

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

LA PERFORMATIVIDAD COLECTIVA. UN APOORTE A LAS METODOLOGÍAS
DECOLONIALES REBELDES

verfasst von | submitted by

Juan Martin Gonzalez Sandoval BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Patricia Zuckerhut Privatdoz.



LA PERFORMATIVIDAD COLECTIVA. UN APORTE A LAS METODOLOGÍAS DECOLONIALES REBELDES

Juan Martin Gonzalez

Resumen

Este texto invita a pensar en la necesidad urgente de implementar metodologías decoloniales rebeldes en la práctica antropológica que desafíen los marcos coloniales tradicionales. A través de un análisis teórico y metodológico este trabajo expone la performatividad colectiva como alternativa epistemológica para una práctica etnográfica verdaderamente decolonial. Las metodologías antropológicas tradicionales siguen perpetuando estructuras coloniales que limitan las formas de producción de conocimiento, existencia y experiencia académica. La performatividad colectiva como metodología decolonial integra al cuerpo como centro de producción de conocimiento, establece procesos horizontales de investigación-acción participativa, y transforma espacios públicos en campos de investigación etnográfica. Esta propuesta se fundamenta en conceptos como *hablando como Calibán* (Espinosa-Miñoso 2006; 2018) y *opacité* (Glissant 1997), las autoetnografías (Ellis et al. 2010; Adams et al. 2015), los *testimonios* (Delgado-Bernal et al. 2012) y la *investigación acción participativa* (IAP) y lo *sentipensante* (Fals Borda 1997; 2002).

El performance colectivo, ejemplificado en el trabajo de *futuñeras*, genera procesos de *autopoiesis* que producen conocimiento situado a través de la interacción corporal entre performantxs y espectadorxs, integrando elementos multisensoriales y multiespecies. Así mismo, esta metodología invita a la sanación personal y colectiva como parte fundamental de procesos de empoderamiento ante las experiencias coloniales. Esto resulta en *etnografías performáticas* como método innovador de trabajo de campo. La performatividad colectiva constituye una metodología rebelde esencial para descolonizar la antropología, democratizar la investigación, y legitimar al cuerpo, mente y emociones como fuentes científicas válidas.

Zusammenfassung

Dieser Text lädt dazu ein, über die dringende Notwendigkeit nachzudenken, rebellische dekoloniale Methodologien in der anthropologischen Praxis zu implementieren, die traditionelle koloniale Rahmen herausfordern. Durch eine theoretische und

methodologische Analyse stellt diese Arbeit die kollektive Performativität als epistemologische Alternative für eine wahrhaft dekoloniale ethnographische Praxis dar. Traditionelle anthropologische Methodologien perpetuieren weiterhin koloniale Strukturen, die die Formen der Wissensproduktion, Existenz und akademischen Erfahrung einschränken. Die kollektive Performativität als dekoloniale Methodologie integriert *den*die Körper*in* als Zentrum der Wissensproduktion, etabliert horizontale Prozesse der partizipativen Aktionsforschung und transformiert öffentliche Räume in ethnographische Forschungsfelder. Dieser Vorschlag basiert auf Konzepten wie *hablando como Calibán* (Espinosa-Miñoso 2006; 2018) und *opacité* (Glissant 1997), den Autoethnographien (Ellis et al. 2010; Adams et al. 2015), den *testimonios* (Delgado-Bernal et al. 2012) und der *investigación acción participativa* (IAP) sowie dem *sentipensante* (Fals Borda 1997; 2002).

Die kollektive Performance, exemplifiziert in der Arbeit von *futuñeras*, erzeugt *Autopoiesis*-Prozesse, die situiertes Wissen durch die körperliche Interaktion zwischen *performantxs* und *espectadorxs* produzieren und dabei multisensorielle und *multispecies* Elemente integrieren. Ebenso lädt diese Methodologie zur persönlichen und kollektiven Heilung als grundlegender Teil von Ermächtigungsprozessen angesichts kolonialer Erfahrungen ein. Dies resultiert in *etnografías performáticas* als innovative Methode der Feldarbeit. Die kollektive Performativität stellt eine wesentliche rebellische Methodologie dar, um die Anthropologie zu dekolonisieren, die Forschung zu demokratisieren und *den*die Körper*in*, Geist und Emotionen als gültige wissenschaftliche Quellen zu legitimieren.

Abstract

This text invites us to think about the urgent need to implement rebel decolonial methodologies in anthropological practice that challenge traditional colonial frameworks. Through theoretical and methodological analysis, this work presents collective performativity as an epistemological alternative for truly decolonial ethnographic practice. Traditional anthropological methodologies continue to

perpetuate colonial structures that limit forms of knowledge production, existence, and academic experience. Collective performativity as a decolonial methodology integrates the *cuerpx* as the center of knowledge production, establishes horizontal processes of participatory action research, and transforms public spaces into ethnographic research fields. This proposal is grounded in concepts such as *hablando como Calibán* (Espinosa-Miñoso 2006; 2018) and *opacité* (Glissant 1997), autoethnographies (Ellis et al. 2010; Adams et al. 2015), *testimonios* (Delgado-Bernal et al. 2012), and *investigación acción participativa* (IAP) and *sentipensante* (Fals Borda 1997; 2002).

Collective performance, exemplified in the work of *futuñeras*, generates *autopoiesis* processes that produce situated knowledge through bodily interaction between performantxs and *espectadorxs*, integrating multisensorial and multispecies elements. Likewise, this methodology invites to personal and collective healing as a fundamental part of empowerment processes in the face of colonial experiences. This results in *etnografías performáticas* as an innovative method of fieldwork. Collective performativity constitutes an essential rebel methodology for decolonizing anthropology, democratizing research, and legitimizing the *cuerpx*, mind, and emotions as valid scientific sources.

Prefacio

Empezar a escribir este texto ha costado no solamente más tiempo del que tenía primeramente pensado para él, sino también diversas dificultades emocionales y algunas contradicciones en mí mismo ser. Definir qué quiero escribir, cómo lo quiero escribir y qué pretendo transmitir son cuestiones que han estado muy presentes en todo este proceso, pero a la misma vez han estado en constante dinámica de cambio, ajustes y rebeldía. Si, así es. Los intereses de este texto y su función han pasado por grandes transformaciones y adaptaciones a mis necesidades propias y de la misma academia, pues resulta como un juego infinito que toma energías interminables para finalmente encontrar una salida definitiva a una victoria que el futuro lo determinará. ¿Será solamente una producción literaria de páginas y páginas sin algún sentido? Y sí es lo contrario, ¿quién lo leerá? ¿A quién le interesa leer sobre pensamientos de un estudiante de antropología en Viena que nada en contra de la marea buscando respuestas a metodologías de investigación que neutralicen los poderes coloniales de la antropología?

Estas mismas preguntas han requerido de una energía física inmensa; algo que no siempre estaba y he estado dispuesto durante estos años. Sean cual sean sus motivos. Pero a la misma vez, requiere de una energía emocional que se debe producir y reproducir; como en un círculo donde la entrada es la misma salida. Es entonces crear un texto que no solamente indique los parámetros de una academia conservadora, pues es dentro de estos *Rahmenbedingungen* que me toca escribir, pero a la misma vez buscar salidas de resistencia para la misma, pero sobre todo para mí mismo satisfacer emocional y a la vez académico. Por suerte en la lectura y la práctica de exploración he cruzado personas e ideas que me han impulsado a seguir estos intereses propios, aún con la certeza de que no será fácil tener un resultado que se acomode cien por ciento a las expectativas de la antropología y su historia. Esas personas e ideas me han sacado de la comodidad científica literaria a la que estamos acostumbradxs en la antropología. Y a la misma vez nos ponen en la mirada de todxs; nos hacen vulnerables hasta más no poder adentro y afuera de la academia. La definición exacta de lo que es, es un reto que precisa de descifrar y más aún de realizar.

Índice

1. Introducción	9
1.1. Contexto actual en la antropología.....	9
1.2. Propuesta.....	11
1.3. Metodica de investigación.....	12
1.3.1. Análisis literario	12
1.3.2. Caso de estudio cualitativo	14
1.3.3. Mi posición en el campo.....	15
1.4. Estructura del trabajo	19
2. De historia a teorías radicales	23
2.1. Colonialidad del poder	24
2.2. Colonialidad del ser	30
2.3. Colonialidad del conocimiento	32
2.4. Colonialidad de la academia.....	35
2.5. Colonialidad del género e interseccionalidad	38
2.6. Implicaciones para la antropología	41
3. De teorías radicales a metodologías rebeldes.	44
3.1. Hablando como Calibán y opacité.....	48
3.2. Autoetnografías.....	52
3.3. Testimonios	55
3.4. La investigación acción participativa (IAP) y lo sentipensante.....	58
3.5. Implicaciones para la antropología	62
4. futuñeras. La performatividad colectiva como aporte a las metodologías decoloniales rebeldes.....	67
4.1. Colectivo futuñeras	68
4.2. Metas y principios	69
4.3. Métodos.....	69
4.4. Una visión para una antropología decolonial rebelde	73
4.5. Procesos de construcción de conocimiento en futuñeras	76
4.6. Hablando como Calibán, opacité y el performance colectivo	76
4.6.1. Subversión epistémica compartida	77
4.6.2. El derecho a la opacidad en el performance	77
4.7. Las autoetnografías y el performance colectivo	78
4.7.1. Potencialidades transformativas compartidas	79
4.7.2. Diferencias metodológicas fundamentales	80
4.8. Los testimonios y el performance colectivo	81
4.8.1. Metodologías rebeldes compartidas	81
4.8.2. Diferencias en lenguajes metodológicos	82
4.9. La IAP, lo sentipensante y el performance colectivo	82

4.9.1. Metodología rebelde aplicada: De la IAP al performance colectivo	83
4.9.2. Lo <i>sentipensante</i> como marco epistemológico	84
4.9.3. El ser <i>anfíbio sentipensante</i> en <i>futuñeras</i>	84
Ejemplo 1: <i>futurígena</i>. Columbusplatz, 12 de octubre de 2020	86
Ejemplo 2: <i>pájaras</i>. Yppenplatz, 15 de mayo de 2021	89
Ejemplo 3: <i>Parade de Wien im Fluss</i>. Wienfluss, 26 de junio de 2021	92
Ejemplo 4: <i>The Last Inventory</i>. Viktor-Adler-Platz, 17 de septiembre 2022	94
5. Obstáculos y límites	97
5.1. Limitaciones del contexto específico	97
5.2. Potencialidades de transferibilidad metodológica	98
5.3. Desafíos de documentación y sistematización	99
5.4. Retos de validación académica	99
6. Palabras finales.....	100
7. Bibliografía.....	104

1. Introducción

1.1. Contexto actual en la antropología

Ya han pasado más de 30 años de que Lila Abu-Lughod escribió “*Writing against Culture*” (1991) en donde se plantea una crítica a la narrativa dominante occidental sobre su perspectiva sobre el resto del mundo. Como para Abu-Lughod (1991), ha sido también para una antropología actual en (re)construcción de interés no solamente mostrar el pasado histórico colonial de su academia, sino también permitir la representación propia por aquellxs que han sido históricamente el objeto de estudio. En tanto, no se trata de hablar por estos *otrxs*, sino (re)establecer caminos desde *adentro*, posibilitar contar otras historias en términos propios.

Para Abu-Lughod (1991) poder entender procesos culturales y sociales, se deben plantear la localidad y extra-localidad en dimensiones a largo plazo. Eso quiere decir que hay constantes cambios temporales y locales sobre los denominados sujetos, y así sobre su entendimiento, y finalmente sobre la antropología. Sin embargo, la antropología tradicional ha olvidado en su hacer cómo el uso del poder del lenguaje y la homogenización contribuyen a las estructuras coloniales y reproducen historicidades de dominación, desigualdad y robo. Autores clásicos de la antropología como Margaret Mead proponían como en “*Coming of Age in Samoa*” (2001) el trabajo etnográfico como un “*written about them, but not for them.*” (Mead 2001: XXVII), es decir una escritura sobre ellxs y no para ellxs. Esto permite pensar automáticamente cómo las personas en el campo se tornan objetos de la antropología y no sujetos en acción. Es así como lxs nuevxs antropólogxs se deben encargar en sus escrituras introducir un lenguaje sobre el día a día que permita romper y deconstruir a la otredad o *othering* (Abu-Lughod 1991: 151). Se deben hacer cargo de cómo el discurso sobre el lenguaje académico, objetivo y profesional materializa y reafirma las estructuras jerárquicas y abren así mismo una división entre lxs antropólogxs y las personas sobre las que se han escrito. Paralelamente la antropología recae comúnmente en homogenizar la cultura, olvidando las características particulares y por lo tanto las diferencias (Abu-Lughod 1991: 153). Esto

implica ignorar o sobre-interpretar los intereses, las circunstancias y los conflictos posibles.

En ese orden de ideas, Abu Lughod (1991) plantea que a través de *ethnographies of the particular* o las etnografías de lo particular se pueden alentar y fortalecer discursos que estén basados en entrelazar las diferentes perspectivas de vida y hacer énfasis en un humanismo táctico, que finalmente contribuya a posicionarnos en el campo y reflexionar sobre las propias limitaciones del trabajo antropológico. Es así como a través de reconocer la particularidad y las limitaciones de lo que la antropología busca entender, se pueden seguir creando debates que no olviden problemas sociales y por consecuente discursos y estrategias que buscan soluciones (Abu-Lughod 1991: 160).

34 años después de la tesis de Abu Lughod (1991) en busca de un nuevo entendimiento del hacer antropológico, ese interés en ahondar y crear más pensamientos, visiones y prácticas no ha cambiado, por el contrario, se ha extendido y es tanto el camino, como la finalidad de este trabajo. Las discusiones académicas sobre la representación colonial sobre esos denominados *otrxs* tienen ya una larga trayectoria teórica en los estudios poscoloniales (Fanon 1952, Said 1978, Spivak 1988, Mignolo 1995). Estos han abierto al igual que Abu Lughod (1991) la puerta a repensar las posiciones en el campo de estudio, las dicotomías entre sujeto y objeto, los problemas sobre la representación del *otrx*, y más aún sobre el entendimiento de la denominada cultura y por consiguiente la forma de producir conocimiento en antropología. En este sentido y manteniendo la crítica anteriormente mencionada sobre *la escritura contra la cultura*, la antropología actual se (debe) preocupar por buscar más de esas etnografías particulares o *ethnographies of the particular* que discutan paralelamente fenómenos culturales y sociales tanto a nivel micro y macro, y que den importancia a los contextos generales y particulares teniendo en cuenta el lenguaje de poder y el peligro de la homogenización (Abu-Lughod 1991:150).

1.2. Propuesta

En ese hilo de ideas, este trabajo ilumina la necesidad actual de buscar más caminos en la antropología que demuestren un interés sincero en la descolonización académica en la producción y por tanto reproducción epistémica. Si bien el propósito de descolonizar la práctica antropológica se ha dispersado en diversos contextos, espacios, tiempos y aulas, y se han abierto más miradas a distintos debates y discursos, siguen persistiendo algunos principios similares de dominación, desigualdad y robo epistémico. Así, construyendo sobre las iniciativas teóricas de Abya Yala sobre la *colonialidad* en sus diversos aspectos y posteriormente discutiendo algunas metodologías decoloniales, que renombrare en metodologías decoloniales rebeldes, que invitan a pensar una manera diferente de hacer antropología como son *hablando como Calibán y opacité* (Glissant 1997; Espinosa-Miñoso 2018), las autoetnografías (Ellis et al. 2010; Adams et al. 2015), los *testimonios* (Delgado-Bernal et al. 2012) y la *investigación acción participativa* (IAP) y lo *sentipensante* (Fals Borda 1997; 2002), pretendo a través de un caso de estudio discutir la performatividad de forma colectiva como un nuevo aporte a las metodologías de investigación en la antropología. Ésta daría pie a pensar que se pueden buscar formas alternas decoloniales de producir conocimiento, en donde a través de los pensares, sentires y miradas individuales se construyen imágenes, mundos y realidades colectivas de liberación por medio de prácticas artísticas performáticas. Específicamente este caso de estudio recoge el trabajo colectivo artístico del grupo *futuñeras*. Al igual que como Lila Abu Lughod (1991) con sus etnografías particulares, pero también Linda Tuhiwai Smith con su *decolonizing methodologies* o metodologías descolonizantes (2012), o Dolores Delgado-Bernal, Rebeca Burciaga y Judith Flores-Carmona con sus *testimonios* (2012), finalmente cualquier trabajo etnográfico o a manera general trabajo académico, esta circunscrito en condiciones políticas y sociales: “... *research is not an innocent or distant academic exercise but an activity that has something at stake and that occurs in a set of political and social conditions.*” (Smith 2012: 5)¹. Y por lo tanto (debe) buscar final y consecuentemente estrategias y discursos que respondan a posibles soluciones. Es a

¹ “... la investigación no es un ejercicio académico inocente o distante, sino una actividad que tiene algo en juego y que se produce en un conjunto de condiciones políticas y sociales.” (Smith 2012: 5)

través de estas experiencias hacia la representación y el conocimiento colectivo que se puede hacer cambios sociales en base de la solidaridad (Fals Borda 1997; Delgado-Bernal et al. 2012). Es por esta misma razón que pasan de ser solamente decoloniales a metodologías decoloniales rebeldes, pues buscan dentro de los marcos de la *decolonialidad* un cambio profundo en el hacer antropológico, en tanto se oponen férreamente a la tradición académica, tanto adentro como afuera.

La performatividad colectiva como metodología decolonial rebelde etnográfica sería un aporte a este camino que se debe seguir construyendo. En este sentido, este texto intenta responder las preguntas del por qué necesita la antropología nuevas metodologías decoloniales rebeldes y qué aspectos de la performatividad colectiva están reflejados y plasmados en las metodologías descritas. Las correspondientes respuestas están estructuradas desde un comienzo abarcando lo teórico sobre las *colonialidades*, posteriormente describiendo las propuestas existentes de las metodologías decoloniales y finalmente analizando sus particularidades y diferencias en relación con la performatividad colectiva en el ejemplo del colectivo *futuñeras* como una metodología decolonial rebelde para el trabajo antropológico.

1.3. Metódica de investigación

Para tal fin, a continuación se describen tres métodos de investigación que diseñan este trabajo.

1.3.1. Análisis literario

Un aspecto indispensable para esta introducción es abordar la metódica de trabajo en la que se presentan los argumentos aquí discutidos. Una de estas es sin duda el aporte del análisis literario. Mucho se ha escrito y teorizado acerca de cómo se evalúan y se interpretan los textos literarios en función de entender sus diferentes estilos, intenciones, contextos, etc. Siguiendo la corriente postcolonial y feminista, entre otras de Gayatri Spivak en su “*Can the subaltern speak?*” (1988), en donde se pregunta la posibilidad de los llamados subalternos de hablar y contar sus propias historias, es importante retomar en el marco del discurso que las estructuras coloniales, cualquiera

que éstas sean, por género, clase o etnicidad, persisten y delimitan los bordes de las informaciones que se (los textos) transmiten. Estas estructuras no solamente determinan la información sino por consiguiente la representación de aquellos denominados subalternos. Específicamente aquí Spivak (1988) menciona que esos llamados subalternos, lxs mujeres (of colour), en realidad nunca pueden hablar porque sus voces son obstruidas, silenciadas o apropiadas por aquellos en el poder. Así mismo, Chandra Talpade Mohanty en *“Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity”* (2003) construye sobre esta misma idea, en cómo lxs mujeres *third world* en un marco colonial o postcolonial deben ser entendidas en sus contextos locales, históricos y materiales, y por consiguiente sus luchas. A diferencia de Spivak (1988) se plantea la oportunidad de crear solidaridades transnacionales en las que se enmarcan las particularidades y diversidades de los problemas de lxs mujeres (Mohanty 2003: 20).

Adicionalmente, por ejemplo Gloria E. Anzaldúa (2007) propone la idea de una *identidad mestiza* que tambalea entre el aquí y el allá, que es difícil de definirse porque simplemente no hay definición exacta; es la ambigüedad constante entre el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, es justamente esa misma ambigüedad la intención de buscar acercarse más al propio reconocimiento y aceptación por medio de una nueva conciencia: *“At some point, on our way to a new consciousness, we will have to leave the opposite bank, the split between the two mortal combatants somehow healed so that we are on both shores at once and, at once, see through serpent and eagle eyes.”* (Anzaldúa 2007: 100-101)³.

