lucha.

25 De manera muy somera, en el tomo II se abordan las luchas epistémico-políticas dadas desde las y los miembros de las organizaciones no gubernamentales de la sociedad civil, véase en particular el capítulo de Jenny Pearce.

26 Retomo aquí al escritor y sociólogo cubano Luis Suárez (2010).

27 Retomo esto último de Raúl Zibechi (2008: 15, 23), quien después de casi dos décadas de recorrer los espacios y los territorios ocupados por los miembros de los movimientos de los sectores populares, indígenas, sin tierra, sin techo, sin trabajo, sin derechos, nos comparte su perspectiva de los movimientos latinoamericanos de abajo. Todos ellos –agrega Zibechi– promueven una nueva territorialidad, un nuevo patrón de organización del espacio geográfico, donde surgen nuevas prácticas y relaciones sociales, y donde el espacio es apropiado material y simbólicamente de cara a la reformulación de los Estados y de los viejos modos de dominación del capital.

28 Como afirma Santiago Castro-Gómez (2000).

29 Como señala Juliana Flórez-Flórez (2007: 263).

30 Para pensar esta obra colegiada como una cartografía nos hemos inspirado en el uso epistémico, social y político que han dado a las cartografías radicales, feministas situadas, mestizas e intrusas (hooks *et al*. 2004), artistas, activistas e investigadores-activistas (Moguel y Bhagat 2008), así como colectivos tales como: La Colectiva Eskalera Karacola (<http://www.sindominio.net/karakola/>),

Iconoclasistas (<http://www.iconoclasistas.com.ar>), el Programa Democracia y Transformación Global-PDTG (<http://www.democraciaglobal.org>), Antipode (<http://antipodefoundation.org/>), The Counter Cartographies Collective-3Cs (<http://www.countercartographies.org/>), El colectivo An Architektur (<http://www.anarchitektur.com/english.html>), The Center for Urban Pedagogy (<http://www.anothercupdevelopment.org>), The Institute for Applied Autonomy (<http://www.appliedautonomy.com>), The India Institute for Critical Action/Centre in Movement-CACIM (<http://www.cacim.net>), Visible Collective/Naeem Mohaimen (<http://www.shobak.org>) y The Corrections Documentary Project (<http://www.ashleyhuntwork.net>).

31 Llamo ruta de conocimiento a ese camino sentipensado, que en gramática académica decimos que es epistémico, ético, metodológico, político y teórico, y que cada autor(a) de cada capítulo traza al escribir y al momento de sustentar sus argumentos principales. Las rutas de conocimiento no se reducen sólo a un listado bibliográfico o a un debate académico, sino que también comprenden experiencias vividas (presentes y pasadas) y conexiones glocales.

32 Hago referencia a una reflexión diferente, pero similar, que escuché después de haber escrito esta introducción. A finales de 2012, en el auditorio del CIDECI Las Casas, Gustavo Esteva afirmaba: "Vivimos tiempos de indignación, de horror y por ello mismo de reflexión y de acción". En seguida pasaba a preguntarse(nos) cómo y en qué dirección movernos para lograr cambios radicales. Y más adelante se respondía: "Es necesario recuperar la esperanza, pero no como ilusión de algo que nos va a llegar, sino de algo que podemos nosotros mismos hacer hoy. Conectar el deseo con la realidad, cambiar los sustantivos por los verbos, por ejemplo, en vez de decir 'educación', que implica que alguien nos educa, mejor plantearnos 'aprender', que nos permite recuperar nuestra agencia. En vez de decir 'salud', mejor hablar de 'sanar', que como verbo implica la acción, el hacer, el actuar por nosotros mismos". La conferencia completa puede ser oída en línea: <http://seminarioscideci.org>.

33 Son co-autores(as) personas originarias de Centroamérica (Guatemala), el Caribe (Cuba), Sudamérica (Colombia, Argentina, el país mapuche, Ecuador, Bolivia, Perú, Chile y Brasil), México (Chiapas, Guadalajara, Jalapa, México D.F. y Yucatán), Estados Unidos (Carolina del Norte, Austin, Georgetown), Canadá y seis países de Europa (España, Inglaterra, Suiza, Portugal, Alemania y Finlandia).

34 Agradezco a Axel Köhler, Valentín Val, Jorge Alonso, Aura Cumes, Arturo Escobar, Gilberto Valdés y Héctor Nahuelpan su lectura y comentarios críticos a este texto.

Bibliografía

Albó, Xavier. 2011. "Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia". En Ana Cecilia Betancur (ed.). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA, Copenhague, pp. 133-167.

Amin, Samir. 2008. "¿Debacle financiera, crisis sistémica?" *Rebelión*. Informe introductorio. Foro Mundial de Las Américas, octubre, Caracas. En línea: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=76484> (consulta: 24 de febrero de 2013).

Aubry, Andrés. 2007. "Los intelectuales y el poder. Otra Ciencia Social". *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 8, marzo-agosto, pp. 111-116.

Borón, Atilio. 2008. *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Ediciones Luxemburgo, Buenos Aires.

Burguete, Araceli. 2011. "El movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: ciclos de protesta y sedimentación". En Ana Cecilia Betancur (ed.). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA, Copenhague, pp. 12-41.

Castillo Fernández, Dídimo y Marco A. Gandásegui (coords.). 2012. *Estados Unidos más allá de la crisis*. Siglo XXI, Clacso, UAEM, México.

Castro-Gómez, Santiago. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del Otro'". En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires, pp. 145-162. En línea: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/1.pdf>.

Caudillo Félix, Gloria Alicia. 2005. *El discurso indio en América Latina*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Chomsky, Noam. 2003. "El futuro de la humanidad depende de oponerse a la globalización". *La Jornada*, 9 de septiembre. México, p. 19. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/09/019n2eco.php?origen=index.html&fly=1> (consulta: 24 de febrero de 2013).

Dávalos, Pablo. 2010. *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Codeu, Quito.

Daza, Mar, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.). 2012. *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. PDTG, Coordinadora Interuniversitaria de Investigación sobre Movimientos Sociales y Cambios Político-Culturales, Lima.

Dos Santos, Theotonio. 2012a. "Presentación". En Dídimo Castillo Fernández y Marco A. Gandásegui (coords.). *Estados Unidos más allá de la crisis*. Siglo XXI, Clacso, UAEM, México, pp. 7-12.

_____ 2012b. "Crisis estructural y crisis de coyuntura en el capitalismo contemporáneo". En Dídimo Castillo Fernández y Marco A. Gandásegui (coords.). *Estados Unidos más allá de la crisis*. Siglo XXI, Clacso, UAEM, México, pp. 41-60.

Flores Félix, José Joaquín. 2005. "De indios integrados a sujetos políticos". *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. especial 48-49. UAM-Xochimilco, México, pp. 69-90.

Flórez-Flórez, Juliana. 2007. "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 243-266.

Gandásegui, Marco A. 2007. *Crisis de hegemonía de los Estados Unidos*. Siglo XXI, Clacso, México.

_____y Dídimo Castillo Fernández (coords.). 2010. *Estados Unidos. La crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación*. Siglo XXI, Clacso, México.

Gambina, Julio C. (coord.). 2010. *La crisis capitalista y sus alternativas. Una mirada desde América Latina y el Caribe*. Clacso, Buenos Aires.

hooks, bell, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Chandra T. Mohanty y Jacqui Alexander. 2004. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 33-50.

Hobsbawm, Eric. 2010. "El mundo sin sosiego". *Nexos*, año 33, vol. XXXII, núm. 388, abril. México, pp. 45-53. En línea: <www.nexos.com.mx> (consulta: 5 de marzo de 2013).

Hoetmer, Raphael (coord.). 2009. *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. PDGT, Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, Lima, pp. 11-24.

Holloway, John. 2011. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. BUAP, Herramienta, Bajo Tierra, Sísifo, Buenos Aires.

Juncosa, José (comp.). 1992. *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos,* tomos I y II. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Lander, Edgardo. 2012. *Crisis civilizatoria y geopolítica del saber*. CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (serie Junetik Conatus).