Tanto las propuestas de Spivak (1988), Mohanty (2003) como de Anzaldúa (2007) me permiten pensar que es indispensable en la lectura y entendimiento de los textos, argumentos e ideas tener en cuenta el contexto en las que han nacido, sido practicadas y discutidas. Aquí me refiero específicamente en cómo estructuras coloniales en las que

³ “En algún momento, en nuestro camino hacia una nueva conciencia, tendremos que abandonar la orilla opuesta, la división entre los dos combatientes mortales sanada de algún modo para que estemos en ambas orillas a la vez y, a la vez, veamos a través de los ojos de la serpiente y del águila.” (Anzaldúa 2007: 100-101).

se han propuesto teorías, paradigmas o argumentos han marcado directa o indirectamente la forma en que estos se presentan. Igualmente pensar, que aunque estas estructuras están omnipresentes en la búsqueda y el análisis de los textos, se trata finalmente de percibir el poder que los argumentos tienen y pueden actuar como vehículos de liberación y solidaridad, ya sea a través del reconocimiento exterior o la propia búsqueda a una mejor conciencia interna.

1.3.2. Caso de estudio cualitativo

Si bien este trabajo empieza por medio de un enfoque teórico explicar la necesidad de pensar más metodologías rebeldes en el hacer antropológico, es justamente el caso de estudio de este trabajo que ejemplifica la performatividad colectiva como nueva metodología y construye el argumento central. Un caso de estudio cualitativo según Robert K. Yin investiga un fenómeno actual en un contexto real (Yin 2003: 13). El mismo permite mostrar decisiones o un conjunto de ella y preguntarse por cómo han sido tomadas y por qué (Yin 2003: 12). Cabe mencionar que no entra en contradicción usar casos de estudio como parte de un proceso etnográfico o finalmente como método para crear y formar etnografías.

Pues es justamente lo que se presenta aquí. Es a través de la presentación y análisis de un ejemplo de trabajo performático que se puede discutir qué aspectos de la performatividad colectiva reflejan características decoloniales en la metodología de investigación social, en particular la antropológica. A través de explicar el trabajo del colectivo *futuñeras* intento comparar y discutir sus características particulares dentro del marco de las metodologías decoloniales. Esta discusión me permite plantear cuál es el aporte adicional que la performatividad colectiva le da a las metodologías decoloniales rebeldes; unas que persiguen el interés omnipresente de una *decolonialidad* sincera en la antropología.

Los ejemplos de performatividad colectiva pueden ser entendidos como un *Sammelsurium* que representan realidades colectivas y contribuyen a un mejor entendimiento de argumentos complejos. Existe una diferencia metodológica entre uno

o varios casos de estudio cualitativo. Este trabajo específicamente propone un solo caso de estudio. Este está enmarcado en un contexto particular que manifiesta el argumento de la necesidad de pensar en más metodologías decoloniales para la antropología, que vayan más allá de los discursos de la *decolonialidad* y que se presenten como rebeldes, en tanto propongan una *decolonialidad* sincera y radical en la forma de producir conocimiento en la antropología y también en las ciencias sociales en general. Finalmente, por medio del caso de estudio, la performatividad colectiva como metodología decolonial rebelde en la investigación antropológica puede ser comparada, validada y/o discutida en sus limitaciones en relación con las metodologías existentes descritas, es decir *hablando como Calibán y opacité* (Glissant 1997; Espinosa-Miñoso 2018), las autoetnografías (Ellis et al. 2010; Adams et al. 2015), los *testimonios* (Delgado-Bernal et al. 2012) y la IAP y lo *sentipensante* (Fals Borda 1997).

Siguiendo la teoría sobre los casos de estudio en el trabajo académico, Sharan B. Merriam (1998) describe y argumenta que el caso de estudio permite una descripción profunda y análisis de un sistema conjunto de hechos (Merriam 1998: 27). En este sentido, el ejemplo de *futuñeras* de performatividad colectiva como muestra de un aporte a las metodologías decoloniales rebeldes debe reflejar el resultado de experiencias, hechos, realidades y sucesos que se forman dentro un contexto específico. Estas a la vez son interpretadas desde una visión compleja en un sistema existente, es decir dentro de los aportes existentes sobre las metodologías como son *hablando como Calibán y opacité* (Glissant 1997; Espinosa-Miñoso 2018), las autoetnografías (Ellis et al. 2010; Adams et al. 2015), los *testimonios* (Delgado-Bernal et al. 2012) y la IAP y lo *sentipensante* (Fals Borda 1997). Paralelamente deben abrir el paso a formarse como ejemplos prácticos sobre una metodología rebelde por medio de discutir sus aportes, su novedad, pero también al aceptar los inconvenientes.

1.3.3. Mi posición en el campo

“...the Ethnographer has not only to spread his nets in the right place, and wait for what will fall into them. He must be an active huntsman, and drive

his quarry into them and follow it up to its most inaccessible lairs.”
(Malinowski 2007: 48)⁴

¿Debemos ser ese cazador activo y seguir las presas hasta la guarida? ¿Qué pasaría si viéramos la red con los ojos de presas en vez de cazadores? Este trabajo es el resultado de una exploración a nuevas maneras de crear, pensar, sentir y vivir. No es definitivamente, la presa que cayó en la red, sino tal vez una que buscó la red. Discutir metodologías decoloniales rebeldes que abran la posibilidad a hacer y pensar nuevas antropologías es ponerle la red al cazador. Explorar más caminos de cómo puede ser el hacer antropológico uno decolonial, no basta con solo hablar de la *decolonialidad*, sino por el contrario de proponer estrategias factibles de transformación en la práctica de la antropología. Esto implicaría como ya lo mencioné antes, de pasar de la *decolonialidad* simple a una *decolonialidad* rebelde. Esta es una que sea irreverente y lleve a los límites de la academia estipulada.

Parte de esto, significa entonces tener los ojos de las presas y posicionarnos como propios hacedores de nuestros trabajos. En palabras de Smith (2012) de poder contar otras historias que no solamente cuestionen la naturaleza asumida de prácticas o ideales que generan, sino que sirvan como historias alternativas; unas que (puedan) cuenten la historia de la academia occidental a través de los ojos de esxs colonizadxs (Smith 2012: 2). Un nuevo hacer antropológico decolonial rebelde contempla deconstruir los ejes hegemónicos en cómo y qué historias han sido contadas. Un aspecto puede implicar usar las herramientas de lxs colonizadores en función de destruir su poder hegemónico, y contar aquellas historias desde la perspectiva propia. Otro aspecto es sin duda el poder sanador que conlleva reescribir la propia historia, tanto para aquellxs que son directamente influidxs, como aquellxs que la han heredado por siglos y siglos.

⁴ “...el etnógrafo no sólo tiene que tender sus redes en el lugar adecuado y esperar a que caiga en ellas. Debe ser un cazador activo, y conducir a su presa hasta ellas y seguirla hasta sus guaridas más inaccesibles”. (Malinowski 2007: 48)

Así empezó este viaje de nuevas experiencias dentro de un mundo al que me fui acercando poco a poco al punto tal de ser parte de él. Hace ya seis años había decidido que quería ir por una corriente en busca de nuevas formas de hacer antropología. Después de hacer trabajo de campo en San Miguel Tzinacapan, en donde por primera vez entendía que significaba hacer una antropología diferente, me propuse entrar en este laberinto (Gonzalez 2021). Ahí aprendí cómo se podría llegar a intentar nivelar las jerarquías coloniales a la hora de hacer trabajo de campo etnográfico. Estas jerarquías me habían perseguido no solamente a lo largo de mis estudios, sino a lo largo de la historia de la antropología (Castro-Gómez 2007; Garbe 2013; Mogstad y Tse 2018). Por primera vez en ese entonces, entendía que se necesitaba un cambio radical en la forma en cómo nos encontrábamos a lxs otrxs. Ahora no era lx antropólogx preguntando por mil y una cosas sobre la cultura, las costumbres, etc. Ahora era un dialogo horizontal de tú a tú. El lxs otrxs tenía que desaparecer para poder ser un nosotrxs. En el caso de San Miguel Tzinacapan comprendí las similitudes y las diferencias de jóvenes igual que yo, pero a la misma vez diferentes en sus experiencias y diversidades *cuir* indígena (Gonzalez 2021).

Tiempo después, sin esperarlo me fui acercando al mundo del arte en donde se fueron tejiendo lazos de comunidad y amistad. Esos tejidos fueron contribuyendo no solamente a creaciones artísticas para exponer y admirar, sino centros de transformación, intercambio de ideas y sueños, solidaridades colectivas, frustraciones mutuas, encuentros prósperos y finalmente conocimiento(s). Estos conocimientos reflejaban por una parte la singularidad de nuestras personalidades, pero a la misma vez la colectividad de estas, respetando sus similitudes y diferencias. A esto le llego un nombre que nos unía en los intereses de representación y lucha, pero también nos diferenciaría en nuestras aptitudes, virtudes y talentos. El hacer colectivo por medio de la performatividad nos llevó a reconocer la capacidad de reflexionar sobre nuestras propias identidades migrantes, *cuir*, racializadas, vulneradas, violentadas y sexualizadas. Al mismo tiempo, esto nos permitió encontrar la importancia de luchar y construir caminos de liberación, resistencia y solidaridad.

Yo en ese hacer colectivo fungía con mis identidades propias de migrante *cuir* racializado en el marco de la vulnerabilidad pero a la vez con privilegios de estudio, clase media y hablante alemán. Eso hacía sentirme parte pero también ver mis diferencias con

los demás. A interés de este trabajo y siguiendo la analogía con Malinowski (2007) me hacía reconocer el potencial que tenía no ser el cazador en busca de un tema para la antropología sino ser una presa al igual que las otras que nos acercamos, juntamos y en este proceso descubrí(mos) la red. Esto me permitía y me permite volverme vulnerable a la medida de la antropología, pero con razón de seguir los intereses de esas metodologías decoloniales, a las que renombré como rebeldes, el camino propio de (re)construir conocimiento etnográfico. Como argumenta Ruth Behar: “*That doesn't require a full length autobiography, but it does require a keen understanding of what aspects of the self are the most important filters through which one perceives the world and more particularly, the topic being studied.*” (Behar 1996: 13)⁵. No se trataba ni se trata de entender mis identidades pero finalmente mi papel y rol dentro del contexto colectivo. Preguntarme por mi yo, me permitiría saber qué sentido tendría pensar en el hacer arte colectivo, específicamente la performatividad colectiva como metodología rebelde en la antropología. Se trataba también de reconocer mi *situated* identidad (Haraway 1988; Yuval-Davis 2015) en el contexto específico del grupo y en la creación colectiva de conocimiento para poder pensar en ésta como una forma de hacer estudios de antropología. En palabras de Linda M. Alcoff: “*...since forms of oppressions and identities are varied, their solutions must be as well*” (Alcoff 2020: 13)⁶. Y esa es justa mi solución particular a mis experiencias de opresión. Yo me había decidido por hacer de la performatividad colectiva una herramienta de empoderamiento tanto personal y colectivamente como a nivel académico etnográfico.

Y este es el sentido de este texto. El desarrollo de caminos sinceros decoloniales para una antropología diferente requiere también de una revisión histórica de lo que ya existe al respecto. Es así como el presente texto se centra en explorar a través de un recuento de los primeros intentos académicos en desarrollar la *decolonialidad*, es decir la llamada *colonialidad* también, cómo metodologías alternas que contribuyen en la producción del conocimiento antropológico han sido influidas por estas teorías, pero

⁵ “Eso no requiere una autobiografía completa, pero sí una comprensión aguda de qué aspectos del yo son los filtros más importantes a través de los cuales uno percibe el mundo y, más concretamente, el tema que se estudia”. (Behar 1996: 13)

⁶ “...ya que las formas de opresión e identidades son múltiples, sus soluciones también deben serlo.” (Alcoff 2020: 13)

también han abierto el paso a pensar otras, unas que sean rebeldes como es el caso de la performatividad colectiva. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), no puede haber teoría anticolonial, sin la acción anticolonial. Sumergirse en metodologías decoloniales rebeldes al igual que el proyecto de descolonizar la teoría feminista, debe significar no solamente criticar los conceptos existentes, sino más allá imaginar nuevas formas de lazos y comunicación entre contextos culturales y geográficos diferentes y la necesidad de enmarcar lo particular dentro de lo global (Alcoff 2020: 24). En este sentido, la performatividad colectiva como metodología rebelde actúa como un puente de unión entre mundos paralelos pero también adversos y al mismo tiempo se contextualiza en la particularidad del trabajo de *futuñeras* dentro de la necesidad académica de la antropología en general de pensar nuevas constelaciones metodológicas decoloniales.

1.4. Estructura del trabajo

El orden de este trabajo está definido en seis capítulos. En la introducción se aborda el tema explicando el contexto, la intención, la propuesta, la metodología de trabajo y finalmente su estructura. Seguidamente abordo en el segundo capítulo *De historias a teorías radicales* el contexto teórico de las diversas formas de *colonialidad* y el concepto de *interseccionalidad* y su influencia en el pensamiento decolonial antropológico y por ende en la intención de pensar la antropología nuevamente desde una perspectiva rebelde. En un primer instante reviso la *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano (2000). Esta propone analizar desde una perspectiva histórica, cómo la continuidad de estructuras coloniales heredadas de la experiencia colonial de España y Portugal en el contexto específico de Abya Yala han legitimado jerarquías de opresión, abuso y extracción hoy en día. Así mismo investiga cómo éstas han marcado y mantenido las dominaciones impuestas; de cierta forma una naturalización de la violencia hegemónica y colonial (Quijano 2000: 123). Seguidamente de este contexto primario han surgido diversos términos que han complementado y ahondado en la *colonialidad del poder* como la *colonialidad del ser*. Este ha sido discutido en el contexto latinoamericano por Enrique Dussel (1994; 2001), Edgardo Lander (2000, 2001) y Nelson Maldonado-Torres (2007). La *colonialidad del ser* se interesa en entender los patrones coloniales en cómo

se ha creado una subjetividad única o un absolutismo colonial sobre la forma de existir. La experiencia colonial consolidó una manera única de existir y acabó al ser colonizado en su más amplio sentido (Dussel 1994; Maldonado-Torres 2007). Esto permitió por lo tanto pensar sobre una *colonialidad del conocimiento y una de la academia* en tanto que el ser conquistado está aislado de ser y por ende de pensar. Esto permeó la forma de producir conocimiento, es decir, cómo sus instituciones como la universidad han trabajado hasta hoy en día en jerarquizar las producciones epistémicas (Grosfoguel et al. 2016), o aún mejor en aniquilar el conocimiento subalterno, indígena, negro, *de color*, *cuir*, femenino, etc.

Esta sección también propone la derivada *colonialidad del género* como resultado a una crítica al concepto de *colonialidad del poder* de Quijano (2000). Aquí, María Lugones (2014) se centra en discutir por qué la *colonialidad del poder* según Quijano (2000) olvidó en entender el género como producto colonial, y por ende su significado en la jerarquización ontológica, y a la misma vez física, ya sea laboral y/o doméstica entre hombres* y mujeres*. A esto se le une el interés de discutir el término de la *interseccionalidad* como estrategia teórica para entender los marcos de opresión, exclusión y desigualdad, que provienen de las estructuras coloniales (hooks 1982; 1984; Collins 1998; Yuval-Davis 2015). Finalmente el segundo capítulo discute también las implicaciones de estos términos para el entendimiento del nuevo hacer antropológico.

El tercer capítulo discute el nacimiento y contexto de formas decoloniales de hacer antropología desde diversas metodologías propuestas. Aquí describo las opciones metodológicas que han sido planteadas por algunxs teóricxs decoloniales, y que han sido de gran ayuda para repensar y transformar nuevos pensamientos acerca de nuevas metodologías de investigación para la academia, y en especial para la antropología. Estas nuevas constelaciones de investigación decolonial abren caminos para unir la teoría y la metodología y proponer y pensar más allá de los existentes. En este sentido, en la primera sección me centro en discutir los aportes metódicos de Yunderkys Espinosa-Miñoso (2006; 2018) sobre *hablar como Calibán* como estrategia lingüística decolonial en la academia, y así en el pensar y hacer de la antropología. Aquí también juega un papel importante el concepto de *opacité* de Édouard Glissant (1997)

como el derecho no ser entendido en los marcos coloniales y como una herramienta de lucha decolonial. Seguidamente analizo la autoetnografía como una metodología que permite explorar formas no tradicionales de recoger datos y hacer etnografías. Las autoetnografías en su definición se proyectan como herramientas que ejercen el desarrollo del autoconocimiento y actúan como ayudas metodológicas a aquellxs marcadxs por la experiencia colonial a la hora de producir conocimiento en el contexto académico. En otras palabras, surge como una herramienta académica para lxs académicxs marginadxs que han sido históricamente subordinadxs (Ellis et al. 2010: 10). Ellas recalcan la necesidad de resistir y responder a las órdenes coloniales aún presentes, fijadas dentro del mundo académico, en el que las relaciones entre investigadxs y académicxs están delimitadas por categorías coloniales de opresión, robo y explotación tanto física como epistémica (Ellis et al. 2010: 19).

Después de abordar la autoetnografía, resulta el concepto de *testimonios* como otra metodología decolonial que busca entender a través del recuento de historias particulares contextos colectivos de opresión y formar enlaces de solidaridad (Delgado-Bernal et al. 2012). Los *testimonios* buscan comprender una experiencia enmarcada en historias colectivas, ya sean políticas, sociales, culturales o históricas (Delgado-Bernal et al. 2012: 364). Se usan *testimonios* con la intención de producir representaciones colectivas que finalmente sean producciones epistémicas en un mundo académico como acción de reclamar y proponer conocimientos alternos a los tradicionales.

En el apartado cuatro del tercer capítulo discuto los aportes decoloniales de Orlando Fals Borda (1971; 1997; 2002) con el trabajo y legado de la IAP como una manera nueva de hacer ciencias sociales. Desde esa intención de reformar la visión y acción de las ciencias sociales y su efecto en el día a día de las personas que hacen parte del campo de estudio, Fals Borda (2002) también discute el concepto de *sentipensante* y *hombre hicotea* como una alegoría a deconstruir los marcos formales de las ciencias sociales, a través de incluir en la producción del conocimiento las epistemes que históricamente han sido alejadas e ignoradas.

En el cuarto capítulo se delinea a través de un caso de estudio como el trabajo del colectivo *futuñeras* en ejemplo de su performatividad colectiva puede ser entendida y usada como nueva metodología etnográfica decolonial rebelde. Por medio de la descripción del trabajo del colectivo *futuñeras*, sus métodos, principios y alcances entro a discutir qué aspectos de *hablando como Calibán* y *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios* y la IAP y lo *sentipensante* se relacionan y aportan metodológicamente al performance colectivo como una metodología de investigación antropológica. La performatividad colectiva de *futuñeras* se centra en el uso del performance como herramienta artística que permite a través del uso de los diferentes sentidos construir mutuamente con lxs espectadorxs una experiencia única. Aquí, tanto las personas performantxs como las que espectan lo vivido, forman un dialogo inter-relacional en donde se crea una catarsis en ambas partes. Lo performático resulta según Erika Fischer-Lichte (2004) en un *retorno de autopoiesis* donde la interacción de ambos lados es el resultado del performance. Al mismo tiempo, la performatividad desde una mirada decolonial como metodología de investigación en el ejemplo de *futuñeras* reconoce la pluralidad de sentidos, vivires y saberes tanto propios, como conjuntos y ajenos. En este proceso se crean conocimientos compartidos, horizontales y solidarios.

Seguido del capítulo cuarto, se presentan de la página 86 a la página 96 cuatro ejemplos de performances del colectivo *futuñeras*. La descripción y el corto análisis de estos ejemplos permiten no solamente ilustrar concretamente el trabajo de *futuñeras* sino también imaginar la performatividad colectiva como aporte a las metodologías decoloniales rebeldes.