Lao-Montes, Agustín. 2012. *Des/colonialidad del poder, crisis de la civilización occidental capitalista y movimientos antisistémicos y afroamericanos*. CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (serie Junetik Conatus).

Marcos, Subcomandante Insurgente. 1999. *Chiapas: La guerra. I. Entre el satélite y el microscopio, la mirada del Otro (Carta 5.1)*. Plática impartida por el Subcomandante Insurgente Marcos ante la Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos en La Realidad, Chiapas, el 20 de noviembre. En línea: <http://palabra.ezln.org.mx/> (consulta: 24 de febrero de 2013).

Moguel, Lize y Alexis Bhagat (coords.). 2008. *An Atlas of Radical Cartography*. Anexo con 10 mapas. The Journal of Aesthetics & Protest Press, Los Ángeles. En línea: <http://www.an-atlas.com/> (consulta: 24 de abril de 2013).

ONIC, 1990. *Memorias*. *Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas*: *Bogotá, Colombia, 7-12 octubre de 1989*. ONIC, Bogotá.

Ortiz, Pablo. 2011. "20 años de movimiento indígena en Ecuador: entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional". En Ana Cecilia Betancur (ed.). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA, Copenhague, pp. 68-105.

Painceira Paschoa, Juan Pablo y Marcelo Dias Carcanholo. 2010. "Crise alimentar e financeira: a lógica especulativa atual do capital fictício". En Julio C. Gambina (coord.). *La crisis capitalista y sus alternativas. Una mirada desde América Latina y el Caribe*. Clacso, Buenos Aires, pp. 95-108.

Papi, Sergio. 2010. "Crisis y polarización de los ingresos". En Julio C. Gambina (coord.). *La crisis capitalista y sus alternativas. Una mirada desde América Latina y el Caribe*. Clacso, Buenos Aires, pp. 137-150.

Petras, James y Henri Veltmeyer. 2003. *Un sistema en crisis. La dinámica del capitalismo de libre mercado*. Lumen, México.

Sarmiento Silva, Sergio. 1998. *Voces indias y V Centenario*. INAH, México (Col. Obra Diversa).

Suárez, Luis. 2010. "La crisis actual del sistema de dominación estadounidense sobre el continente Americano: una mirada desde la prospectiva crítica". En Marco A. Gandásegui y Dídimo Castillo Fernández (coords.). *Estados Unidos. La crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación*. Siglo XXI, Clacso, México, pp. 339-359.

Toledo Llancaqueo, Víctor. 2005 "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004". En Pablo Dávalos (comp.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Clacso, Buenos Aires, pp. 67-102.

Wallerstein, Immanuel. 2008. "La depresión, una visión a largo plazo" *La Jornada*, 19 de octubre, México. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/19/index.php?section=opinion&article=028a1mun> (consulta: 24 de febrero de 2013).

_____2010. "Prólogo: ¿crisis, cuál crisis?" En Marco A. Gandásegui y Dídimo Castillo Fernández (coords.). 2010. *Estados Unidos. La crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación*. Siglo XXI, Clacso, México, pp. 9-34.

Zibechi, Raúl. 2008. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Bajo Tierra, Sísifo, México.

Epílogo.
Retos del pensar epistémico, ético y político

Rafael Sandoval Álvarez

Pensar desde la perspectiva del sujeto que asume la exigencia ético-política de construir un conocimiento social potenciador de relaciones sociales no dominantes nos implica y obliga a tener siempre presente que la prioridad epistémica, ética y política es estar-siendo contra la dominación, contra el *sujeto social capitalista*. Eso significa reconocer la pluralidad de sujetos colectivos y singulares que constituyen dicho sujeto.[1]

Problematizar la construcción de saberes ha sido parte del hacer académico (véase, por ejemplo, la teoría crítica, la perspectiva decolonial, los estudios subalternos, entre otros) y del hacer de las luchas sociales (véase, por ejemplo, el pensamiento crítico libertario).[2] En ese sentido, sabemos que han existido y existen sujetos que en su proceso de rebelión generan pensamiento anticapitalista. Sin embargo, éste no se conoce más allá de su ámbito de lucha por no contar con producción escrita sobre esa experiencia y pensamiento. Sin embargo, como se pudo constatar en esta obra, hay sujetos y movimientos que han trascendido por su producción editorial y que destacan en cuanto a los elementos epistémicos y éticos que aportan.