Finalmente, en el último capítulo me encargo de analizar las implicaciones, los desafíos y los límites que se presentan en el uso de la performatividad colectiva como metodología etnográfica. Esto requiere no solo de un análisis al uso, sino también de una crítica constructiva. En este hilo de ideas, este trabajo termina con una sección en la que se recuenta lo propuesto en este texto y se discuten pensamientos que nos permiten seguir reflexionando en más posibles metodologías decoloniales rebeldes que aporten a más descolonización en el campo académico y en la antropología.

2. De historia a teorías radicales

El concepto de *colonialidad* según Walter Mignolo (1995) surge en la urgencia de relacionar una globalización exponencial, una homogenización de las formas de la economía capital y naturalmente el legado del colonialismo y el modernismo europeo. El desarrollo económico impuesto por un mundo occidental en el Sur Global repite y recrudece la imposición colonial. No solamente el aspecto económico y sus variaciones son impuestas de manera conjunta por las fuerzas dominantes, sino un estilo de vida que interrelaciona los aspectos más íntimos de la cultura y la sociedad. Podría llamarse esto según Arjun Appadurai (2001), dentro del contexto de la globalización, como una desterritorialización o deslocalización de las identidades culturales marcadas finalmente por migraciones, diásporas o exilios. Este fenómeno empieza con el final de preservar los valores culturales autóctonos locales y alega por un discurso homogéneo de la sociedad. Sin embargo, afirma Catherine Walsh (2009) dentro del mismo que muestra ser igualitario y justo en un tiempo en donde el reconocimiento de igualdad, fraternidad y libertad aparenta ser de carácter universal, vuelven a recaer los mismos valores coloniales de jerarquización de roles de poder, el paternalismo europeo, la explotación laboral y de recursos, la clasificación de clases y preferencias sexuales, el racismo, la esclavitud, el monoteísmo judeocristiano, etc.

En esa misma urgencia de relacionar los efectos del colonialismo y nuestro pensamiento contemporáneo, este trabajo es a través de los inicios sobre los debates y discursos sobre la *colonialidad* y sus diferentes aspectos, sobre todo también una urgencia en buscar y pensar en posibles nuevas metodologías de investigación en la antropología que continúen con el propósito histórico en el marco de la *colonialidad* y por consiguiente la *decolonialidad*.

Por esa razón, la *colonialidad* y sus diferentes debates, pero también el concepto de *interseccionalidad*, forman el punto de base para entender los impulsos hacia la necesidad de buscar metodologías de investigación descolonizadoras. La *colonialidad* y la *decolonialidad* muestran la historicidad de los pueblos que alguna vez fueron

colonizados; reflexiona sobre la historia que ha sido construida a partir del colonialismo y no se ha desprendido del mundo cultural y social, aunque se hayan independizado las naciones; es la continuidad del accionar colonial con lxs otrxs y con el entorno; es la forma de pensar y razonar; es el bagaje cultural impuesto, y es el día a día de las sociedades contemporáneas que fueron europeizadas (Mignolo 2011: 2). Pero también marcan los procesos que intentan descolonizar las historias y las prácticas. Los conceptos de *colonialidad*, *decolonialidad* e *interseccionalidad* son la base teórica para entender el propósito de las metodologías etnográficas rebeldes y consigo la performatividad colectiva como aporte a estas. Estos nuevos caminos metodológicos como lo es la performatividad colectiva para el desarrollo de una antropología que sea descolonizada deben hacerse cargo y preocuparse por los marcos conceptuales en los que la antropología ha sido establecida y desarrollada en su existencia histórica. Los apartados siguientes describen como la *colonialidad* como concepto es fuente central para entender el propósito de la *decolonialidad* y por ende la concepción de nuevas herramientas de investigación antropológica. Del reconocimiento de la historia se pasa a la elaboración de pensamientos que permitan entender la necesidad de metodologías decoloniales rebeldes para la antropología de hoy.

2.1. Colonialidad del poder

El primer aporte teórico sobre la *colonialidad* se basa en los pensamientos de Quijano (2000) con su término de la *colonialidad del poder*. Este surge en la búsqueda de las implicaciones que tiene el discurso moderno sobre los procesos de culturización europea en torno a los sistemas globales actuales, específicamente la división del trabajo como un legado colonial, pero sobre todo en el concepto de poder como hegemonía universal europea sobre el resto del mundo (Quijano 2000: 122; 2014: 285). Quijano, crítico, ensayista y sociólogo peruano introduce este término en alegoría a los sistemas actuales globales de la economía y su relación con la herencia y bagaje colonial. Quijano bien escribe en su artículo “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*” (2000), y entre muchos otros artículos posteriores (2014) cómo el funcionamiento de la globalización actual es producto del pensamiento y accionar

colonial. Retomando las teorías del sistema mundo de Immanuel Wallerstein, el texto se centra en presentar la operación de la economía dirigida a un centro capitalista que refleja Europa y el Norte Global y a las periferias explotadas que representan el resto del mundo (Quijano 2000: 125-126; 2014: 285-286).

La dominación económica y por lo tanto la hegemonía política contemporánea es producto de la llegada europea en Abya Yala. En el contacto se crean las primeras jerarquías. El inicio de la explotación se crea a partir del concepto de *raza*.

“La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.” (Quijano 2000: 122).

Raza entonces fue una creación europea para imponer una jerarquía entre los pueblos conquistados y los colonizadores. Fue una creación a partir de la premisa de una superioridad biológica sobre *lxs otrxs*, *lxs salvajes*, *lxs naturales*, etc. (Quijano 2000: 122-123). Con la importación de personas esclavizadas⁷ del continente africano se produjeron relaciones forzadas entre colonizadorxs y colonizadx, ajenxs y autóctonxs, permitiendo el argumento colonial de categorías *raciales*. Estos acontecimientos dieron a pie y posibilitaron las adjudicaciones a unas identidades, en las que *lxs europexs* se denominaron a sí mismo como *blancxs* (Quijano 2000: 123). Existió un amplio margen de categorización y así la división entre la nueva sociedad constituida en el *Nuevo Mundo*. Esto marcó por supuesto el funcionamiento económico en las colonias, que estaba basado en la explotación de la mano de obra de origen no europeo.

La división del trabajo durante la época colonial puede representarse gráficamente con la forma de una pirámide. En la cúspide estaban *lxs españolxs* y *portuguesxs colonxs*, que ocupaban los cargos altos dentro de los reinos de las coronas españolas y portuguesas en Abya Yala, cargos referentes a la nobleza, oficios religiosos

⁷ En vez de usar el termino común de esclavxs, uso con intención personas esclavizadas para no reducir su ser a causa de la experiencia de opresión y reconocer su complejidad e integridad.

y posesión de tierras. Seguidamente, más abajo lxs criollxs, hijxs de europeos nacidos en el continente. Ellxs podían en menor escala ser partícipes también de los grupos dominantes. Con el tiempo los llamados mestizxs según Quijano (2000), hijxs de padres europeos y madres indígenas podían ocupar cargos relacionados con actividades de servicio comparados a lxs españolxs y portuguesxs, más no de tipo nobiliario. Lxs mulatxs eran hijxs de padres europeos y madres esclavizadas africanas, a los que se les permitió ejercer también servicios dentro de los sistemas coloniales, después de procesos de *ablancamiento* o *whitening*. Sin embargo, su trabajo tardó en ser legítimo por la condición de que sus orígenes maternos eran africanos (Quijano 2000: 125). En la base piramidal se encontraban lxs zambxs, hijxs de personas esclavizadas e indígenas y por último las personas esclavizadas *negras*. Adicionalmente, esta jerarquía piramidal que definía la división del trabajo estaba acompañada por el pensamiento paternalista importado.

“En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos.” (Quijano 2000: 123).

El pensamiento eurocéntrico fue y se ha mantenido a lo largo del tiempo colonial y poscolonial bajo los aspectos clasistas, racistas y paternalistas, no solamente de lxs europexs, sino de aquellxs que han pasado por la experiencia colonial y han sido sujetos del contacto colonial (Quijano 2014: 287). Históricamente el dominio del poder económico colonial permitió un aceleramiento de la globalización en aquellas épocas, en donde se traficó diferentes insumos. La masiva mercantilización de productos agrícolas, como también de metales preciosos extraídos en las Américas, produjo un flujo masivo de capital entre Occidente y Oriente, y dio orden a la jerarquía de Europa sobre el resto del mundo (Quijano 2000: 127). Europa se encontraba en la cúspide del control global. Así mismo lo fueron haciendo otras hegemonías globales como Estados

Unidos y Canadá. Esto se ha transmitido hasta los tiempos actuales posmodernos. En este contexto, surge la idea del trabajo asalariado dentro del entorno de clases y *razas*. Este, se basa en un concepto moderno de trabajo a cambio de bienes, que solamente son efectuados desde un pensamiento sobre la invención de la *raza*. Lxs *blancxs* trabajaban a cambio de un salario, mientras lxs *negrxs* eran esclavizadxs del sistema para la producción colonial (Quijano 2000: 124-126).

Esta misma planilla sistémica, persiste en el auge de la globalización y el capitalismo y en el entendimiento sobre el trabajo. La remuneración es diferencial según qué manos han realizado el trabajo. Hoy en día la localización de la mano de obra define el salario. Para ilustrar este pensamiento y relacionarlo con el contexto actual del capitalismo expansionista como consecuencia directa del pensamiento colonial, es posible imaginar cómo compañías de tecnología y/o otras empresas producen la mayoría de sus productos en países llamados en vía de *desarrollo*, en búsqueda de mano de obra barata y a veces no salariada. Así mismo, es comparable pensar en las migraciones laborales del Sur Global a países del Norte Global.

Esto además explica, como lo afirma muy claramente Quijano (2000; 2014), por qué lxs europexs no solamente creyeron tener el poder totalitario y jerárquico sobre las demás sociedades, sino porqué se convirtió en una naturalización del poder (Quijano 2000: 126; 2014: 287). La supremacía *blanca* sobre el resto del mundo no fue solamente un hecho de puntos de vistas encontrados, sino una realidad que ha marcado la historia hasta nuestros días. La *colonialidad del poder* es en efecto una naturalización de la realidad de quién tiene el poder y quién decide sobre éste. Lo anterior deja de ser un hecho consciente a formar parte del inconsciente; una naturalidad cotidiana (Quijano 2000: 127).

La idea de poder, como ya se ha explicado anteriormente se enmarca particularmente dentro del ámbito de la división del trabajo y el funcionamiento de la economía principalmente. Sin embargo, incluye todos los ámbitos sociales y culturales posibles. Por ejemplo, el concepto de civilización trae relevancia al discurso de poder desde la mirada decolonial. Quijano (2000) afirma:

“El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas.” (Quijano 2000: 127).

El interés civilizatorio europeo llegó profundamente al pensamiento latinoamericano como parte de esa colonialidad naturalizada, y aún existe en los problemas contemporáneos que acarrea el continente en muchos aspectos sociales, políticos, ambientales o económicos. Este interés se transformó y se sigue transformando en la idea de buscar un estado-nación como consecuencia de la experiencia colonial y de la perspectiva de un conocimiento eurocéntrico *blanco y moderno* (Quijano 2000: 135-136). Los problemas actuales en torno a los funcionamientos de los sistemas en el Sur Global, como el caso de Abya Yala, radican en la falta de la búsqueda de la propia identidad, pues siempre se han establecido paralelos con las visiones europeas. El más grande de los hechos es sin duda la concepción de estado-nación (Quijano 2000: 136).

El problema del estado-nación es que retoma la misma noción de poder y jerarquización de la sociedad (Quijano 2000: 136). Aunque es cierto que se constituye una identidad que se relaciona con unas características comunes sociales y culturales entre los habitantes, existe diferenciación de clases y de poderes, que insiste en la separación de la sociedad y en la imposición de normas, leyes, conocimientos, pensamientos e ideas de unxs sobre otrxs, siguiendo la muestra del sistema colonial. Por medio de la centralización de poderes en las clases elites de la sociedad se protege el sostenimiento de la autoridad y el control. Esto impacta en todos los aspectos que he mencionado: la clasificación de *razas*, los sistemas de género, el clasismo, y finalmente contribuyendo a la discriminación (Quijano 2000: 137). El concepto de poder y por

consecuente de violencia funcionan por lo tanto dentro de los marcos de las relaciones sociales que se determinan por las características de trabajo y sus productos, naturaleza y los recursos, sexo y la reproducción de la especie, subjetividad y la producción de este (el conocimiento) y la autoridad, que finalmente buscan guardar patrones sociales estables (Quijano 2014: 289).

En este sentido, los planteamientos de civilización y la fundación de estado-nación, y por lo tanto de poder, asumen en *la colonialidad del poder* las dicotomías por adjudicaciones al *otrx*, es decir las dualidades de *europex* y no *europex*, de civilización y *salvaje*, de moderno y tradicional, de desarrollo y primitivismo atrasado, de ciencia y magia, de racional e irracional y por su puesto de cultura y naturaleza (Quijano 2000: 136-141).

En este hilo de ideas y construyendo sobre el paradigma de Quijano y su término *colonialidad del poder*, Veronica Davidov en su texto “*From Colonial Primitivism to Ecoprimitivism: Constructing the Indigenous “Savage” in South America*” (2011) explica acerca de las primeras construcciones de la *otredad*. Cuando lxs españolxs entraron al continente americano y encontraron poblaciones completamente diferente a ellxs, se enfrentaron con dos posiciones éticas diferentes, una explotadora y esclavizadora, y otra un poco más humana religiosa, pero sin embargo con la conclusión de que se trataba de seres *salvajes*, asociados a los entornos naturales y que debían ser civilizadxs. Ahí surge la primera cuestión que trata este trabajo y resalta la diferenciación del *otrx* por medio de atribuciones de características propias del entorno (Davidov 2011), es decir de la atribución tanto interna, como externa sobre nuestras identidades divergentes; estas diferenciaciones, que como *migrantxs* en el Norte Global enfrentamos todos los días. El *salvajismo* y desnudez que se nos ha adjudicado es el mismo que lxs españolxs vieron en las comunidades autóctonas de Abya Yala y que establecieron las primeras pautas de relacionarnxs como seres más cercanxs a la naturaleza, veniderxs de ella y por tanto sujetos de los deseos de la civilización y la explotación (Davidov 2011: 468-469). Ese primer acercamiento no solamente marcó el primer rasgo principal de la colonización, precisamente la esclavitud, sino que marco un punto de inflexión en las sociedades a lo largo del periodo posterior hasta nuestros días. Estaríamos perpetrados a ser seres

salvajizados, sexualizados y racializados.

Este discurso implica a la vez la necesidad de debatir sobre la *colonialidad del ser y del conocimiento*. A continuación, la *colonialidad del ser* como una continuidad colonial violenta sobre el ser y el estar.

2.2. Colonialidad del ser

A raíz de los aportes teóricos de Quijano sobre la *colonialidad del poder*, los discursos acerca de las diferentes *colonialidades* crecieron. Varios autores, en especial en el contexto Abya Yala, se ocuparon en tratar las distintas apariencias de la *colonialidad* (Dussel 1994; Quijano 2000, Maldonado-Torres 2007, Mignolo 1995; 2011, Lugones 2014). En uno de estos caminos, Stuart Hall (1996) bien plantea la gran diferencia entre colonialismo y *colonialidad*. En tanto *colonialidad* se refiere finalmente a una clasificación y reclasificación, a una estructura funcional institucionalizada, a un espacio y una perspectiva epistemológica para tal clasificación en donde surjan nuevas matrices de producción de conocimiento dentro de las sociedades y culturas sujetos del colonialismo y sus procesos y por ende la colonización. Según Hall (1996):

“[...] referencia algo más que el gobierno directo sobre ciertas áreas del mundo por los poderes imperiales. Pienso que significa la totalidad del proceso de expansión, exploración, conquista, colonización y hegemonización imperial que ha constituido ‘la otra cara’, el exterior constitutivo, de la modernidad europea y el capitalismo occidental después de 1492.” (Hall 1996: 249).

Como respuesta a este concepto de *colonialidad*, algunxs autores reflexionaron sobre las implicaciones más allá de las lógicas visibles que pueda tener, es decir que relaciona la *colonialidad del poder* más allá de los aspectos meramente históricos que describe y propone este concepto. Aquí pienso en la *colonialidad del ser y del conocimiento*. Entre ellxs se destacan Dussel (1994, 2001), Lander (2000, 2001) y Maldonado-Torres (2007). La *colonialidad del ser* retoma a la filosofía de Martin Heidegger y Emmanuel Levinas para dar contexto a la conceptualización del ser en

filosofía y sus implicaciones en el discurso de la *colonialidad* (Maldonado-Torres 2007). A través del pensamiento de Levinas sobre la filosofía clásica europea que tiene sus raíces en los pensamientos antiguos griegos, Maldonado-Torres (2007) se da cuenta de una forma diferente de entender la forma de filosofar europea. Maldonado-Torres (2007) afirma que Levinas introduce un nuevo acercamiento a la filosofía y deja el pensamiento clásico tradicional europeo argumentando sobre la filosofía de Heidegger y su relación con el nazismo. Para Levinas, la ontología moderna europea se consolida en una llamada filosofía del poder, que finalmente detona en violencia. El propósito es entonces tratar de evitar la deshumanización que se crea por medio de estos ontologismos, y abogar por una ética dentro del pensamiento filosófico (Maldonado-Torres 2007: 129).

“El pensamiento de Levinas dislocaba los ejes del pensamiento crítico, al introducir coordenadas de pensamiento que no se podían explicar solamente como variaciones creativas o innovaciones dentro de la episteme europea moderna, ya fuera en términos del trabajo, de la voluntad de poder, o del inconsciente.” (Maldonado-Torres 2007: 128).

Este pensamiento es sin duda un impulso al giro ontológico dentro de la filosofía contemporánea y especialmente dentro del contexto decolonial en Abya Yala. Su obra permite ahondar en los rasgos filosóficos y discutir una *colonialidad del ser, del saber y del conocimiento*.

¿Pero qué es en concreto *la colonialidad del ser*? Maldonado-Torres (2007), como también Dussel (1994) traen a colación al *ego cogito* cartesiano y su representación en la modernidad. Para la existencia de ese ser representado dentro del mundo moderno feudal, supone un *ego conquiro* como identidad del sujeto que se forma a partir del contacto de Europa con el llamado *Nuevo Mundo* (Dussel 1994: 50; Maldonado-Torres 2007: 144). Esto delimita las adjudicaciones y rechazos de las características de las identidades, es decir las dicotomías de civilización y salvajismo, de *blanco* y *de color*, de hombre y de mujer, de cultura y naturaleza, etc. Esto representa la adquisición de lo *propio* y lo *ajeno*. Pero más allá, argumentan ambos, un *ego conquiro* o un *ego cogito*

supone y establece un espejismo diferencial. Este espejismo diferencial, que no es usado por ninguno como tal, pero que yo lo traigo a la discusión, se podría entender por el hecho de que a la vez que existe un *ego cogito* o *ego conquiro* existe un ego que no piensa o un ego que no conquista, y adicionalmente de un *cogito ergo sum*, un ser que no es, que no existe (Dussel 1994: 50; Maldonado-Torres 2007: 144). Una relación de violencia, de una mayoría dominante sobre una minoría oprimida y eliminada (Zóttola 2016).

“El otro, en su distinción, es negado como otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “asalariado” (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del “conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis.” (Dussel 1994: 52).

Lo que propone este pensamiento cartesiano es que se forma dentro del pensamiento filosófico una subjetividad única y absoluta de la supremacía europea al contacto con otras sociedades. Se crea un absolutismo de la verdad y por lo tanto la imponencia de unos pueblos sobre otros, unas dualidades del poder dentro de la concepción del ser como ser biológico e igual al otro, y lógicamente un impacto social y cultural en aquellxs que son colonizadxs, introducidxs a un nuevo ser y que cargan consigo a una *colonialidad del ser* omnipresente.

2.3. Colonialidad del conocimiento

Como el *ego conquiro* elimina al ego no existente, también elimina la posibilidad de pensar y crear conocimiento. Esto permite argumentar que se otorga la negación del ser y por lo tanto del conocimiento (Dussel 1994). La frase “*Otros no piensan, luego no existen o no son*”, que deriva de la idea cartesiana *cogito ergo sum* o *pienso, luego existo*, examina la posibilidad de deshumanizar a lx no europex, de extraerle su capacidad de ser y de pensar, y por ello de conocer, eliminar su alma al no ser un ente moderno y

exterminar su existencia (Grosfoguel 2013; Grosfoguel et al. 2016). Esto se puede llamar dentro del ámbito filosófico como una exclusión ontológica basada en la clasificación diferencial de *razas* y culturas, y un escepticismo misantrópico según Maldonado-Torres (2007: 145).

Como consecuencia de una eliminación existencial como ser no moderno, no europeo, *de color*, *cuir*, etc., también se elimina su conocimiento y su sabiduría, lo que permite pensar en la suplección de un nuevo modelo ideal europeo sobre uno inválido. Lander (2000) realiza un análisis generoso y un aporte significativo al concepto de *colonialidad del conocimiento*. En su compilación “*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*” (2000), la constitución del conocimiento moderno persigue cuatro pilares característicos. Por una parte, la intelectualidad moderna busca siempre el discurso de progreso y desarrollo desde una mirada universal y eurocéntrica, y a la vez la naturalización de las relaciones que se establecen dentro de la visión capitalista y liberal. Por otra parte, la superioridad de las formas de conocimiento, que entenderíamos como ciencia en el contexto moderno, y también la omnipresencia de las jerarquías y distinciones que se forman en los mismos parámetros de la sociedad europea. Estos proponen consigo las separaciones de los roles de poder, de clases, de géneros, y, por ende, con el colonialismo las imposiciones de conceptos de *blanco superior* y personas *de color inferior* (Lander 2000: 22). Estos parámetros han determinado el entendimiento contemporáneo sobre el humano, sobre todo en las ciencias sociales. Pero esto además, ha moldeado todo tipo de estudio y ciencia globalizada. Es así como se ha llevado a cabo una universalización sobre los aspectos culturales, sociales, económicos, políticos o ambientales de cualquier contexto a través de parámetros de origen europeo, no solamente causando homogenización, que se puede denominar eurocentrismo (Lander 2000), sino al mismo tiempo una aniquilación epistémica o *epistemicidio* (De Sousa Santos 2010).

La hegemonía eurocéntrica sobre el conocimiento y su producción, y la intención de tematizarla y buscar alternativas a sus narraciones dominantes dentro de esferas que superen el Norte Global han sido abarcadas desde diferentes contextos regionales,

políticos y territoriales (Lander 2000), entre otrxs ya mencionadxs autores en el contexto latinoamericano como Dussel (1994); Quijano (2000), Maldonado-Torres (2007), Mignolo (1995; 2011) o Lugones (2014), asiático como Spivak (1988) o africano como Mudimbe (1994) o wa Thiong’o (2017).

Esa hegemonía o naturalización epistémica puede entenderse desde dos dimensiones diferenciales. Un primer aspecto es la historicidad occidental y su influencia en el resto del mundo a través de los procesos de colonización. A través de estos por medio del argumento de la religión se impuso automáticamente un sistema de conocimiento omnipresente e intocable (Lander 2000). La separación de mente y cuerp^x⁸ como parte fundamental del pensamiento judeocristiano y su sistema de creencias ha permitido que el entorno o mundo sea automáticamente un ente muerto, uno que es mundano y sin poder de sujeto (Lander 2000: 15). Así la mente, lo contrario, se volvió completamente subjetiva, es decir con el poder *conquiro* instrumentalizador sobre su entorno físico y por ende sobre un “*conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal.*” (Lander 2000: 15). Las primeras pruebas de esto son las crónicas universalistas de lxs colonxs españolxs y sus discursos sobre sus observaciones y experiencias vividas. Este universalismo implica automáticamente la exclusión de otros sistemas de conocimiento y por ende su no existencia y muerte, que se puede entender como una muerte epistémica.

Un segundo aspecto de este eurocentrismo universalizado no es el histórico colonial, sino según Santiago Castro-Gómez (2000) el nacimiento de un sistema moderno, llamado ciencia, particularmente las ciencias sociales. Estas han actuado como sucesoras de las doctrinas epistémicas coloniales y se han forjado como una continuación de la producción de conocimiento occidental. Ellas son el resultado de una derrota de los procesos y luchas sociales e incorporadas al modelo liberal colonial, que han sido entendidas y laboradas como herramientas de la universalidad de la sociedad de mercado (Lander 2000: 22). Finalmente, ellas resultan como argumento sobre el

⁸ La intención de escribir cuerp^x con x hace referencia a la inclusión del aspecto del género en la percepción corporal. Esta forma de escribir invita a romper con la binaridad epistémica sobre lxs cuerp^{xs}.

establecimiento eurocéntrico o superación histórica a las luchas que se han opuesto a estos.

Es así como la llamada *colonialidad del conocimiento* no solamente se ha transformado en interpretaciones teóricas sobre los procesos coloniales sobre la manera de pensar y producir conocimiento hasta nuestro día, sino más aún en prácticas y sistemas suficientemente establecidos de conocimiento que limitan y delimitan la forma en como nos relacionamos con el mundo y lo percibimos. En este sentido, el siguiente apartado evalúa la *colonialidad de la academia* como directo sucesor de la *colonialidad del conocimiento*.

2.4. Colonialidad de la academia

Al establecimiento de las ciencias (sociales) y su aspecto de colonialidad, que entonces llamamos como *colonialidad del conocimiento*, se suma la *colonialidad de la academia* como termino complementario. La *colonialidad de la academia* hace referencia a la continuidad de la violencia epistémica que se ha establecido en las instituciones occidentales y en su forma de producir conocimiento (Castro-Gómez 2000; Grosfoguel 2013; Garbe 2013), otros dirían un *epistemicidio* (De Sousa Santos 2010) de un sistema que se ha institucionalizado globalmente.

Esta institucionalización del eurocentrismo epistémico ha surgido dentro del marco de la *colonialidad* como un factor de legitimización y ha sido parte desde los orígenes en su sistema (Castro-Gómez 2000). En particular, la institucionalización ha sido históricamente visible a través de las ciencias sociales, que han actuado como vehículos conceptuales a la hora de entender el ser humano y su comportamiento. Siguiendo esas teorías y premisas como propone Castro-Gómez (2000), en los principios de las ciencias sociales se asumió que el ser humano pasaba por medio de diferentes etapas, saliendo de la ignorancia hasta el desarrollo, el cual solo fue alcanzado por las sociedades europeas (Castro-Gómez 2000: 154). En la base de esas etapas entonces se quedaron las sociedades colonizadas que son descritas y relatadas en las crónicas de

los colonizadorxs en sus diarios:

“La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. ‘Al comienzo todo era América’, es decir, todo era superstición, primitivismo, mucha de todos contra todos, ‘estado de naturaleza’. El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como ‘lo otro’ absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes.”
(Castro-Gómez 2000: 154).

Es así como el nacimiento de las ciencias sociales forma la base para legitimar la institucionalidad del conocimiento y por ende de la academia dentro de un aparato ideológico colonial (Castro-Gómez 2000). La academia actúa dentro del marco de la universidad como un centro reproductor del conocimiento colonial y legitima sus propios intereses. Estos se establecen por ejemplo a través de la homogenización de sus metodologías, sus criterios de validez científica, la imposición de los marcos teóricos o la universalización del lenguaje.

Aquí Ramón Grosfoguel (2013) da un aporte significativo al concepto de la universidad como institución colonial y explica cómo las estructuras coloniales han permitido una jerarquización de los conocimientos. En *“Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”* (2013), se resalta cómo la universidad ha sido una institución que ha contribuido a la universalización del conocimiento por medio de su origen colonial. Es así como la universidad funciona dentro de marcos coloniales dominadores de hombre, europeo, *blanco*, heterosexual para la producción del conocimiento y deslegitima otras fuentes de conocimiento (Grosfoguel 2013), entre tanto sean *de color*, *migrantxs*, *cuir*, *alternas*, etc. A esto se le conoce como un racismo o sexismo epistémico (Grosfoguel 2013). Por medio de cuestionarse cómo desde un centro geográfico se logró una universalidad sobre el conocimiento y más preciso desde unos pocos hombres se representarían los principales cánones del conocimiento universal, el autor critica la monopolización del

conocimiento desde un eurocentrismo que se expandió a un universalismo (Grosfoguel 2013: 34). A este conocimiento provincial que tomó un tono universal y representa un privilegio epistémico, se le suma su espejo diferencial, que es la inferioridad epistémica (Grosfoguel 2013: 35). Esta no es más que la representación sobre un racismo y sexismo sobre el conocimiento, es decir racismo/sexismo epistémico (Grosfoguel 2013).

El argumento de Grosfoguel (2013) está construido en los hechos históricos que reflejan el forzamiento y establecimiento eurocéntrico por causa de los *epistemicidios* no hegemónicos en el marco del colonialismo y su proyecto expansor. Dentro de estos, se ubican la esclavización de lxs africanxs y los procesos de comercialización esclavista, la colonización de Abya Yala y sus pueblos, la expulsión de musulmanes y judíos de Andalucía y el exterminio de mujeres que fueron quemadas vivas en Europa por brujería (Grosfoguel 2013). Estos hechos significaron la eliminación de las diferentes formas de conocimiento y consigo sus maneras de pensar, experimentar y definir sus mundos. Aquí aplica entonces el mismo modelo explicativo que Dussel (1994) usa sobre el *ego conquiro* y su espejismo diferencial del *ego* conquistado o eliminado. Los hechos históricos descritos marcan el comienzo de un sistema hegemónico de poder sobre cómo el *ego conquiro* ejerció e introdujo no solamente la eliminación física, sino también epistémica de su par.

La universidad y su conocimiento científico son entonces estructuras coloniales que permiten la ejecución final de pensamientos que no se enmarcan en la universalidad determinada por un centro europeo, blanco, heterosexual y legitiman cualquier violencia y exclusión a las alteridades. En este sentido, Grosfoguel (2013), Grosfoguel et al. (2016) como Castro-Gómez (2000), Quijano (2000), de Sousa Santos (2010) o Lander (2000), y entre tanto la finalidad de este trabajo, proponemos una *decolonialidad* en el conocimiento y su forma de producción; una que permite romper con los esquemas coloniales propuestos dentro de la academia occidental y que abra paso a otras formas divergentes a producir epistemologías que reflejen más realidades de la periferia y no un centro dominador. Para Grosfoguel (2013) los procesos de *decolonialidad* deben ir acompañados de una *transmodernidad* que represente la pluralidad de epistemologías y existencias. No basta con incluir las periferias del Sur en el discurso del Norte. Se

deben transformar las mismas estructuras del Norte que permitan no solamente la crítica histórica al colonialismo y sus herencias, sino más allá una coexistencia y validez sincera a la pluralidad de saberes. Es así como:

“La transmodernidad demanda un pluriverso de soluciones, donde ‘los muchos definen para los muchos’ o ‘entre todos definimos para todos’. Desde diferentes tradiciones culturales y epistémicas habrá diferentes respuestas y soluciones a problemas similares (producidos por el capitalismo, colonialismo, patriarcado, imperialismo, etc). El horizonte transmoderno tiene como meta la producción de conceptos, significados y filosofías pluriversales, así como un mundo pluriversal” (Grosfoguel 2013: 55).

2.5. Colonialidad del género e interseccionalidad

Ya bien me he referido a los aspectos de la *colonialidad del poder*, *colonialidad del ser*, del *conocimiento* y la *academia*, sus interrelaciones e impactos en los pensamientos contemporáneos, en especial en el ámbito regional latinoamericano. Ahora trataré otro aspecto en hilo al concepto de la *colonialidad*. No por último, ni menos importante, y siguiendo los aportes de la *colonialidad* a la reflexión y transformación sobre la historicidad del colonialismo y sus implicaciones en los diferentes contextos, la *colonialidad del género* significa un aporte indispensable para la intención de una *decolonialidad* o *transmodernidad* como lo planteaba antes Grosfoguel (2013).

Aunque Quijano (2000) trata categóricamente las relaciones entre la *colonialidad del poder* y el género, Lugones (2014), autora feminista argentina, hace una crítica significativa a las formas de intersecciones entre *raza*, género, sexo, etc. Lugones (2014) trae y examina el concepto de *colonialidad de género* a partir de los aportes teóricos de Quijano (2000) sobre la *colonialidad del poder*, con las corrientes debatientes sobre el feminismo no eurocéntrico, el feminismo *de color*, el feminismo crítico de la opresión masculina europea y cristiana, etc., con el propósito de mostrar y abogar por una

opresión dirigida por un sistema moderno colonial de género en un mundo constantemente en crecimiento capitalista. Breny Mendoza (2016) complementa la idea Lugoniana sobre la *colonialidad del género* argumentando que no solamente la experiencia colonial estableció un esquema binario sobre el género. Este cambió la percepción sobre lxs cuerpxs y sexualidades.

Lugones (2014) retoma a Quijano (2000) en las características de la existencia de la vida social humana. Quijano (2000) ya argumentaba cuatro bases para que se desarrollen relaciones sociales. Estas son respecto al sexo, al trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad (Lugones 2014: 16), las cuales permiten las divisiones en las relaciones de poder y la dominación de unxs sobre otrxs, dentro del marco de una sociedad global y moderna. Así mismo, estas características proporcionan el debate del por qué durante el colonialismo y el tiempo posterior se mantuvieron los ejes de división sumados a la idea de superioridad por la cuestión de *raza* y la creación de las dicotomías. En otras palabras, la creación y el mantenimiento de las jerarquías solo fue posible a la suposición de que “... *the freedom of the European and the colonial settler depends on the unfreedom of the colonized.*” (Mendoza 2016: 14)⁹.

Las fijaciones ontológicas dentro de los sistemas coloniales y modernos sobre el género como la heterosexualidad, el patriarcado, la división de las labores sociales y del hogar hasta un dimorfismo biológico, permiten entrelazarse con las pautas de una *colonialidad del poder* determinada por la concepción de *raza* (Lugones 2014: 17). Esto se refiere a las relaciones entre los conceptos patriarcales europeos sobre la concepción de la mujer y el hombre; y la jerarquización, dominación y explotación de aquellos del *Nuevo Mundo, de color*, no europexs, no modernos y *primitivxs*.

Si bien Quijano (2000) trata de concebir la *colonialidad* dentro de los ámbitos de *raza* y sexo como características indispensables, según Lugones (2014) falta una profundización en todos los aspectos que se enmarcan en el género. Este debate trae

⁹ “...la libertad del europeo y del colonizador depende de la falta de libertad de lxs colonizadx.” (Mendoza 2016: 14).

consigo la cuestión ¿Qué se entiende por género y qué se entiende por sexo? Lugones (2014) critica profundamente a Quijano (2000) por asumir las diferencias biológicas como una definición férrea de sexo, donde no existen alteraciones posibles y asume el género como su sinónimo (Lugones 2014: 22). Esto permite ver las diferencias de jerarquización siempre bajo la suposición nominal de la autoridad de los hombres, y la atribución de la mujer como máquina reproductora, sin tener en cuenta las ideas alrededor del concepto teórico de mujer anteriores al colonialismo y su función. Así mismo, la disolución de diferencias conceptuales entre género y sexo, que más adelante se ejemplifica y argumenta con otros contextos culturales como las mujeres yorubas en África occidental (Lugones 2014).

Al concepto de Lugones (2014) de la *colonialidad del género*, no plantear y discutir la *interseccionalidad* sería un grave error. Este término analiza las intersecciones sociales y personales que los grupos y/o personas individuales están sujetas en sus identidades y cómo estas legitiman y a la vez delimitan sus privilegios. La *interseccionalidad* nace en el contexto *Black de women of color* en USA como una respuesta al feminismo dominante en universalizar la posición de las mujeres y sus luchas. Las teorías feministas europeas y blancas han discutido sobre las categorías a las que las mujeres están sometidas siempre en comparación con los hombres, su posición dentro de un pensamiento y un sistema patriarcal, y por lo tanto la subvaloración machista. Estas categorías alimentan suposiciones fijas, suposiciones que incluyen fronteras homogéneas a la vez impuestas por un feminismo dominante blanco dentro del contexto europeo, moderno y capitalista (hooks 1982; 1994; Spelman 1988; Crenshaw 1989). No obstante, se pueden deconstruir las categorías y los sujetos que pertenecen a una o a otra, por medio de intersecciones, es decir, características compartidas, mutuas y principalmente heterogéneas. Mujer no solamente es mujer blanca, europea, heterosexual, etc., sino también puede compartir muchos otros rasgos sociales y culturales con otras categorías como ser *de color*, homosexual, *cuir*, etc. La *interseccionalidad* no solo ha servido para entender las dimensiones de opresión en el contexto del género, pero más allá para cuestionar las posiciones dominantes masculinas en el debate sobre *raza* (Mendoza 2016: 7).

Lugones (2014), como también Crenshaw (1989) plantean que a partir de la creación de categorías fijas como mujer o negro, se excluye la intersección de ambas, es decir, mujer negra. Esto por consecuente, excluye la construcción de identidades diversas y así imposibilita la propia auto-nominación y determinación de las mujeres *de color* (Lugones 2014: 21). Una consecuencia más de esta exclusión es la imposibilidad de las *women of color* u otra que sea su *interseccionalidad* de participar en los debates y discursos feministas y por ende en la creación de políticas antirracistas (Crenshaw 1989: 140). Esto también ha permitido en el contexto académico por ejemplo que “*feministas del tercer mundo*” y sus trabajos hayan sido “indignos de traducción” (Mendoza 2016: 4).

Es solo a partir de interrelacionar y concebir los discursos sobre el género, es decir también la *colonialidad de género*, dentro del marco y el debate sobre el racismo y por ende la *colonialidad*, se puede entender la complejidad de las identidades, sus historias y sus luchas. Des-territorializar los discursos sobre el género de la *colonialidad* es permitir que la estructura colonial se lave las manos sobre el patriarcado. Esto sería entonces desconocer el abuso, el maltrato y la violación del colonialismo sobre el género e implicaría naturalizar a la mujer y su existencia al continuum de un discurso que la define como ente inferior al hombre blanco europeo, heterosexual, burgués y dominante (Lugones 2014: 21).

2.6. Implicaciones para la antropología

Los debates sobre la *colonialidad* han abierto una mirada a contextualizar el presente por medio de ocuparse por los rastros del pasado. La experiencia colonial no solo marcó las historias de los pueblos y sus personas, sino que también ha definido su desarrollo y su actualidad. Desde la *colonialidad del poder* de Quijano (2000) se expresó cómo el colonialismo moldeó los sistemas modernos y el orden global. A través de estos se han legitimado jerarquías de opresión, abuso, robo y discriminación, poniendo unxs sobre otrxs (Quijano 2000). La *colonialidad* se ha ocupado también por entender los conceptos del *ser* (Dussel 1994; 2001; Lander 2000; 2001; Maldonado-Torres 2007), en

donde la existencia de un *ego conquiro* automáticamente aniquila la existencia de uno conquistado. A este no solo se le arrebató su existencia física, sino su saber (Grosfoguel 2013), es decir su forma de percibir el mundo y construir conocimiento. Esta (in)producción ha permitido la fabricación de estructuras que legitiman la universalización del conocimiento moderno dentro del marco de las ciencias, haciéndolas tener un carácter de validez global y único y por consecuente ignorando y excluyendo otros mundos epistémicos que finalmente son asesinados en *epistemicidios* (De Sousa Santos 2010). La *colonialidad* también ha definido los géneros, las sexualidades y lxs cuerpxs creando sistemas binarios contrapuestos en donde unxs rigen sobre otrxs.

Los debates sobre la *colonialidad* no se han escapado del espacio de la antropología y han permitido abrir nuevas puertas de crítica y cambio en la teoría, metodología y práctica etnográfica. En este sentido, al existir la *colonialidad*, también existe una *decolonialidad*. Esta es finalmente la meta que se propone en todos los discursos y debates sobre la *colonialidad*. Es posible crear y abrir espacios a nuevos procesos de *decolonialidad* por medio de reconocer las estructuras coloniales y fomentar un giro en el pensar y el accionar, también en el antropológico. La *decolonialidad* también abre la puerta a una *transmodernidad* (Grosfoguel 2013) en la que se permitan cosmologías diversas que demanden “*diálogos políticos interfilosóficos para producir pluriversos de sentido, donde el nuevo universo sea un pluriverso.*” (Grosfoguel 2013: 54). La *decolonialidad* incluye el reconocimiento de las estructuras construidas y promovidas en las órdenes del colonialismo, pero más aún propone dejar el marco del entendimiento universal a uno pluriversal (Grosfoguel 2013). Uno, que esté constituido por y que active la participación de los diferentes seres, saberes, conocimientos y experiencias. Y por eso la *decolonialidad* debe ser a la vez un proceso transformativo solidario entre todxs estxs. Siguiendo las ideas de Mohanty (2003) sobre el feminismo sin fronteras y su idea de una solidaridad transnacional, la *decolonialidad* debe ser también una visión solidaria, pluriversal y transformativa.