Los 34 capítulos contenidos en el tomo I y II de esta obra han sido ampliamente comentados en este tomo III, aquí sólo reafirmo que la mayoría de ellos reconocen que la producción de conocimiento social es obra de los sujetos que reflexionan sobre su realidad. Destacan especialmente aquellos que ensayan proyectos de autonomía para su autoemancipación. Esto nos lleva a examinar lo epistémico (es decir, el *desde dónde*) y lo ético (es decir, el *para qué*) de quien pretende producir conocimiento entre sujetos, sean ellos(as) parte integral del sujeto social o sujetos a quienes se quiere conocer.

Como lo plantearon varias de las mujeres que participan en esta obra colegiada, en la perspectiva del pensar epistémico resulta indispensable considerar la subjetividad, la posición ético-política del sujeto que hace la reflexión acerca de la forma de construir conocimiento, desde la práctica y el estudio de la realidad que el sujeto emprende con sus formas de abordarla. En este sentido, podemos reconocer momentos relevantes en los cuales los sujetos generan rupturas epistémicas y políticas en el proceso de reflexividad sobre su práctica; sin embargo, para la mayoría de los académicos, analistas políticos y periodistas, pasa desapercibido el hecho de que la creación no necesariamente se puede reconocer en el acontecer mismo del estar-siendo.

Ahora bien, el problema con la forma de saber en los estudios acerca de las luchas y los movimientos sociales es que casi nunca dan cuenta de cuáles son los sujetos sociales concretos que crean y generan dichos movimientos. Ello conduce a abordar los sujetos no desde su perspectiva sino condicionados por posturas teóricas y políticas previamente asumidas. En ello invertimos un proceso de trabajo que difícilmente va más allá de adaptar la realidad a la teoría desde la cual estamos mirando el movimiento, de manera que subestimamos a los sujetos creadores de dicho movimiento y sus interpretaciones sobre lo que hacen, a pesar de que muchos de esos sujetos han generado su propio saber y teoría. En un sentido opuesto, en esta obra se ha buscado partir de las prácticas de conocimiento de los propios sujetos y de la manera como reflexionan sobre ellas.

Otro problema epistémico común en la tarea de pensar críticamente es la persistente perversión que se puede dar en la búsqueda de prestigio al pretender reconocimiento como académico cuando en realidad se manejan instrumentalmente los saberes y la información. O cuando se reivindican la(s) perspectiva(s) epistémica(s) sólo porque coinciden con la propia, o cuando se repiten consignas epistémicas a favor de los de abajo pero sin señalar a sus oponentes de arriba que en concreto les hacen la guerra.

Otro problema epistémico es la insuficiencia de reflexividad autocrítica[3] porque se prioriza el pensamiento teórico. Se suele contribuir a reproducir relaciones sociales de desprecio y racismo epistémico de forma inconsciente, pues es de suyo que las motivaciones inconscientes están activas en la vida consciente de lo que hacemos. Por ejemplo, hoy es común escuchar el postulado zapatista de "un mundo donde quepan muchos mundos" haciéndolo sinónimo de un "mundo donde quepan todos los mundos", incluyendo el mundo de la cosmovisión capitalista que niega, despoja, destruye todos los demás.

En todo caso, creo importante reconocer la utilización de sistemas discursivos y discursos conceptuales que, desde mi perspectiva, contribuyen al proceso de fetichización-cosificación al utilizar conceptos tales como: *identidad, objetividad, objeto, Sur, Norte,* etc., que no pueden dejar de ser clasificadores, identificadores y definidores que dejan poco espacio, si no es que ninguno, para pensar desde la perspectiva de lo que nos niega como sujetos.