En este mismo hilo de ideas, el proyecto de reconocer y activar diversidades (epistémicas) entorno a una descolonización, sea cual sea, debe ir de la mano de una

despatriarcalización (Grosfoguel 2013: 53). No puede existir un proyecto de *decolonialidad*, sin uno de despatriarcalización (Espinosa-Miñoso 2006), y tampoco una visión decolonial sin una práctica decolonial (Rivera Cusicanqui 2010). Estas visiones, pensamientos e ideas han motivado y creado la base teórica para entender el propósito de las metodologías decoloniales rebeldes como muestras prácticas de incluir y construir diferentes epistemologías en los círculos y debates de la antropología. Por lo tanto, la *decolonialidad* invita también entonces a considerar en este caso la performatividad colectiva como un aporte metodológico adicional a un cambio en la producción etnográfica.

3. De teorías radicales a metodologías rebeldes

Como he argumentado en el capítulo anterior, los discursos sobre la *colonialidad* y su posterior efecto paradigmático han marcado y siguen marcando la concepción histórica sobre el colonialismo y sus consecuencias. Una de ellas, es sin duda la forma de entender las ciencias sociales como producto de la experiencia colonial, y entre esas la antropología. El interés de descolonizar la antropología específicamente como estudio de la *otredad* en sus diferentes aspectos, requiere primeramente reconocer su aspecto histórico colonial para poder entender nuevas estructuras metodológicas de investigación que puedan ir en una vía decolonial. Aquí propongo discutir cuatro metodologías de investigación antropológica que persiguen una decolonialidad académica: *hablando como Calibán* y opacité, las autoetnografías, los *testimonios*, la IAP y lo *sentipensante*. Como los debates sobre la *colonialidad* y por tanto *decolonialidad* conducen a la posibilidad de pensar metodologías de investigación decoloniales, estas mismas me permiten argumentar, cómo la performatividad colectiva puede ser considerada un aporte más a estas. El interés de construir nuevos caminos que permitan no solo un pensamiento decolonial, sino una práctica decolonial en la academia y en la investigación, y concretamente en la antropología, las he nombrado metodologías rebeldes.

En el contexto académico austriaco, Sebastian Garbe (2013), antropólogo y sociólogo alemán, se ha centrado en abordar estas temáticas a nivel local en la Universidad de Viena, y posteriormente en Gießen, Alemania. Garbe (2013) centra su análisis en las formas históricas coloniales que fundaron la antropología clásica moderna. A través del deslumbramiento de cómo se construyó la *otredad* que ha sido objeto e interés de estudio en la etnología, Garbe (2013) recopila las teorías sobre la *colonialidad* de Dussel (1994; 2001), Mignolo (1995; 2011), Lugones (2014), Maldonado-Torres (2007) y entre otras como base teórica para entender las estructuras coloniales predominantes en la academia. En otras palabras, la *colonialidad del ser* (Dussel 1994; Maldonado-Torres 2007) propone que la *otredad*, su ser y su visión se limitan al no existir

a causa de esa herida colonial. Esto está condicionado por la existencia de un *ego conquiro*, un ser colonial de poder y determinación que está representado en la práctica de la antropología moderna (Dussel 1994: 50; Maldonado-Torres 2007: 144).

Es así como estos axiomas de la *colonialidad* se han mantenido y reproducido en las dualidades de sujeto y objeto estudiado; *blanco* y *no blanco*, así como hombre y mujer (Garbe 2013). Pero la *colonialidad* en la práctica antropológica no se ha limitado a la supresión de la existencia de la *otredad* por la llamada *colonialidad del ser*, sino también a la producción de conocimiento y al acceso al mismo (Garbe 2013). Garbe, al igual que este texto reclamamos una interacción decolonial dentro de la práctica antropológica, proveniente de la reflexión del conocimiento y su propia producción desde el Sur Global. Se trata de salir de una continuidad moderna eurocéntrica que se ha encargado de contar y escribir la historia, para dar lugar y voz a la alteridad violentada, pero también de transformar mecanismos que lo hagan posible, como lo propone la performatividad colectiva como metodología de investigación decolonial rebelde.

Al igual que Garbe (2013), Mogstad y Tse (2018) también se comprometen con nuevas formas de descolonizar la antropología y sugieren algunos pasos para entender este proceso decolonial. Con la intención de crear una crítica reflexiva sobre las prácticas coloniales de la antropología, Mogstad y Tse (2018) dan una primera sentada a una nueva intervención dogmática en la academia tradicional. A través de conversaciones, reflexiones y enfoques prácticos, intentan descolonizar la universidad. Está claro que descolonizar las prácticas y estructuras académicas en los marcos eurocéntricos clásicos es un proceso complejo con diferentes ángulos (Grosfoguel et al. 2016: 54) y requiere una negociación constante en forma de diálogo. Pero para llegar a esta intención no basta con cambiar el canon y volver a empezar, sino por el contrario reconocer el pasado histórico colonial de la universidad, y especialmente de la antropología, en condiciones de transformar descolonizando su futuro.

A través de una revisión de las identidades, la antropología debe estar presente políticamente y preocuparse académica e intelectualmente por los discursos y debates sobre el racismo. Estos mismos discursos y debates sobre la cuestión de la *otredad*,

antes connotada como *raza*, que han construido las prácticas antropológicas, contribuyeron y contribuyen a las estructuras de orden colonial, y al mismo tiempo reviven la experiencia traumática de quienes han sido sujetos de la investigación (Mogstad & Tse 2018). También es importante avanzar hacia la justicia epistémica. Una antropología descolonizada debe ser una antropología inclusiva que dé relevancia a lxs académicxs marginadxs por la historia. En este sentido, vale la pena insistir en el reconocimiento de diferentes perspectivas sobre fenómenos similares, teniendo en cuenta las situaciones y subjetividades particulares de los investigadores (Mogstad & Tse 2018).

Sin embargo, no basta con ser inclusivo, sino con desestabilizar las estructuras jerárquicas de poder y las de producción de conocimiento. *"This is not a representationalist approach that aims at populating dominant Western/Northern systems of knowledge production with otherized scholars, but rather a decolonial strategy geared towards confronting intellectual hegemony and its persisting colonial residues"* (Mogstad & Tse 2018: 60)¹⁰.

Es necesario unir lazos interdisciplinarios e interculturales, que nos permitan luchar juntxs contra las estructuras coloniales existentes. Como Rivera Cusicanqui (2012), se trata de abrir una crítica a las formas tradicionales de producir conocimiento académico, pero también al debate sobre la *colonialidad*. Incluso en el mismo debate sobre la *colonialidad de la academia*, siguen persistiendo estructuras eurocéntricas y paternalistas de la experiencia colonial, y se olvidan otras formas de pensar, conocer y sentir. Esto se llamaría una recolonización de los pueblos, que permite la:

"... reproduction of feudal and rentier modes of domination possible, modes based on the privileged ascriptions granted by the colonial center of power. Today, the rhetoric of equality and citizenship is

¹⁰ "No se trata de un enfoque representacionalista que pretende poblar los sistemas dominantes de producción de conocimiento occidentales/norteños con estudiosos alterados, sino de una estrategia decolonial orientada a confrontar la hegemonía intelectual y sus persistentes residuos coloniales." (Mogstad & Tse 2018: 60).

converted into a caricature that includes not only tacit political and cultural privileges but also notions of common sense that make incongruities tolerable and allow for the reproduction of the colonial structures of oppression” (Rivera Cusicanqui 2012: 97)¹¹.

Los debates académicos y sus principales instituciones incluyen y reproducen las mismas estructuras coloniales, como se refleja en la continuidad de sus metodologías y productos. Rivera Cusicanqui (2012) critica la falta de acción y de conversión de las teorías en prácticas o intervenciones visibles en las políticas. Así, sigue siendo “*an empire within the empire*” (Rivera Cusicanqui 2012: 98)¹². En el discurso del multiculturalismo y entre otros como el de la *colonialidad*, se limita la existencia del pensamiento y la alteridad indígena y/o negra y se le quita su participación proactiva dentro de los diferentes marcos de la sociedad, ya que se convierte en un estatus residual, minoritario, y por tanto vulnerable a los estereotipos de salvajes, guardianes de la naturaleza, etc. Un producto del multiculturalismo es la segregación y la violencia tanto epistémica como territorial, y los grupos indígenas y su alteridad subordinada se convierten en “*multicultural adornment for neoliberalism*.” (Rivera Cusicanqui 2012: 99)¹³.

En este hilo de ideas, no puede haber pensamiento o teoría decolonial sin una práctica decolonial. En el auge del debate, se restablecen las dicotomías coloniales y se sigue subordinando a la llamada alteridad, ignorando los problemas fundamentales de la *decolonialidad*. Esto permite seguir utilizando el multiculturalismo como arma de defensa para construir una sociedad inclusiva, pero al mismo tiempo creando máquinas que homogenizan y finalmente destruyen la existencia de las comunidades indígenas y sus epistemologías (Rivera Cusicanqui 2012: 101).

¹¹ “... reproducción de los modos de dominación feudales y rentistas posibles, modos basados en las adscripciones privilegiadas otorgadas por el centro de poder colonial. Hoy, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que incluye no sólo privilegios políticos y culturales tácitos, sino también nociones de sentido común que hacen tolerables las incongruencias y permiten la reproducción de las estructuras coloniales de opresión.” (Rivera Cusicanqui 2012: 97).

¹² “un imperio dentro del imperio” (Rivera Cusicanqui 2012: 98).

¹³ “adorno multicultural del neoliberalismo”. (Rivera Cusicanqui 2012: 99).

Como lo he mencionado antes, propongo que a través del análisis de metodologías decoloniales como *hablando como Calibán* y *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios*, y los aportes de la IAP y lo *sentipensante*, en cómo se puede dar un inicio al camino de pensar en la performatividad colectiva como una metodología rebelde adicional que lleve la meta real de descolonizar la actividad antropológica. En las siguientes secciones se debaten estas.

3.1. *Hablando como Calibán y opacité*

Un impacto de la *colonialidad de la academia* es la hegemonía del lenguaje. El uso de un tipo de lenguaje específico en el marco de la producción de conocimiento está determinado por referencias universales impuestas por la continuidad colonial. Este uso no se delimita a la estructura epistémica en cómo se transmite y se produce, es decir los márgenes en donde toma validez o invalidez, sino también en la localización y universalización de este. Una misión de homogenización y a la vez de aniquilación que podría estar enmarcada en la frase Wittgensteiniana de “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.*” (Wittgenstein 1961: proposición 5.6)¹⁴. Por el contrario los límites del lenguaje no limitan la existencia de los mundos, pues estos están compuestos más allá de lo que es posible definir en palabras. El uso del lenguaje y sus límites como proyecto colonial también son discutidos entre tanto por Anzaldúa (2007). Ella examina cómo el lenguaje fronterizo, es decir uno híbrido, uno chicano, una mezcla entre náhuatl, español e inglés puede ser una herramienta de resistencia (Anzaldúa 2007). Un lenguaje fronterizo indica una estrategia decolonial que abre la creación de una *otra* cultura, “... *a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet.*” (Anzaldúa 2007: 102-103)¹⁵.

¹⁴ “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.” (Wittgenstein 1921: proposición 5.6)

¹⁵ “...una nueva historia para explicar el mundo y nuestra participación en él, un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conecten entre nosotros y con el planeta.” (Anzaldúa 2007: 102-103).

El lenguaje entonces se torna como una metodología más en el marco de la descolonización de la academia, y en concreto de la antropología. Este trabajo es una muestra de esto. Sumando al aporte práctico de Anzaldúa (2007) en su obra y el uso de múltiples lenguas como un aspecto más de la hibridez identitaria y así de la conciencia de la nueva mestiza, Espinosa-Miñoso (2006; 2018) contribuye significativamente desde su perspectiva feminista y decolonial *cuir* a la descolonización de la academia por medio de lengua como arma táctica de resistencia. Espinosa-Miñoso (2006) hace una analogía entre la academia siendo descolonizada desde sus miembros y la historia de Shakespeare de *La Tempestad*.

Aquí el personaje *Calibán*, esclavizado por el amo *Próspero*, representa la alteridad oprimida por el colonialismo. *Calibán* aprende la lengua del amo, con la intención de poderse vengar. Del mismo modo, lxs académicxs del Sur Global e históricamente no representadxs pueden adoptar el lenguaje del amo, es decir, la universidad y la academia, su lenguaje complejo y exclusivo con la intención de romper las estructuras coloniales que perduran adentro (Espinosa-Miñoso 2006). Lxs académicxs decoloniales se nutren de las estrategias eurocéntricas y adoptan las reglas funcionales de la universidad para cambiarlas desde la misma posición eurocéntrica de autoridad. Es decir, aprendemos el lenguaje eurocéntrico para poder insultar en el mismo lenguaje (Espinosa-Miñoso 2018). En otras palabras aprendemos a hablar como *Calibán*.

Con la misma intención *Espinosi*ana sobre la estrategia de usar el lenguaje del amo para poder insultarlo en sus mismos marcos de comprensión, también se relaciona el concepto de *opacité* de Glissant (1997), teórico postcolonial de Martinica. *Opacité*, *opacity* u opacidad; específicamente como Glissant (1997) describe *le droit à l'opacité* o el derecho a la opacidad es una idea conceptual y analítica. Esta ilustra como antónimo de claridad, el derecho a la otredad, a la resistencia anticolonial, a la resistencia hegemónica; el derecho a no ser entendido (Murdoch 2013). En el contexto caribe de Glissant están representados procesos de *creolization*, es decir donde confluyen diferentes culturas y normas entre marcos de jerarquías, poderes, dominación y subalternidad (Hall 2003), se forma un contexto nuevo (Glissant 1997: 37). Esto a la vez

permite la creación de estrategias de resistencias colectivas que luchan en contra de las estructuras opresoras coloniales impuestas (Murdoch 2013: 879). Pero más allá de esas estrategias físicas, como fue el caso de los *maroons* o *marronage* en el contexto caribe anglófono y francófono, palenques en Abya Yala afrocaribe hispana continental o quilombos en Abya Yala de habla portuguesa, la *opacité* y el derecho a estar camuflado, también es uno lingüístico. En la criollización los fenómenos lingüísticos según Glissant (1989) también funcionaron como estrategias de resistencia de tal manera que:

“Since speech was forbidden, slaves camouflaged the word under the provocative intensity of the scream . . . This is how the dispossessed man organized his speech by weaving it into the apparently meaningless texture of extreme noise. There developed from that point a specialized system of significant insignificance . . . A requirement is thus introduced into spoken Creole: speed . . . In the pace of Creole speech, one can locate the embryonic rhythm of the drum . . . Creole is originally a kind of conspiracy that concealed itself by its public and open expression.”
(Glissant 1989: 123-125)¹⁶.

Creole es no solamente un producto de la criollización y su influencia lingüística colonial, pero más que todo una estrategia de manipulación y de lucha. En ella, se enmarca el concepto de *opacité* que defiende el derecho a no ser entendido dentro de los mismos marcos coloniales (Murdoch 2013). *Opacité*, al igual que la idea de Espinosa-Miñoso (2006), se ocupan de adaptar el lenguaje colonial y su expresión para castigarlo. Tanto *creole* como aprender el lenguaje académico funcionan como estrategias de resistencia y cambio en una propuesta decolonial. Una, que pone a la deriva, manipula y tienta a las ordenes coloniales y su supremacía. En palabras de Britton (1999):

¹⁶ “Como el habla estaba prohibida, los esclavos camuflaban la palabra bajo la intensidad provocadora del grito... Así es como el hombre desposeído organizaba su discurso tejiéndolo en la textura aparentemente sin sentido del ruido extremo. A partir de ahí se desarrolló un sistema especializado de insignificancia significativa... Se introduce así una exigencia en el habla criolla: la velocidad... En el ritmo del habla criolla se puede localizar el ritmo embrionario del tambor... El criollo es originalmente una especie de conspiración que se oculta por su expresión pública y abierta”. (Glissant 1989: 123-125).

“Creole is a subversive language whose purpose from the start was not simply to communicate but also to conceal its meanings, thereby turning the master’s language against him. In this sense, it is a typical form of opacity” (Britton 1999: 25)¹⁷

El uso de *hablando como Calibán* y *opacité* como una metodología decolonial rebelde en la práctica antropológica significa no solamente desequilibrar las estructuras hegemónicas sobre aquellxs que escriben y cuentan las historias de nosotrxs, subalternizadx y violentadx por el colonialismo y la *colonialidad*, en tanto nos arma estratégicamente para narrar nuestras propias experiencias para ser parte de la academia y la antropología divergente, sino que se encarga también de abrir otra ventana posible de entendimiento y lenguaje entre pares que resulta en luchas y solidaridades compartidas. Por una parte el lenguaje académico *Calibánico* como estrategia en la antropología nos permite entrar en los centros epistemológicos para llevarlos a las periferias y al mismo tiempo juntar las periferias para contar historias y luchas colectivas desde una visión del derecho a la *opacité*. Aquí recuerdo las palabras de Rivera Cusicanqui (2010) promoviendo unidades de Sur a Sur, o Mohanty (2003) abogando por solidaridades transnacionales o Grosfoguel (2013) por la existencia de *pluriversos* en una *transmodernidad*. Estas ideas teóricas son finalmente la meta que la academia, y particularmente la antropología deben proponerse en función de una *decolonialidad* sincera en las prácticas metodológicas que resulten como un derecho nuevo a la divergencia y a la *opacité* en la creación de epistemologías, entre ellas las etnográficas. Aquí un ejemplo es la proyección de este escrito en los parámetros de la universidad, que describe la performatividad colectiva como nuevo aporte a las metodologías de investigación en la antropología, unas que sean decoloniales y rebeldes, y paralelamente conecta las voces de luchas compartidas creando conocimientos. Al mismo tiempo, funcionan también las autoetnografías como herramientas de autorrepresentación y lenguaje de empoderamiento que a continuación se discute.

¹⁷“El criollo es una lengua subversiva cuyo propósito desde el principio no era simplemente comunicar, sino también ocultar sus significados, volviendo así la lengua del amo contra él. En este sentido, es una forma típica de opacidad” (Britton 1999: 25).

3.2. Autoetnografías

Las autoetnografías son enfoques metodológicos que se basan en las propias historias individuales de lxs etnógrafxs para comprender y analizar los contextos culturales y sociales en diferentes espacios en un marco temporal (Ellis et al. 2010: 9). Su intención es entender la experiencia personal como un camino para comprender la experiencia cultural (Ellis et al. 2010: 10). Al mismo tiempo, las autoetnografías no son simples reflejos de las propias experiencias para comprender una cuestión cultural, sino que también representan ciertas experiencias sociales que se repiten a nivel extra-personal. En otras palabras, las autoetnografías no son caprichos personales, sino, por el contrario, reflexiones sobre fenómenos sociales presentes reflejados en los casos concretos de lxs propixs etnógrafxs. Escribir o hacer una autoetnografía no es un trabajo fácil. No es una biografía. Tampoco es una etnografía usual. Es una mezcla homogénea de ambas; difícil de disolver y separar. Están entrelazadas y no muestran las diferencias exactas de una y otra.

Además, las autoetnografías permiten una reflexión única. Es una herramienta utilizada para el autoconocimiento (Ellis et al. 2010: 10). En este sentido, las autoetnografías han sido caminos apropiados para lxs etnógrafxs que representan la *otredad* antropológica clásica. A través del reconocimiento de esta *otredad* como interés de estudio, la autoetnografía emerge como una herramienta útil para el empoderamiento y el reencuentro con la propia voz (Ellis et al. 2010: 10). Esto sugiere entonces que las autoetnografías van más allá de los límites estrictos de la academia clásica, y apelan a una distribución del conocimiento científico a una audiencia más amplia, variada e inclusiva (Bochner 1997; Ellis 1995; Goodall 2006).

Si bien las autoetnografías proporcionan un marco y un espacio para el reconocimiento de la alteridad, también implican un aspecto decolonial. Escribir autoetnografías permite aclarar y reflexionar sobre las prácticas clásicas de recogida de datos en la antropología moderna, es decir, metodologías que están construidas en base a estructuras coloniales. En ese sentido, las autoetnografías son metodologías decoloniales. Se constituyen como herramientas especiales para profundizar en el

autoconocimiento y son utilizadas y defendidas dentro de la academia por académicxs marginalizadxs que han sido históricamente subalternizadxs (Ellis et al. 2010: 10). Surgen como una necesidad de resistir y responder a los órdenes coloniales aún presentes del mundo académico, en el que las relaciones entre investigadxs y académicxs están delimitadas por categorías coloniales de opresión, robo y explotación tanto física como epistémica (Ellis et al. 2010: 19).

Las autoetnografías tratan, por tanto, del entorno colectivo y de la experiencia propia al mismo tiempo, por ejemplo de ser indígena, ser *de color*, ser mujer, ser *cuir*, etc. (Ellis et al. 2010: 26). Estas narrativas colectivas sobre experiencias similares permiten reflexionar sobre las posiciones, ambigüedades o contradicciones entre lxs propixs compañerxs y también hacia lxs extrañxs. En este sentido, aquí también juega el concepto de *interseccionalidad* una función indispensable. Las autoetnografías son reflejos escritos de lo vivido de las diferentes intersecciones que las identidades de lxs que las producen y escriben, representan. Estas representaciones muchas veces están sujetas a violencias y discriminaciones que son discutidas y plasmadas en el marco de la autoetnografía finalmente como una herramienta en el proceso de liberación. No basta con ser *cuires*, sino también migrantes, negrxs, *de color* u otra cualquier intersección que aplique. La subalternización adscrita que las autoetnografías relatan en sus textos, es resultado de la vivencia marginal de muchas identidades que actúan conjuntamente. Por eso el entendimiento de estas debe estar acompañado del ángulo interseccional. Siguiendo a Nira Yuval-Davis (2015), el concepto de la *interseccionalidad* actúa como una herramienta depatriarcal y decolonial para analizar, estudiar y entender la inequidad social no solamente desde la posición de la clase, o desde el género, sino por el contrario como un acercamiento teórico mainstream global para analizar la inequidad y estratificación social. Particularmente, Yuval-Davis (2015) invita a pensar una *interseccionalidad situada*, en la cual se permita evaluar situaciones específicas de inequidad dejando a un lado la universalidad/homogenización de las opresiones, y, por el contrario, se toma en cuenta las experiencias particulares y personales en contextos específicos (Yuval-Davis 2015: 97).

En este hilo de ideas, las autoetnografías delimitan una posición específica de lxs investigadorxs al reflexionar sobre sus experiencias en contextos espaciales y temporales particulares. Así mismo, dentro de una metodología decolonial es importante posicionarse como investigadorxs. Al entrar en una investigación antropológica, la posición, la subjetividad y los privilegios de lxs antropólogxs cumplen una función cuando se analizan e interpretan las observaciones realizadas en el diario de campo. Esta posición de lxs investigadorxs se resume en una forma compleja de definir la identidad, por lo tanto, coexisten múltiples identidades al mismo tiempo, que varían dependiendo del contexto tanto temporal como espacial. Esto afecta a la producción del conocimiento. A esto se le llamaría conocimiento(s) situado(s) (Haraway 1988; Narayan 1993: 676) o identidades fronterizas (Mogstad & Tse 2018: 63). *“Knowledge, in this scheme, is not transcendental, but situated, negotiated, and part of an ongoing process”* (Narayan 1993: 682)¹⁸. Así mismo, las relaciones de poder influyen en esta producción de conocimiento en el campo de la investigación, determinadas ya sea por la clase, el género, la raza, el sexo, las raíces culturales, etc., y lógicamente sus respectivas y múltiples intersecciones (Haraway 1988: 579; Narayan 1993; Smith 2012; Mogstad & Tse 2018).

Otro aspecto decolonial que permiten las autoetnografías es el uso y la importancia del conocimiento producido para lxs propixs etnógrafxs. Al preguntarse ¿Con qué interés se produce el conocimiento y por qué se obtiene? ¿A quién le sirve? ¿Quién tendrá acceso a él y quién podrá beneficiarse de él?, las autoetnografías entonces facilitan cuestionar qué posición tendrían las personas investigadas si realizaran su propia investigación. En este caso, las autoetnografías reinvierten automáticamente las posiciones cuando se cuentan las historias etnográficas y los sujetos que han sido subalternizadxs a lo largo de la historia de la práctica etnográfica son ahora lxs investigadorxs (Smith 2012), lo que permite a lxs propixs autoetnógrafxs decidir la ética de minimizar las consecuencias negativas y, en cambio, priorizar y aportar beneficios, no sólo a ellxs, sino también a su contexto cultural y social (Tullis

¹⁸ “El conocimiento, en este esquema, no es trascendental, sino situado, negociado y parte de un proceso continuo”. (Narayan 1993: 682).

2013: 162). En contra de la idea de Spivak (1988) de la negación de hablar del subalterno, las autoetnografías permiten dentro de los marcos de una academia decolonial que este subalternx sea autorx propix y protagonista de su misma historia.

Pero las autoetnografías según Spry (2001) implican no solamente la necesidad de resistir a las estructuras hegemónicas de la academia occidental, sino que también estas resistencias comprometen las propias historias y experiencias como sujetos de investigación y por lo tanto su vulnerabilidad. Las autoetnografías van más allá del golpe de la posmodernidad, ya que no les basta con criticar las etnografías clásicas que han contribuido al pensamiento colonial, ni aquellas etnografías actuales que se autodeterminan como posmodernas y poscoloniales, y que siguen produciendo jerarquías entre antropólogxs del Norte Global y del Sur Global (Aravamudan 2012; Comaroff & Comaroff 2012; Mogstad & Tse 2018), sino que por el contrario proponen una *transmodernidad* en el sentido de Grosfoguel (2013), pues reflejan pluralidad de existencias y epistemologías que no solamente están en la representación de las periferias del Sur, sino que las traen a compartir y coexistir con el Norte.

3.3. Testimonios

Anzaldúa (2007) en su representación del feminismo chicano discute la hibrididad de identidades a la que están expuestas las mujeres mestizas chicanas en los espacios de la frontera de México con USA, y por consiguiente a las opresiones comunes tanto al nivel colonial, como el patriarcal. Anzaldúa (2007) propone que la frontera crea identidades híbridas no solamente territoriales sino sexuales, del lenguaje y así culturales; identidades que están en constante conflicto consigo mismas porque no pueden definirse categorialmente. En esa disparidad por tratar de conseguir una identidad nombrable a la que lxs mestizxs chicanxs están expuestxs, Anzaldúa (2007) plantea y ofrece pensar en una nueva *identidad mestiza*. Esa nueva *identidad mestiza* se encarga de aceptar las ambigüedades y contradicciones que en si lleva. Una *identidad mestiza* es un proceso híbrido entre mundos que conlleva aceptar la multiplicidad de identidades que interactúan al mismo tiempo. Al igual que la *interseccionalidad* y su

crítica al feminismo blanco, la *conciencia de una identidad mestiza* sugiere que es a través de la aceptación de la intrincación de una complejidad identitaria que no puede separarse una de la otra, es el comienzo de una lucha que tiene poderes de esperanza que actúan en contra de la violencia, guerra y violación (Anzaldúa 2007: 102). La *identidad mestiza* entonces es la representación ejemplificada de un proyecto decolonial que trata de romper con las dualidades coloniales entre hombres y mujeres, cultura y naturaleza, conocimiento y creencia, *blanco* y *de color*. La aceptación de una *conciencia mestiza* conlleva pensar en múltiples realidades y experiencias, múltiples epistemologías que son solidarias entre ellas y que tienen un poder emancipatorio. Como propone Mohanty (2003) en sus aportes sobre un feminismo sin fronteras, el reconocimiento de diferentes realidades en vía de una *decolonialidad* es uno que es solidario y transformativo a la vez.

La obra de Anzaldúa (2007) y sus aportes a los debates de la *decolonialidad*, no se quedan en los marcos teóricos, sino que están basados en el compartir de la experiencia personal dentro de contextos colectivos. Estas representaciones personales de opresión y así mismo de lucha reflejan la *colectividad mestiza* y su complejidad en identidades. Anzaldúa propone en encontrarse mutuamente en un terreno más amplio, que permita no solamente entender la historia mutua sino apoyarse unxs a otrxs (Anzaldúa 2007: 109).

Este legado chicano a la *decolonialidad* invita a reflexionar que “*Nothing happens in the “real” world unless it first happens in the images in our heads.*” (Anzaldúa 2007: 109)¹⁹. En este mismo hilo de ideas, la idea de tener una nueva *conciencia mestiza* como un proyecto solidario decolonial debe ser uno que sea real, que refleje una nueva forma de producir conocimiento. Aquí surgen los *testimonios* como un aporte más a las metodologías de investigación decolonial. Los *testimonios* al igual que las autoetnografías funcionan como una herramienta de empoderamiento. Se preocupan especialmente por comprender las subjetividades situadas (hooks 1982; 1994; Spelman

¹⁹ “Nada ocurre en el mundo ‘real’ a menos que primero ocurra en las imágenes en nuestras mentes.” (Anzaldúa 2007: 109)

1988; Crenshaw 1989; Collins 1998; Lugones 2014; Yuval-Davis 2015) en un marco de experiencias colectivas de opresión (Delgado-Bernal et al. 2012).

A través de los *testimonios* encontramos “...new approaches to understanding and addressing issues of inequity in the field of education” (Delgado-Bernal et al 2012: 363)²⁰. El uso de los *testimonios* actúa como puentes que conectan las experiencias de *otredad*; una alteridad marginalizada y violentada con las formas clásicas de la academia. Surgen como nuevas prácticas metodológicas decoloniales (Delgado-Bernal et al 2012: 364).

Además los *testimonios* según Chávez (2012) no sólo son creados en su mayoría por personas que han sido víctimas de la experiencia colonial directa y sus consecuencias, sino que se posicionan como metodologías en contra de esas estructuras de opresión. Los *testimonios*, como su propio nombre indica, se centran en diferentes subjetividades específicas situadas dentro de las experiencias colectivas. Desde lo particular, los *testimonios* buscan comprender una experiencia enmarcada en historias colectivas, ya sean políticas, sociales, culturales o históricas (Delgado-Bernal et al. 2012: 364). De esta manera, los diferentes *testimonios* se unen para crear un conocimiento y una representación colectiva, a través del cambio social y la solidaridad. Ellos pueden entenderse como un “...bridge that merges the brown bodies in our communities with academia” (Delgado-Bernal et al. 2012: 364)²¹, o como una forma de contar historias de marginación, opresión y violencia para ocupar un mundo académico. Esta metodología da espacios para contar voces, para reclamar autoridad, para hablar desde el mismo ser, para representarse y para redescubrir los mitos sobre una verdad legítima (Delgado-Bernal et al. 2012: 365).

Desde esta visión de poder representarse a sí mismo dentro del contexto académico, los *testimonios* se convierten también en aliados de otras historias y

²⁰ “...nuevos enfoques para comprender y abordar las cuestiones de inequidad en el campo de la educación.” (Delgado-Bernal et al. 2012: 363).

²¹ “...puente que une lxs cuerpxs morenos de nuestras comunidades con la academia” (Delgado-Bernal et al. 2012: 364).

experiencias de alteridad, es decir, de otros *testimonios*. De este modo, se crean estructuras de relaciones recíprocas entre investigadorxs y participantxs. Los *testimonios* implican directamente las relaciones de otros *testimonios*, haciendo invisible la línea entre investigadorx y participantx (como hacen las autoetnografías). Significan entonces ser investigadorx y participantx al mismo tiempo.

Los *testimonios* y las autoetnografías como metodologías rebeldes permiten contar historias de opresión y violencia como herramientas académicas. Estas abren la posibilidad decolonial de considerar lxs cuerpxs, las emociones, los silencios, los ruidos, etc. como saberes y conocimientos, con la intención de crear sensibilidad, conciencia crítica, solidaridad y compasión. Ambas sirven como herramienta pedagógica en la academia y fuera de ella. Los *testimonios* posibilitan que “*in listening to the story of one, we learn about the conditions of many.*” (Delgado-Bernal et al. 2012: 368)²². Así también lo hacen las autoetnografías en reflejar realidades particulares sobre contextos colectivos (Ellis et al. 2010).

3.4. La investigación acción participativa (IAP) y lo sentipensante

Al igual que *opacité* y el lenguaje *Calibánico*, las autoetnografías o los *testimonios*, la metodología IAP y su *sentipensar* hace parte de metodologías rebeldes que desbordan los límites académicos tradicionales en la antropología. Fals Borda (1997), sociólogo colombiano describe la investigación social como una que debe ser accionable y participativa a la vez. El concepto de la IAP es uno “*para ayudar a producir cambios radicales en la sociedad*” (Fals Borda 1997: 87). La idea de Fals Borda (1971; 1997; 2002) explora cómo la investigación académica no puede ser un capricho epistémico en los marcos de la *colonialidad*, sino una que debe interesarse por la acción transformadora y solidaria a partir de la participación común de lxs involucradxs. La producción del conocimiento social debe basarse en un entendimiento colectivo entre

²² “al escuchar la historia de uno, aprendemos sobre las condiciones de muchxs” (Delgado-Bernal et al. 2012: 368).

el pensamiento científico, las estructuras de poder y la contextualización cultural (Fals Borda 1997: 93). Este proceso debe tener como finalidad entender cuál es el sentido de la creación del conocimiento, para quién es y qué beneficios trae este (Fals Borda 1997: 93).

En este marco, Fals Borda (2002) no solamente discute la IAP como una visión nueva sobre la investigación, sino como una ciencia popular que debe preocuparse por la transformación social en los márgenes de la educación y la política. Sin embargo, las transformaciones solo son posibles teniendo en cuenta las bases sociales de donde provienen los datos empíricos, es decir las experiencias. Estas experiencias son constituciones complejas en donde el sentir, el pensar y el actuar deben ser coherentes y armonizar (Fals Borda 2002). Aquí Fals Borda (2002) propone el concepto de *sentipensar*. Esta idea nace durante el trabajo de campo realizado en la región del Atlántico colombiano, en donde Fals Borda (2002) escucha de la boca de un campesino la frase “*pensar con el corazón y sentir con la cabeza*”. Lo *sentipensante* quiere decir entonces que el pensamiento y la razón no van separados de las emociones, la espiritualidad o la afección. *Sentipensar* por el contrario trae al frente el valor que tienen las experiencias vividas personales y colectivas, los recuerdos y las memorias. *Sentipensar* es por lo tanto un reconocimiento a los conocimientos que han sido oprimidos, violentados y aniquilados históricamente desde la perspectiva colonial.

Fals Borda (2002) aborda el *sentipensante* comparándolo con la forma de ser de los campesinos riberieños en la zona donde hizo sus estudios etnográficos y la manera de sus actividades económicas. A estos les nombrará *hombre anfibio* (Fals Borda 2002). Un *hombre anfibio*, posteriormente *hombre hicotea*:

“...ha logrado adaptarse a la descomposición de su sociedad, ha superado ciertos peligros de este proceso, y ha transformado algunos de sus efectos. Allí sigue viviendo, luchando, sufriendo y gozando como antes, quizás ilusionado en un futuro mejor para él y para sus hijos. Esta esperanza también parece sostenerle.” (Fals Borda 2002: 28A).

El *hombre anfibio* o *hicotea*, es un *sentipensante* a la vez. Es un ser que busca en resistir y transformar a la vez por medio de *pensar con el corazón y sentir con la mente*. Ese ser *sentipensante anfibio* se mueve entre el agua y la tierra con la capacidad de respirar en esos diferentes hábitats. Es un ser que está expuesto a la hibridez constante de identidades, pero que ha aprendido de todos modos a ser resiliente a los cambios hegemónicos. En otras palabras, el ser *sentipensante* de Fals Borda (2002) puede parecerse al mismo proyecto Anzaldúano (2007) de la *conciencia de una nueva identidad mestiza* en tanto ambos admiten su capacidad de ser múltiples en un solx cuerpx y así tienen la posibilidad de resistir y transformar realidades propias como colectivas. En palabras de Rivera Cusicanqui (2010) puede ser también un *ch'ixi*, un ser resultado de una historicidad que es en sí la complejidad de contradicciones. Ese ser debe aceptar la impureza y la posibilidad de ser y no ser a la vez, es decir la lógica de un tercero (Rivera Cusicanqui 2010: 69), uno que no se mezcla pero se complementa a la vez y que puede navegar al igual que los anfibios entre mundos diferentes. Esto finalmente permite “*el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos*” (Rivera Cusicanqui 2010: 71).

La metodología *sentipensante* es entonces sin duda una decolonial. Ella se preocupa por entender los más mínimos detalles de lxs implicadxs en una investigación, sea cual sean estos. Pero el entendimiento de estos detalles va de la mano de la relación constante entre investigadx e investigadxr y por consiguiente se interesa por analizar los propósitos y sentidos de lo investigado. El resultado de esa producción de conocimiento debe llegar a ser una acción que sea participativa y solidaria. Esta acción en la interpretación de Moncayo (2009) tiene como interés principal cambios sociales radicales.

La IAP y así la metodología *sentipensante* deben cumplir con ciertas pautas metodológicas que permitan una transformación verdadera. En un contexto de investigación en donde las interacciones entre investigadx e investigadxr están marcadas por intereses unilaterales a primera vista, debe haber una autenticidad honesta. Aquí apunta Fals Borda (1997) que lxs investigadorxs en un campo deben hacerse cargo de su posición investigativa de una manera honesta y transparente, en

tanto se ocupen verdaderamente del compromiso que han dictado y no se camuflen o intenten aparentar pertenecer a la base social (Fals Borda 1997: 96). Aquí se recalca también que el proceso investigativo participativo debe ser uno anti-dogmático. Esto quiere decir que se debe estar abierto a las ideologías y pensamientos que se encuentren en el campo de investigación y no entrar en la predicación de dogmas que resulten a primera vista liberadores, pues de lo contrario: *“... puede ocurrir que se vaya produciendo una “ciencia para el pueblo”, entregada y concebida de arriba abajo e impuesta de manera paternalista, y no como un conocimiento genuino y ordenado del pueblo trabajador que éste pueda entender y controlar para defender sus propios intereses”* (Fals Borda 1978: 235; citado en Fals Borda 1997: 98).

En este hilo de ideas, la IAP también cumple una función educadora en forma de una devolución sistemática. Si el sentido final es abrir paso para procesos de cambio social radical, la investigación propia y así el investigador deben hacerse cargo de formar conciencia político-social a través de la propagación de conocimientos históricos de los mismos intereses del grupo. Este proceso debe ser ante todo uno inclusivo en el que los materiales culturales, sociales o históricos recogidos sean devueltos en diferentes marcos de comunicación que primeramente sean entendidos por el grupo investigado y finalmente sean útiles para una posible transformación (Fals Borda 1997: 100). La producción de conocimiento debe ser a la vez una que sea accesible a las diferentes audiencias interesadas y que su lenguaje sea uno que permita una *“cierta liberación político-económica de la producción científica y a una mayor efectividad en la difusión de las ideas”* (Fals Borda 1979; citado en Fals Borda 1997: 100). Los intereses de una investigación deben cuestionarse y discutirse en continua comunicación con los grupos investigados y en pro de que los propios investigadores sean autores mismos de sus historias y sean portadores de sus propias voces por medio de la divulgación de las metodologías investigativas (Fals Borda 1997: 101).