Desafíos

La dificultad de superar el contenido del saber heredado en tanto que determinación epistémica, además de trasmitir contenidos del inconsciente cultural que se filtran subrepticiamente en la reproducción de las relaciones sociales, tiene implicaciones que enunciaré más adelante. Estos pre-

ceptos ético-políticos se convierten en un desafío para continuar con la tarea de generar un conocimiento descolonizador como el que se comparte en los tres tomos de esta obra colegiada.

Para desplegar lo que planteo como el desafío epistémico de construir una metodología consecuente con la perspectiva de los sujetos situados desde una postura ético-política descolonizadora y autoemancipadora, me permito retomar mi propia experiencia y lo dicho por varios(as) co-autores(as) de esta obra acerca de cómo comúnmente se hace investigación en instituciones de educación superior:

- Se parte del supuesto de que el investigador cuenta con algo que el "sujeto de estudio" no tiene para ser autónomo en la producción de conocimiento sobre sí mismo.
- Se asume que el investigador está en mejores condiciones para hacer conscientes situaciones que no lo son ni para él ni para el sujeto de estudio.
- Se piensa que el "sujeto de estudio", a pesar de ser el productor del contexto y la realidad concreta que se convierte en problema de estudio, "no sabe" traducirla en forma de teoría.
- Se practica la división social del trabajo en intelectual y manual, lo cual no sólo pervierte la necesaria e indisoluble relación entre teoría y práctica que todo proceso de trabajo conlleva, sino que además introduce el elemento de la jerarquía y con ello deviene en burocratismo, control y dominio.
- Se practica el ocultamiento del sujeto por medio de identificaciones no coherentes con su ser social al definirlos y clasificarlos como "clase", "sector", "gremio", "movimiento social", etc., categorías de las disciplinas sociales que fragmentan y encubren la complejidad de la subjetividad y las múltiples dimensiones del sujeto.
- Se parte de la idea de que para cambiar el mundo hay que saber cómo hacerlo, desconociendo que la incertidumbre es fuente de creación imaginaria radical.
- Se cree que el futuro es predecible ignorando que lo indeterminado, así como lo no determinado, son consustanciales a la naturaleza del hacer humano. Es decir, que es indeterminado el futuro porque está sujeto al flujo social del hacer humano.
- Se asume que las rupturas epistémicas y políticas deben ser la negación permanente de la teoría heredada, acción mediada por el uso crítico de los conceptos que la configuran, así como el constante cuestionamiento, crítica y problematización.

Vuelvo a insistir en la idea de que el sujeto es responsable de su propia reflexividad, lo cual no significa la imposibilidad de reflexionar sobre el sujeto social Otro, pero una cosa es la reflexividad que hace el sujeto a partir de su propia práctica en un ejercicio de autonomía y, otra diferente, que otro sujeto realice un estudio-investigación sobre la práctica política, cotidiana, etc., de un sujeto social del que no es parte integral. De hecho, el estudio sobre el otro sujeto sin considerar su propia perspectiva es lo que predomina en las universidades y en las revistas especializadas.[4] Con ello no pretendo negar la relevancia de estudios que han explicado y servido a los propios sujetos y movimientos sociales potenciando su práctica y objetivos.

Ahora apunto algunos retos que, en mi opinión, aún enfrentan(mos) muchos(as) investigadores(as) que nos planteamos caminar de otro modo. Para ello pienso necesario reconocer que todavía nos son insuficientes nuestros preceptos epistémicos y criterios ético-políticos. Me explico. Creo que es necesario:

- Considerar las implicaciones epistemológicas y políticas de la *transferencia* y la *contratransferencia* que se da en toda relación entre sujetos, más aún si se trata de sujetos que pretenden construir conocimiento socialmente comprometido, como de por sí es todo conocimiento. En este sentido es pertinente "caminar en silencio, escuchando" hasta que la interpretación pueda darse en común, de manera que no se adelante ninguna conclusión hasta que los diferentes involucrados puedan llegar a ella.
- Considerar aún no resuelto el problema de la asimetría que resulta de las diferencias propias de los sujetos que establecen la relación de conocimiento e intercambio de saberes.
- Repensar críticamente los mecanismos epistémicos y metodológicos que permiten la complementariedad de acuerdo con las cosmoaudiovisiones en particular y cosmovisiones en general de los propios sujetos.
- Dejar de reproducir la perspectiva de la relación "sujeto-objeto" tanto en el discurso conceptual como en los lenguajes y las prácticas en general e investigativas en particular, reconociendo que siempre se trata de relaciones entre sujetos (Sandoval Álvarez 2012a, 2012b, 2012c).
- Reconocer que el punto crítico de toda relación social –sea para dejar de reproducirla o para seguir reproduciéndola– depende de las *formas de hacer* establecidas en dicha relación.
- Reconocer que la colonialidad del saber está presente en cualquier sujeto, más allá de su intención consciente de ir contra ella.

- Reconocer las motivaciones que inconscientemente permanecen latentes respecto de los sentimientos de culpa y del prestigio (académico, revolucionario, etc.).
- Reconocer que la perspectiva epistémica y ética de "colocarse" requiere establecer concretamente el contra quién y contra qué.
- Dar cuenta del horizonte histórico-político hacia el cual se orienta el conocer. Preguntarse si ello conlleva siempre la exigencia de ser radical en el sentido de colocarse, en el aquí y ahora, como anticapitalista y antiestatista.
- Reconocer que la realidad la construyen los sujetos (en conflicto, en lucha de clases, pero no sólo) con el despliegue de su subjetividad como resultado de la imaginación radical y la necesidad de un nuevo *imaginario social instituyente* (Castoriadis 1998).
- Pensar al sujeto social como pluralidad de sujetos colectivos y singulares.
- Pensar la complejidad de la subjetividad del sujeto sin excluir la dimensión psíquica, pues es condicionante de su hacer, tanto en el ámbito de la conciencia como en el de las motivaciones inconscientes, dado que la psique nunca es totalmente controlada por el orden social establecido.
- Reconocer que es el sujeto –con quien se establece una relación de conocimiento– quien debe decidir qué se hace público sobre su situación y en qué momento. Problematizar más la tensión que ello produce frente a la "necesidad de publicar oportunamente"; necesidad común en el medio académico, periodístico y político.
- Otro factor ético y epistémico problemático es el de dar cuenta de las contradicciones, ambigüedades y autoantagonismos del sujeto que, sin duda, son cuestiones que provocan una problemática que escapa a la voluntad y a la conciencia de los sujetos implicados, pues involucra el factor subjetivo de lo psíquico, es decir, lo intrasubjetivo (Sandoval Álvarez 2008).

La exigencia epistémica que se ha planteado en esta obra ha sido la de reconocernos incapaces de conocer todo lo que implica el ser social, cultural, lingüístico que constituye al otro sujeto, pues se trata de distintas epistemes, historias y subjetividades. Esto se entiende y acepta sin mayor problema cuando se trata de culturas diferentes, sin embargo, también se da en la relación hombre y mujer –y no estoy refiriéndome sólo al género–, entre adultos y niños, entre clases sociales. Se da así porque estamos condicionados por la racionalidad liberal, patriarcal, sexista y opresiva del modo de ser de la cultura capitalista que nos constituye, y deshacerla,

como vimos en varios capítulos de esta obra, requiere de un proceso de desalienación complejo. En términos prácticos se trata –como lo he dicho en otro texto– de:

> [...] la cuestión de la autonomía del sujeto con respecto a la construcción de sus conocimientos y transmisión de saberes, pues el lugar que ocupan los sujetos en dicha relación es condicionante de su perspectiva epistémica y política. Valga ilustrar ésto con un ejemplo extremo que se da cuando la conversación dialógica se convierte en un instrumento ante las pretensiones del investigador académico de ser asesor, concientizador, capacitador, sistematizador o facilitador [...] Entonces se suplanta al sujeto en su quehacer autónomo para conocer y formarse [...] Esta problemática nos coloca en la perspectiva de reconocer que los sujetos sociales no necesitan de intérpretes ni de hermeneutas que los expliquen. De lo que se trata es de respetar al sujeto, sus formas de hacer, sus ritmos y temporalidad, es decir, su autonomía. Si queremos decirlo de otro modo, se trata de la construcción de lo colectivo en el ámbito del conocimiento que significa *construcción social de sujetos y no sólo construcción social de conocimiento*. Así, en los procesos de conocimiento y reconocimiento, la forma de compartir debería adquirir carácter de principio epistémico y ético-político (Sandoval Álvarez 2012c: 42-43).