Al igual que Fals Borda (1997) recalca la importancia de una autenticidad honesta en el campo de investigación por parte de la persona investigadora, este rol debe ser claro para todos los involucrados. Por medio de la claridad en los roles y responsabilidades, es posible que haya una ganancia práctica sobre los conocimientos

producidos. Esto quiere decir, así como la persona investigadora cumple con una función específica en el campo, también lo hacen las personas de la base y aquellas que cumplen funciones específicas dentro ella. Estas funciones especiales son primordiales porque representan lo que Fals Borda (1997) llama como *intelectuales orgánicos*. Estos no son solamente primera fuente de conocimientos específicos que cumplen papeles y funciones claras, sino que la vez son intermediarios entre esos llamados *investigadorxs* y las bases en busca de promover “...observaciones a la aplicabilidad de la teoría en el contexto inmediato” (Fals Borda 1997: 103).

Los dos últimos aspectos metodológicos de una IAP y por lo tanto de una metodología *sentipensante* transformativa se refieren a la misión final de esta. En otras palabras la acción. Los procesos metodológicos deben concluir con una acción que esté basada en la reflexión constante de lo que se ha producido y cumpla con los pasos colaborativos, recíprocos, y participativos de la investigación. Es decir, se debe construir un ritmo de trabajo que articule los procesos de reflexión con la acción y viceversa (Fals Borda 1997: 104). Este ritmo de trabajo de una nueva ciencia requiere que sea modesta en su carácter del hacer (Fals Borda 1997). Específicamente, la antropología debe enmarcarse en un hacer modesto en la producción del conocimiento, uno que se accesible a un público más abierto, que tenga en cuenta las necesidades prácticas y sentido de lo que se estudia. Una nuevo hacer antropológico decolonial debe “incorporar a las gentes de base, como sujetos activos, pensantes y actuantes, en su propia investigación” (Fals Borda 1997: 105). En resumen, su metodología solo será decolonial si sus prácticas tienen el interés verdadero de transformación interna. Repitiendo las palabras de Rivera Cusicanqui no puede haber una teoría sobre la *decolonialidad* o un discurso sobre *decolonialidad* sin una práctica decolonial (Rivera Cusicanqui 2010: 62).

3.5. Implicaciones para la antropología

Tanto aprender *hablar como Calibán* o el derecho a la opacidad, las autoetnografías como los *testimonios* o una metodología IAP y lo *sentipensante*,

conforman un proyecto decolonial académico en la antropología que se interesa por discutir y proponer metodologías de investigación que descentralicen la voz tradicional universal por unas plurales que incluyan los márgenes y periferias epistémicas, den espacio y visibilidad a las historias oprimidas, ignoradas y silenciadas pero aún más desafíen los marcos centralizados de la producción del conocimiento en su propósito universitario por medio de la construcción de alianzas en base de la solidaridad y el reconocimiento pluriversal. En otras palabras, ellas buscan romper con una tradición y hacer parte de lo diferente; de la vanguardia alterna, apuestan por crear inestabilidad dentro de la estabilidad, de inconformidad dentro de la norma, de radicalidad dentro de lo correcto/incorrecto y de cambio en lo normal.

El camino a más metodologías decoloniales permitiría que las experiencias de la *otredad* demarcada por lo colonial puedan hablar por sí mismas sobre los marcos y métodos de la investigación académica; un posible conocimiento de “*otherness from within*” (Smith 2012: 8)²³. Esto implicaría y requeriría un “*researching back, writing back and talking back*” (Smith 2012: 8)²⁴, abriría las puertas a reescribir la historia que se ha contado desde la posición externa y dejaría que esos sujetos que han sido silenciadxs y subalternizadxs cuenten su propia historia. En este sentido, las metodologías decoloniales rebeldes tienen el poder de revivir el ser, su conocimiento, su experiencia y su voz, eliminados por el axioma del *ego conquiro* (Dussel 1994: 50; Maldonado-Torres 2007: 144).

Al mismo tiempo, emplear metodologías decoloniales rebeldes significa también hacer parte de un giro ontológico en la práctica antropológica. Un aspecto complementario que permite la aplicación de estas es la posibilidad de la reflexividad en la forma en cómo los datos se recogen y se ocupan en la producción de conocimiento antropológico. Según Holbraad y Pedersen (2017): “...*focus reflexively on the conditions of possibility of anthropological knowledge; but think of these conditions ultimately not*

²³ “alteridad desde dentro” (Smith 2012: 8).

²⁴ “investigar de vuelta, escribir de vuelta y hablar de vuelta” (Smith 2012: 8).

as social, cultural or political, but as ontological ones – which is to say, conditions pertaining to what things might be.” (Holbraad & Pedersen 2017: 10)²⁵.

Esto quiere decir que la producción del conocimiento antropológico dentro de un marco de metodologías decoloniales rebeldes también es una posibilidad para preguntarse profundamente de los hechos, realidades, visiones y cosmologías que investigamos, aún estos sean nuestros propios reflejos de nuestros mundos. Estas metodologías abren en la práctica de la reflexividad cuestionarnos sobre lxs propixs cuerpxs como actorxs de nuestras propias historias. Es decir, no basta solamente con analizar los aspectos de lo social, lo cultural, lo ambiental, lo político, etc., sino más allá de ver cómo las relaciones entre entes se complementan y se forman continuamente. *Hablando como Calibán* y la *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios* o la IAP y lo *sentipensante* son puertas del espacio del giro ontológico en la antropología pues el conocimiento que se produce a través de su aplicación es uno que está en movimiento, es inconstante, es modificable y es oportuno a las condiciones.

Los conocimientos sobre los contextos culturales y sociales que la antropología a través de la metodología etnográfica crea, no deben ser, ni son finalmente estáticos y definitivos, sino por el contrario dependientes de las interacciones que suceden en el tiempo y en el espacio. Así no solamente lo plantea el giro ontológico, entre tanto lxs cuerpxs con sus sensibilidades son parte de la creación de conocimiento, sino también las metodologías decoloniales rebeldes al ser productoras de epistemologías que sean contextualizadas y situadas (Haraway 1988; Narayan 1993). La aplicación de estas metodologías para la producción del conocimiento en la antropología es una que abre el horizonte perpetuamente en el entendimiento de las realidades, en vez de definirlo (Holbraad & Pedersen 2017: 11).

Otro aspecto que implica el uso de metodologías decoloniales rebeldes en la práctica etnográfica es el de la experimentación. La antropología siempre ha sido una que ha experimentado. La creación del conocimiento antropológico sigue siendo una

²⁵ “Centrarse reflexivamente en las condiciones de posibilidad del conocimiento antropológico; pero pensar estas condiciones no, en última instancia, como sociales, culturales o políticas, sino como ontológicas – es decir, condiciones que tienen que ver con lo que las cosas podrían ser.” (2017: 10).

que está definida por la incorporación del propio ser y su accionar en la realidad que está cultural y socialmente interesada, es decir una basada en lo empírico (Holbraad & Pedersen 2017: 19). Ahora bien, una antropología que sea descolonizada implica que la intervención de lxs antropólogxs en el estudio, sea el que sea, el mismo propio o uno ajeno, sea el reconocimiento de nuestrxs cuerpxs como agentes de creación y producción de conocimiento en relación con otrxs cuerpxs y mentes. Esta experimentación corporal y mental como base epistémica debe ser éticamente acordada y sostenible (Holbraad & Pedersen 2017: 19-20).

En este sentido, un posible camino a más metodologías decoloniales rebeldes para la antropología lo exploraré en el siguiente capítulo. Aquí, la performatividad colectiva como herramienta de resistencia colonial y como aporte en la producción de conocimiento no hegemónico en el campo de la antropología resulta como una influencia directa de los aportes que se han discutido anteriormente. Uno es el marco teórico de la *colonialidad* y sus diferentes debates; el otro es el marco práctico metódico de *hablando como Calibán* y *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios* y la IAP y lo *sentipensar*.

La performatividad colectiva es el resultado de la necesidad de buscar metodologías alternativas para la práctica antropológica que reconozcan realidades y mundos existentes diferentes, incorporen lxs cuerpxs y mentes como instrumentos y objetos de la investigación (Holbraad y Pedersen 2017: 19), desestabilicen los cánones hegemónicos coloniales de la academia pero finalmente transformen solidariamente tanto a lxs antropólogxs como a los partícipes y copropietarixs de sus historias.

“No necesitamos mitificar “al indio” para desenmascarar la decadencia de la oligarquía, ni mistificar a la mujer para ser feministas. Abrimos nuestra agudeza y nuestra capacidad crítica hoy más que nunca, en todos los sentidos: de arriba a abajo y de abajo a arriba, de derecha a izquierda y de izquierda a derecha, justo porque tenemos muchas esperanzas sembradas en las calles y porque estamos en muchas luchas al mismo tiempo, construyendo palabras y lenguajes.” (mujeres creando 2005:142)

4. *futuñeras*. La performatividad colectiva como aporte a las metodologías decoloniales rebeldes

En los capítulos anteriores se discutió la *colonialidad* y *decolonialidad* como un marco teórico y fundamental para entender metodologías de investigación, en particular en antropología, como parte de un proyecto práctico decolonial. La *colonialidad* y sus debates son el inicio de ideas que posibilitan pensar en nuevas formas de producir conocimiento en vía de una academia descolonizada. Pensar en estas requiere discutir sobre el traspaso de los límites impuestos por el rigor universitario. Esto no solamente provoca el mundo académico, sino mucho más importante posibilita compartir e intercambiar nuevas constelaciones de producción de conocimientos antes impensables, que pueden ser accedidas por un público más amplio. Unas metodologías decoloniales rebeldes son finalmente nuevos caminos reales de investigación que alguna vez fueron utópicos y que permiten crear resistencias tanto a nivel local como pluriversal.

El presente capítulo es un análisis conceptual de qué manera las metodologías decoloniales rebeldes descritas como lo son *hablando como Calibán* y la *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios*, la IAP Y lo *sentipensante* moldean y aportan a la performatividad colectiva como un camino metodológico adicional decolonial en la investigación antropológica y su producción del conocimiento. Este análisis está acompañado de un caso estudio sobre el trabajo del colectivo *futuñeras*, el cual ilustra cómo la performatividad colectiva puede ser un aporte metodológico para la antropología. Finalmente, es la intención en este capítulo y de este texto en discutir la necesidad de pensar y crear metodologías de investigación etnográfica que posibiliten la existencia de visiones y cosmologías que han sido silenciadas por la *colonialidad* en sus diferentes ámbitos, se reconozca la pluralidad de seres y saberes más allá de los estipulados por los márgenes tradicionales de la investigación y consigo mismo se puedan transformar y construir futuros solidarios para un nuevo pensar y hacer antropológico.

4.1. Colectivo *futuñeras*

Antes de empezar, me es importante mencionar que partes del siguiente texto están escritas en primera persona del plural debido a mi participación en el colectivo artístico de *futuñeras*. *futuñeras* fue un grupo artístico de migrantxs mayoritariamente de Abya Yala con la necesidad de ocupar los espacios públicos de Viena (y el mundo) y transformarlos en arte a través de sus capacidades colectivas, no solo como un entero, pero también reconociendo las personalidades y capacidades de cada unx (propias reflexiones 2022). En el 2019, un grupo de amigxs empezamos a tener un punto de encuentro en el arte, el compartir, el disfrute y las manifestaciones. En esos encuentros nos preguntamos: ¿Cómo hacer trabajo en colectividad a partir de esa comunidad que ya estaba? Esa pregunta nos acompañaba siempre que nos veíamos. No todxs venimos del mundo artístico, pero a través de la colectividad descubrimos nuestras formas creativas de crear y pensar el arte. Algunxs tenían más experiencia y facilidad de poner los pensamientos y los imaginarios de forma visual, y se han acercado al arte intuitivamente. Otrxs han practicado y estudiado ese arte desde la academia. El trabajo colectivo artístico es uno de traducción continua en que se fusiona una misma lengua (propias reflexiones 2021).

futuñeras nació de una mezcla de palabras de *futuro* y *ñeras* pensando en un grupo de jóvenes que pasa la mayoría del tiempo en las calles y quiere construir un futuro. En esa discusión nos preguntábamos qué nos unía más que la amistad y el pasar juntxs (propias reflexiones 2021). Sin duda, la unión que teníamos era una de que estaba definida por el mismo idioma que hablábamos, muchas veces un mismo origen regional, pero sobre todo la experiencia de marginalización presente en nuestras identidades. Esas historias de origen colonial nos han marcado en nuestras memorias, nuestrxs cuerpxs y nuestros géneros. Esta historia y sus continuas consecuencias han delimitado las formas estructurales de poder en las que personas nos relacionamos entre grupos, países y por ende continentes; una historia construida desde la visión europea dominante que ha influido entonces en cómo se definen los sistemas políticos, socioculturales y económicos alrededor del globo (Wallerstein 1984). Esta cuestión nos hacía debatir no solamente en entender los fenómenos que pasábamos colectivamente, sino también

reconociendo nuestras experiencias individuales. Esos debates fueron plasmados de diferentes maneras en proyectos performáticos en diferentes espacios públicos de Viena.

4.2. Metas y principios

En el interés de comprender nuestras experiencias colectivas, pensamos y entendimos que cada *unx* de *nostrxs* resistía a sistemas similares de opresión y discriminación. Así creímos y nos retamos a construir luchas de resistencia colectiva a través del hacer performático. Esto significó encontrarnos en un punto medio donde entendamos esa lucha de resistencia común aceptando que cada *unx* pasa por diferentes instancias y momentos. La subjetividad es siempre diferente y está en relación con lo que somos y de dónde viene cada *unx*. Cuando construimos comunidad sabemos que no somos *purxs*. Si bien el grupo es migrante, no *todxs* somos *migrantxs* de Abya Yala, y quienes sí venimos del continente también venimos de contextos diferentes. Ahí era importante hacerse las preguntas: ¿Cómo hacer unidad en la multiplicidad? ¿Cómo poner en conjunto nuestras individualidades en una sociedad que no nos enseña a trabajar en equipos heterogéneos y en forma horizontal? El poder pensar en la colectividad a través de nuestras experiencias similares y con la meta común de establecer espacios decoloniales era un proyecto y a la vez un reto. Por medio de estas preguntas se fue construyendo una identidad colectiva mediante el hacer. Nuestro principio fue partir de ciertos acuerdos políticos, primeramente uno decolonial, que iban marcando y definiendo el propósito de cada proyecto que planeábamos. En ese camino nos encontramos con obstáculos, con discusiones y con acuerdos. En este sentido, no fue una partida con una meta final clara, sino un proceso del hacer que se fue consolidando poco a poco (propias reflexiones 2022).

4.3. Métodos

El trabajo de *futuñeras* es un ejemplo de cómo transformar experiencias individuales y colectivas de marginalización y opresión en expresiones de resistencia por medio de la performatividad. En este sentido, es importante definir qué significa

performatividad y cómo esta puede enmarcarse en un contexto decolonial. El performance es “... *the creation, presentation or affirmation of an identity (real or assumed) through action.*” (Clammer 2015: 2160)²⁶. Por medio del performance podemos sentir nuestras identidades, y lidiar con aquellas que han sido asumidas e impuestas. Ya sea por nuestros movimientos, olores, sonidos, apariencias, gestos y cuerpxs, el performance también contiene un valor de transformación, no solamente propio sino también externo. Citando la idea de Fischer-Lichte sobre su “*Ästhetik des Performativen*” (2004) o estética de lo performativo, la performatividad y el acto performativo son un hecho de mutua actuación, es decir entre el público y lxs performantxs. Fischer-Lichte (2004) sostiene que el performance tiene un poder de *autopoietische feedback-Schleife* o un *retorno de autopoiesis*, en el que el acto performático en si es determinado por la interacción entre lxs que están performando y lxs que están espectando. De esta manera, el performance funciona como un diálogo que no puede ser repetido pues depende de las interacciones que suceden, y de esta forma afectan a sus participantes. En otras palabras: “*Jeder bestimmt sie mit und lässt sich zugleich von ihr bestimmen, ohne dass ein einzelner volle Verfügungsgewalt über sie hätte.*” (Fischer-Lichte 2004: 268)²⁷.

El performance es un proceso relacional que está determinado por la interacción en el momento de dos partes. Esta interacción se basa en diferentes niveles de la persona expectante y la performante, es decir existe además de una coexistencia y presencia física, una que alude a los sentimientos, los pensamientos y las emociones. Y es precisamente su sentido espontáneo y particular en donde se crea conocimiento único. Al igual que en una investigación etnográfica por medio de la observación participativa, por medio del performance como metodología de investigación se perciben solamente momentos que están determinados en un espacio y un tiempo únicos. Estos momentos están delineados por las interacciones entre lxs performantxs es decir lxs antropólogxs y sus participantes en el campo. Por esto, las percepciones

²⁶ “... la creación, presentación o afirmación de una identidad (real o asumida) a través de la acción.” (Clammer 2015: 2160).

²⁷ “Cada uno la determina y, al mismo tiempo, se deja determinar por ella, sin que ningún individuo tenga un control total sobre ella.” (Fischer-Lichte 2004: 268).

vividas y plasmadas tanto en las etnografías como en los performances son finalmente inter-subjetivas, es decir que se conforman por el *yo* ser y pensar y la *otredad* en su ser y su pensar, influyéndose mutuamente (Jones 1998; Holbraad & Pedersen 2017).

En los estudios performáticos Amelia Jones (1998) afirma que las relaciones que se establecen en los performances entre las personas que lo hacen activamente y sus participantes son intersubjetivas y recrean una proximidad en vez de una distancia. Esta interacción es la que da sentido al performance (Jones 1998). Al mismo tiempo, esto implica que la división entre el *yo* y el *otrx* colapse y por lo tanto el *otrx* se incorpore conscientemente en el *yo* (King et al. 1999: 247). En el contexto del giro ontológico en antropología, así también sucede con la denominada reflexividad afirmada por Holbraad y Pedersen (2017). Aquí se cuestiona cómo los conocimientos que los estudios antropológicos tradicionales han tratado de transmitir sobre lo cultural o lo social han olvidado las realidades de las interacciones en el campo y cómo nuestrxs cuerpxs actúan como agentes de creación y producción de conocimiento en relación con otrxs cuerpxs y mentes (Holbraad & Pedersen 2017: 19).

futuñeras y su trabajo performático funcionan como un vehículo de sensibilidades y emociones entre cuerpxs performáticxs y expectantes que nos permite comprender nuestras experiencias colectivas de opresión y a la vez actúa como un poder imaginativo de transformación, tanto propio como para el público. El trabajo performático colectivo funciona como el reconocimiento de la diversidad de saberes y experiencias que vivimos en una *transtemporalidad* cambiante. Es decir, estas son situadas y dependientes de un tiempo y un espacio. Así actuamos en plasmar esa diversidad de sentidos y tiempos en representaciones colectivas transformadoras.

En un sentido decolonial, el arte, específicamente la actividad performática es también un reconocimiento emocional a la incorporación y apropiación del pasado en el vivir actuar (Sagües 2000: 215). Esta funciona entonces como una herramienta de empoderamiento y liberación al contar y plasmar las luchas de opresión, el sufrimiento o el dolor. Peter Weiss en su obra “*Die Ästhetik des Widerstands*” (1975-1981) propone entender que el arte (el performance) puede ser un recurso para superar cualquier

contradicción y como un testigo del tiempo. Así, el trabajo de *futuñeras* es un camino que recorremos reconectando el pasado colectivo con el presente como un testigo de las experiencias vividas para poder entenderlas y de cierto modo superarlas.

La acción performática de *futuñeras* es una que usa las calles y los espacios públicos en función de acceder a públicos diversos y marginalizados. Siguiendo a María Galindo (2005) y su grandiosa inspiración por el trabajo de *mujeres creando*, en la calle sucede “*la construcción tenaz de identidades variadas y flexibles, de voces múltiples y complejas imposibles de uniformizar y menos aún de disciplinar*” (mujeres creando 2005: 200). En ese mismo hilo de pensamientos, en la calle surgen a (re)vivir nuestras identidades múltiples, complejas, disparejas, contradictorias pero existentes. En la calle sale a caminar esa *conciencia de una nueva mestiza* Anzaldúana (2007), ese *ch’ixi* de Rivera Cusicanqui (2010) o ese *hombre hicotea* de Fals Borda (2002).