Como vimos en esta obra, tanto los valores de la política tradicional como los del saber académico y político han sido trastocados por los principios de una nueva forma de hacer y pensar que ha venido dándose en el marco de la lucha y la resistencia contra la dominación y el despojo. Hoy existen formas de sobrevivir, de relacionarnos socialmente, de organizarnos, de autogobernarnos y de construir desde ahora el otro mundo que queremos para vivir dignamente. Ahí cada colectivo ha sido el estratega de su propia resistencia y autonomía. Cada uno ha creado espacios de comunidad para la resistencia desde los cuales se ha gestado una experiencia de apoyo mutuo entre sujetos a partir de iniciativas en común, entre las cuales están las de la transmisión y construcción de saberes. Un ejemplo significativo, presente en toda la obra colegiada, es la epistemología, la ética y la política zapatista que alude al despliegue de su propia subjetividad, como puede leerse en el ensayo del Subcomandante Insurgente Marcos intitulado "Siete pensamientos en mayo de 2003".[5]

Habrá que insistir en que los procesos de investigación antropológica, histórica y sociológica que integran esta obra intentan articular de forma transdisciplinaria y transversal varios saberes. Aspiran a establecer, y lo logran en gran medida, un procedimiento metodológico comprometido, militante, en co-labor, decolonial, etc., pero no todos integran necesariamente en el foco de su atención a la intersubjetividad[6] presente en el propio proceso de producción de conocimiento ni mucho menos al intercambio entre diferentes subjetividades que incluye la dimensión de lo intrasubjetivo. Mas allá de lo que se han planteado los diferentes enfoques

epistémicos presentes en esta obra, en todo caso podríamos dejar señalado el problema de la relación entre sujeto, realidad y conocimiento, lo cual nos llevaría a la exigencia de reconocer las posturas epistémicas que consideran o no a la realidad como producto del hacer de los sujetos sociales. En este sentido, reconocer la práctica como mediación y la reflexividad de los sujetos sobre su práctica, es, tal vez, el desafío que une los esfuerzos de quienes contribuyeron a la realización de estos tres tomos con los que se arranca la colección Conocimientos y Prácticas Políticas.

Notas

1 Un ejemplo de la composición plural del *sujeto social capitalista* en México es el de los doce capitalistas que poseen la hegemonía de los grandes consorcios financieros, incluido el consorcio de las elecciones (Pacto de Chapultepec), a más de los capitalistas que en cada región o entidad estatal dominan el mercado y deciden quién debe ocupar el aparato del Estado; a más de los dueños de los negocios y empresas ilegales, de la clase política de todos los partidos políticos, de la alta burocracia de las Iglesias y de los medios masivos de comunicación, entre otros.

2 Para profundizar en dicho pensamiento véase Sandoval Vargas (2010).

3 La reflexividad autocrítica o autorreflexividad crítica es una de las mejores formas y condiciones para establecer una postura epistémica y ética a favor de la autoemancipación e imprescindible si se quiere concretar la autonomía como proyecto de vida digna.

4 Véase Alonso y Sandoval (2012 [2008]). En particular véase su análisis sobre las revistas de antropología que actualmente se publican en español, así como el tipo de problema y de sujeto que abordan en sus investigaciones los antropólogos que en ellas escriben.

5 A continuación van algunos de los preceptos que contiene dicho ensayo: 1) El problema de la teoría es también el problema de quién produce la teoría. 2) Los análisis que se presentan implican un compromiso en un *para qué*. Debe acompañar a dichos análisis un *contra qué*. 3) Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia, pues esa producción intelectual no se da desde el movimiento, sino sobre él. 4) Algunos movimientos suplen su espontaneísmo con el padrinazgo teórico de la academia, en otros casos algún movimiento busca una "coartada teórica", es decir, algo que avale y dé coherencia a su práctica y acude a la academia para surtirse de ella, así se convierte en una apología acrítica y retórica. 5) Un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (no su apología) y en ella debe incorporar la práctica transformadora de ese movimiento. No copiar sino producir una teoría y una práctica que no incluya la soberbia en sus principios, sino que reconozca sus horizontes y las herramientas que sirven para esos horizontes. 6) Preferimos escuchar y discutir con quienes analizan y reflexionan teóricamente en y con movimientos y organizaciones y no fuera de ellos o a costa de ellos. 7) En nuestra reflexión teórica hablamos de lo que nosotros vemos como tendencias, no hechos consumados ni inevitables. No suele ser reflexión sobre nosotros mismos, sino sobre la realidad en la que nos movemos. Y es además de carácter aproximado y limitado en el tiempo, en el espacio, en los conceptos y la estructura de esos conceptos. 8) Las respuestas a las preguntas sobre el zapatismo no están en nuestras reflexiones y análisis teóricos, sino en nuestra práctica y ésta tiene una fuerte carga moral, ética; es decir, intentamos una acción no sólo de acuerdo con un análisis teórico, sino también, y sobre todo, de acuerdo con lo que consideramos es nuestro deber. Tratamos de ser consecuentes siempre. 9) Al señalar y analizar, al discutir y polemizar, no sólo lo hacemos para saber qué ocurre y entenderlo, sino también, y sobre todo, para tratar de transformarlo. 10) La reflexión teórica sobre la teoría se

llama "metateoría". La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica (Subcomandante Insurgente Marcos 2003).

6 Intersubjetividad entendida como poner en juego la propia dimensión psíquica de la subjetividad de manera autorreflexiva y en relación con los demás sujetos que están involucrados en el proceso de investigación, lo cual implica analizar lo que nos mueve a nivel inconsciente tal como lo entiende el etnopsicoanálisis (véase Erdheim 2003).

Bibliografía

Alonso, Jorge y Rafael Sandoval Álvarez. (2012 [2008]). *Sujeto social y Antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento*. IIS-UNAM, México (Col. Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo).

Castoriadis, Cornelius. 1998. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Erdheim, Mario. 2003. *La producción social de inconsciencia. Una introducción al proceso etnopsicoanalítico*. Siglo XXI, México.

Marcos, Subcomandante Insurgente. 2003. "Siete pensamientos en mayo del 2003". *Rebeldía*, núm. 7, mayo. México, pp. 3-14. En línea: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm> (consulta: 1 de septiembre de 2014).

Sandoval Álvarez, Rafael. 2008. *El zapatismo urbano de Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en la forma de hacer política*. INAH, México.

_____ 2012a. "Presentación. Sujetos que piensan más allá del Capital y el Estado". En Rafael Sandoval Álvarez, Rocío Salcido, Mónica Gallegos, Sergio Tischler, Marcelo Sandoval, Rafael Miranda, Raquel Gutiérrez, Raúl Zibechi, Jorge Alonso, Jorge Regalado, Hugo Zemelman y John Holloway. *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Grietas Editores, Guadalajara, pp. 9-21.

_____ 2012b. "Implicaciones epistémicas y políticas de pensar desde el sujeto". En Rafael Sandoval Álvarez, Rocío Salcido, Mónica Gallegos, Sergio Tischler, Marcelo Sandoval, Rafael Miranda, Raquel Gutiérrez, Raúl Zibechi, Jorge Alonso, Jorge Regalado, Hugo Zemelman y John Holloway. *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Grietas Editores, Guadalajara, pp. 229-247.

_____ 2012c. *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política*. INAH, México.

Sandoval Vargas, Marcelo. 2010. *La configuración del pensamiento anarquista en México. El horizonte libertario de La Social y el Partido Liberal Mexicano.* Grietas Editores, Guadalajara.