Al mismo tiempo, el trabajo de *futuñeras* representa lo que ya Augusto Boal teorizó en “*La Estética del Oprimido*” (2012), en tanto la performatividad es un acto político. Lo que *futuñeras* produce con el uso de los performances son transformaciones sociales en forma de diálogos entre performantxs y espectadorxs. Estos reflejan las realidades de opresión que vivimos (Sanctum 2016: 96). La interacción performática que ocurre en las calles es una que debe ser emancipadora a la vez, es decir no busca solamente plasmar las realidades de opresión sino que invita a liberar a aquellxs que hacen parte de ella. El legado de Boal (2012) es finalmente usar el teatro, en otras palabras la performatividad como un instrumento emancipador (Fabelo Corzo & López Troncoso 2016: 14). Y esta es la función finalmente de usar la performatividad colectiva como metodología rebelde decolonial en la práctica antropológica. Es una de no solamente de representar las luchas de las periferias, sino como una herramienta de empoderamiento; colectivo y personal.

4.4. Una visión para una antropología decolonial rebelde

A lo largo de haber navegado diferentes espacios como colectivo hemos crecido y formado una visión conjunta de qué propósitos nos unen en nuestro hacer comunitario y activista, y a la vez performático. ¿Qué significa entonces hacer prácticas colectivas performáticas en *futuñeras* como formas de descolonizar lxs cuerpxs y los espacios públicos, entre ellos la academia y la antropología como metodología de investigación?

Desde una perspectiva metodológica, *futuñeras* crea nuevas formas de resistencia a través de acciones de empoderamiento con el uso de los performances como respuesta a las experiencias de marginalización, violencia y discriminación que experimentamos como sujetos colonizados. Esta aproximación metodológica opera a través de tres dimensiones interconectadas: primero, la utilización del cuerpx como sitio de producción de conocimiento antropológico, donde las experiencias vividas se convierten en datos etnográficos válidos; segundo, la ocupación de espacios públicos como laboratorios de investigación social donde se pueden observar y analizar las dinámicas de poder colonial; y tercero, la creación de procesos de investigación-acción participativa donde las comunidades marginalizadas no son objeto de estudio sino co-investigadoras activas.

Esta interactúa como una metodología de entendimiento y análisis interseccional, comunitario y también global y local que desafía los marcos epistemológicos tradicionales de la antropología. Las prácticas performáticas ejercen el papel de vehículos metodológicos en donde se transportan vivencias individuales y colectivas que conducen a un proceso de entendimiento y finalmente sanación tanto propia como conjunta, teniendo en cuenta los caminos personales biográficos de nosotrxs como investigadorxs-activistas y lxs receptorxs-colaboradorxs. Por ello su aspecto interseccional como herramienta de investigación antropológica.

El proceso metodológico opera específicamente a través de la creación de lo que podríamos llamar entonces *etnografías performáticas*, donde la acción del performance se convierte simultáneamente en método de recolección de datos, es decir observando las reacciones del público, documentando las interacciones sociales, y registrando

transformaciones del espacio. A la vez, es un proceso de análisis en donde se interpretan significados sociales a través del acto performativo mismo y finalmente es una forma de devolución comunitaria que comparte resultados de investigación de manera accesible y transformadora para las comunidades involucradas.

Esto al mismo tiempo se enmarca en un contexto trans-local, es decir que existe un contexto específico geográfico, físico y temporal que permite el análisis antropológico situado. La acción performática y su función contienen un efecto transcendental pues las historias particulares repercuten en sus diferentes orígenes y también los futuros de cada una que hace parte de ellas.

Por medio de los actos performáticos no solamente se dan oportunidades inmediatas para reflexionar personalmente sobre las propias experiencias como material etnográfico, sino construimos y tejemos comunidad como proceso metodológico, y a la misma vez producimos nuevas metodologías y conocimientos que desafían las formas coloniales de hacer antropología. Este enfoque permite la emergencia de lo que Fals Borda (1971; 1997) denominó *ciencia popular*, donde las comunidades desarrollan sus propias herramientas de investigación y análisis social.

Por otra parte, la acción performática en colectividad representa una forma específica de metodología rebelde antropológica en la urgencia de mostrar como lo ha hecho *futuñeras*, la creación de contenidos dentro de las asimetrías universitarias, académicas e institucionales, con la intención de provocar y desestabilizar el episteme propuesto y asentado por una mayoría dominadora colonial. Este posicionamiento metodológico opera a través de la creación de narrativas etnográficas rebeldes que documentan y analizan realidades sociales invisibilizadas por la academia tradicional, utilizando el performance como herramienta tanto de investigación como de representación de resultados.

Las intervenciones de *futuñeras* en espacios públicos urbanos funcionan como ejemplos de investigación etnográfica, donde cada performance constituye una situación social que permite observar las interacciones de los pasantes ante la ocupación decolonial del espacio público, invita a pensar en los mecanismos de

resistencia y aceptación de discursos alternativos, se pregunta por las formas en que el performance puede modificar dinámicas sociales establecidas y fomenta los procesos de construcción de comunidad en contextos urbanos multiculturales.

El trabajo de *futuñeras* irrita la academia con esta cantidad de disparidades metodológicas, a veces no elocuentes, bien *cuir, de color*, radical, salido de la norma, en distintas expresiones, colectiva o individualmente, como forma de investigación antropológica rebelde. Esa es la radicalidad académica que tiene las fronteras de este texto para la atención e intención de un título universitario, pero también para desarrollar otros pensamientos metodológicos ahí afuera, y ahí adentro como contribución a una antropología decolonial. La metodología rebelde que proponemos a través de la performatividad colectiva responde también a las críticas de Smith (2012) sobre la investigación antropológica tradicional. Se deben proponer cambios en los procesos de investigación que benefician directamente a las comunidades estudiadas a través de la creación de espacios de sanación, empoderamiento y construcción de redes de apoyo mutuo.

Estos pensamientos metodológicos que tantxs ya han provocado y me han provocado a mí, definitivamente promueven la EMERGENCIA, la necesidad de siguiendo pasos más fuertes de cambios que no se queden en la utopía histórica, en los recintos dominantes universitarios o en los pasillos de lxs académicxs anticoloniales. Estos deben construir realidades palpables de investigación antropológica aplicada; realidades como la de *futuñeras* o la misma mía con el texto aquí presente.

En este hilo de ideas, el siguiente apartado se encarga de analizar a partir de las metodologías propuestas en el capítulo anterior de *hablando como Calibán y opacité*, las autoetnografías, los *testimonios*, la IAP y lo *sentipensante* cómo los performances o la acción performática colectiva, en este caso el trabajo de *futuñeras* es un aporte adicional a las metodologías decoloniales rebeldes para la investigación antropológica. Antes de esto, es importante esclarecer los procesos de construcción de conocimiento en *futuñeras*.

4.5. Procesos de construcción de conocimiento en *futuñeras*

El performance colectivo no solamente ejerce su papel como una fuente de producción de conocimiento a través de la colectividad, el hacer, el compartir, el sentir, sino también a través de procesos específicos de discusión y toma de decisiones que constituyen en sí mismos metodologías de investigación participativa.

En *futuñeras*, los procesos de creación comienzan con círculos de palabra donde cada integrante comparte experiencias personales relacionadas con la temática a abordar (colonialidad, migración, identidad, etc.). Estas sesiones funcionan como recolección de datos narrativos y análisis colectivo simultáneo. Posteriormente, se desarrollan procesos de traducción corporal donde las narrativas se transforman en movimientos, sonidos y elementos visuales a través de improvisaciones guiadas. Finalmente, se toman decisiones colectivas sobre la estructura final del performance utilizando el principio del consenso.

Este proceso metodológico asegura que el conocimiento producido sea verdaderamente colectivo y que refleje las experiencias y análisis propias y ajenas. Al igual que otras metodologías decoloniales, la acción performática tiene un rol sanador y transformador tanto para quienes participan en el proceso de investigación como para las comunidades que interactúan con los resultados.

4.6. *Hablando como Calibán, opacité* y el performance colectivo

El lenguaje como arma transformadora resulta como un aporte más dentro de las metodologías decoloniales rebeldes. Las ideas de Espinosa-Miñoso (2006; 2018) proponen que el lenguaje académico puede ser un arma de doble filo. Si bien el lenguaje es la forma colonial de expresión en los marcos de la universidad y por ende en la consolidación del conocimiento científico, este puede ser también la misma arma que degollé su estructura opresora colonial.

Espinosa-Miñoso (2018) describe cómo puede aprender el ser históricamente oprimido el lenguaje colonial para transformar su intención final desde adentro. Aquí usa el personaje de *Calibán* para ilustrar el pensamiento. Al igual que el performance colectivo como nueva metodología decolonial, el lenguaje *Calibánico* se transforma en un nuevo marco de pensamiento en donde los significados y la forma literaria provocan a la cotidianidad académica y abren espacios para (re)escribir el mundo.

4.6.1. Subversión epistémica compartida

Tanto *hablando como Calibán* como la performatividad permiten establecer nuevas realidades de sentir y existir y por ende producir conocimiento. Unas en el ámbito textual, otras en el ámbito performático. Si bien *hablando como Calibán* es reapropiarse de lo colonial para desafiar los cánones mismos, con el fin de cambiar el rumbo, el arte colectivo lo hace por medio de cuestionar la tradicionalidad metodológica y propone otros marcos alternos de producción epistémica.

En el marco de la *decolonialidad*, la subversión de la episteme y lógica colonial y la inclusión de la pluralidad de sentires y conocimientos ancestrales son un común denominador tanto de *hablar como Calibán* como del performance colectivo. Ambos no solamente exponen la urgente necesidad de dar espacios a epistemes subyugados al margen por la corriente colonial, sino que los traen a los ojos, oídos y/o manos en el centro de su trabajo.

4.6.2. El derecho a la *opacidad* en el performance

Glissant (1989) en el lenguaje académico expresa el término de *opacité* como una estrategia de resistencia de derecho a la *opacidad*, es decir lo confuso, lo turbio, lo oscuro. Aquí funciona la *opacidad* como ese derecho a no ser entendido, a una confusión maestra para dominar al dominador. Una revolución lingüística en lo académico no basta con teorizar sobre las historias de resistencia o pensar en nuevos conceptos, sino por el contrario modificar el lenguaje académico en tanto la complejidad de su fabricación cognitiva sea desbordada por un público amplio, diverso y participativo.

Una verdadera transformación aquí implicaría que se descentralicen las epistemes y su forma, y haya otras que sean del margen, de la periferia, *cuir*, *de color*, negras, trans, indígenas, etc. En este mismo sentido, el trabajo de *futuñeras* desborda las márgenes estipuladas en la academia no solamente por evocar mensajes directos que discuten temas decoloniales, sino al transmitir emociones y conocimientos por diferentes sentidos. *futuñeras* es la reencarnación corporal de la *opacité* de Glissant (1989) porque explora diferentes espacios multisensoriales y también multiepecies siguiendo a Haraway (2016) que han sido abandonados por una elite académica.

El derecho a no ser entendido es el mismo derecho a la complejidad de identidades que suceden y se conforman cuando *futuñeras* hace su arte en las calles. Por medio del uso performático lxs espectadorxs hacen parte activa e influyen la historia que se presenta, perciben e interactúan desde diferentes sentidos sensoriales con lxs performantxs en un *retorno de autopoiesis* según Fischer-Lichte (2004), en donde lo experimentado es irrepetible y único.

Por medio de estos procesos, al igual que el derecho a la *opacité* se crean espacios en donde es posible pensar y a la vez dejar existir nuevas realidades y percepciones del mundo. Ellas reconocen el pasado oprimido para un futuro prometedor.

4.7. Las autoetnografías y el performance colectivo

Al igual que las autoetnografías, el performance colectivo representa individualidades y experiencias personales que se enmarcan en contextos sociales, políticos, culturales, económicos o ambientales. Sin embargo, es importante distinguir entre diferentes modalidades de trabajo autoetnográfico. Existe una variante de autoetnografía que funciona primariamente como herramienta de reflexión sobre datos etnográficos, facilitando el reconocimiento y consideración del propio sesgo en la recolección y análisis de datos. Esta modalidad se diferencia sustancialmente de las autoetnografías en un sentido decolonial. Estas expresan las voces y sentimientos particulares con la intención de comprender contextos más amplios y desafiar estructuras de poder (Ellis et al. 2010).

Las autoetnografías decoloniales y la performatividad colectiva funcionan como herramientas de autoconocimiento y análisis social, pues tanto las autoetnografías como el hacer performático colectivo examinan lo personal para entender lo colectivo. Específicamente, la actividad performática comunitaria se interesa por las individualidades de cada integrante, al igual que las autoetnografías representan las historias vividas de lxs que las hacen. Sin embargo, estas cumplen una función del entendimiento de identidades colectivas.

futuñeras por ejemplo reúne las experiencias individuales de cada persona para comprender los marcos de marginalización y discriminación a los que estamos sometidos colectivamente. Esto permite reflexionar sobre nuestras similitudes pero también nuestras diferencias, es decir las múltiples identidades que somos y representamos desde un aspecto interseccional. Al igual, lo hacen las autoetnografías decoloniales al preguntarse por las contradicciones, las posiciones y las ambigüedades que se tiene al reflexionar sobre sí mismx (Ellis et al. 2010). Estas contradicciones usualmente se limitan a los marcos específicos del tiempo y el espacio en que suceden y por ende su representación ya sea la de la autoetnografía como la artística. Especialmente, la performática simboliza procesos irrepetibles y únicos.

4.7.1. Potencialidades transformativas compartidas

Las autoetnografías decoloniales y el performance colectivo pueden ejercer un poder transformativo y de empoderamiento cuando están específicamente diseñadas para desafiar estructuras coloniales de poder. Ambas son usadas como utensilios de habla y lucha por aquellxs que han sido históricamente silenciadx en el ámbito de la academia y la producción de conocimiento en general, pero requieren enfoques específicos para cumplir esta función efectivamente.

Las autoetnografías pueden invitar a pensar la necesidad de indagar y preguntarse por la *colonialidad* que es omnipresente en la academia, y proponen espacios (no) institucionalizados para romper con esos marcos, en tanto se cuestionan los roles tradicionales en el campo de investigación entre investigadx e investigadrx (Ellis et al. 2010). Así lo hace también *futuñeras* por medio del performance en tanto crea

espacios diversos en donde se constituyen y asientan procesos de reflexión, sanación y empoderamiento sobre los pasados similares y sus efectos y causas.

Por medio de estos procesos de reflexión sobre la *colonialidad*, entre tantos otros temas, se proyectan nuevos horizontes de transformación social que buscan específicamente la construcción de sociedades más justas, equitativas y plurales, donde se reconozcan y valoren las epistemologías y formas de vida que han sido marginalizadas por el proyecto moderno/colonial. El performance como ayuda al entendimiento personal y comunitario opera a través de la creación de espacios de experimentación con formas alternativas de relacionarse, conocer y existir.

4.7.2. Diferencias metodológicas fundamentales

Una gran diferencia que presentan ambas metodologías es su proceso en la producción de conocimiento. Si bien ambas usan la representación individual para entender la colectividad y así como uso de empoderamiento, la autoetnografía también puede convertirse en una introspección personal que se procesa en la producción de conocimiento individual, corriendo el riesgo de reproducir lógicas individualistas del neoliberalismo académico.

Por el contrario, el performance colectivo, como su mismo propio nombre lo indica, si bien parte de la aceptación de las individualidades se transforma en un proceso de creación en conjunto, en donde el resultado final es la participación de cada integrante y su producto es compartido. En una autoetnografía funcionan el propio ser y las propias identidades en pro de representaciones de experiencias colectivas que pueden terminar re-centrando al investigador individual. En la otra, el propio ser es transformado a un *nosotrxs*, teniendo en cuenta sus individualidades, creando colectivamente conocimientos y espacios de lucha y resistencia.

Sin embargo, existe un potencial importante en la articulación de autoetnografías con la performatividad colectiva. La autoetnografía puede funcionar como metodología de reflexión personal que posteriormente se comparte y transforma en performance colectivo, creando así un puente entre análisis individual y acción comunitaria. Esta articulación permite llevar reflexiones personales sobre *colonialidad* hacia espacios

públicos, invitando a otras personas a reflexionar y activarse contra estructuras coloniales de poder.

4.8. Los *testimonios* y el performance colectivo

En el marco contextual chicano, el término de *testimonios* ha surgido como una metodología de investigación en los estudios sociales, sobre todo en la educación y la pedagogía. Este concepto propone comprender realidades colectivas por medio de las experiencias individuales. Los *testimonios* son narraciones personales de experiencias que están enmarcadas dentro de las identidades comunes de lxs que los cuentan. Desde un acercamiento individual se sugiere crear conocimiento y representaciones colectivas que dentro del ámbito académico también abra espacios a lxs cuerpxs históricamente colonializados.

Al igual que los procesos de creación en la performatividad desde el hacer juntxs, los *testimonios* posibilitan contar historias de opresión y marginalización desde las similitudes compartidas. Estas funcionan como una construcción compartida en forma de diálogo que conectan las identidades e historias. El trabajo de *futuñeras* es el resultado conjunto de identidades individuales que comparten historicidades similares pero que se procesan colectivamente a través de la traducción corporal y performática.

Así puede ser el performance colectivo una forma final de reunir diferentes *testimonios*, una comunicación horizontal de diferentes vivencias dentro de la comunalidad de la *colonialidad* presente. Por lo tanto, se puede a través de los *testimonios*, pero también desde el trabajo de *futuñeras* o la performatividad en colectividad entender las condiciones de muchxs, por medio de las historias de pocxs (Delgado-Bernal et al. 2012).

4.8.1. Metodologías rebeldes compartidas

Los *testimonios* como el arte colectivo son metodologías rebeldes que expresan sentires y saberes extraídos de las realidades académicas tradicionales, pues representan aquellxs que han sido productos de la experiencia colonial, y que por tanto el *ego conquiro*. Dussel (1994) ha tratado de extirparlo en la *colonialidad del ser* y

consecuentemente su *saber*. Ahora ese ser conquistado, puede abrirse el espacio para existir y crear conocimiento en las mismas palabras del *conquiro* pues usa la herramienta de la academia para destruirla, o transformarla desde adentro.

El arte performático y los *testimonios* son fuentes de visibilidad a la otredad maltratada. Una la demuestra de forma corporal entre tanto son lxs cuerpxs lxs que expresan los saberes creando conocimiento recíproco entre lxs que *embodied* la historia y lxs que la perciben. La otra, cuenta historias por medio de la voz y la escritura creando una catarsis comunal. Esta se encarga de reconocer el pasado colonial, actúa sensiblemente solidaria y crea conciencia crítica (Delgado-Bernal et al. 2012).

4.8.2. Diferencias en lenguajes metodológicos

Aunque el lenguaje de los *testimonios* es diferente al del performance colectivo, su intención y proceso de creación comparten elementos fundamentales. Ambos parten de las identidades oprimidas para construir diálogos ya sean visuales, auditivos o multisensoriales juntos. La construcción del conocimiento en ambas es compartida y en un proceso de acuerdos mutuos que privilegian consensos contruidos desde abajo.

A diferencia de las autoetnografías, que parten de la singularidad de la experiencia propia para representar fenómenos más amplios, la performatividad colectiva y los *testimonios* son resultados conjuntos. Estas metodologías decoloniales rebeldes responden a una crítica emergente a la *colonialidad* de la institucionalidad académica y resultan como nuevas narrativas de resistencia que intentan transformar los procesos coloniales de producir y plasmar conocimiento nuevo y nos invitan a imaginar y recuperar la memoria colectiva oprimida que ha sido desafiada al olvido por las estructuras de poder.

4.9. La IAP, lo *sentipensante* y el performance colectivo

El trabajo de Fals Borda (1997) sugiere el concepto metodológico de la IAP como un nuevo camino para la investigación social. La IAP ofrece un nuevo modelo metodológico que sea consciente de las posiciones, las responsabilidades y las implicaciones en el campo. Por medio de esta reflexión constante, se puede producir

conocimiento científico que finalmente tenga un sentido transformador y solidario (Fals Borda 1997).

La metodología de la IAP y la visión *Fals Bordana* de la investigación social deben conllevar a una transformación positiva o acción para los grupos o personas que son parte del estudio. Esta aproximación constituye una base fundamental de los enfoques decoloniales, como han desarrollado Smith en “*Decolonizing Methodologies*” (2012) y Chilisa en “*Indigenous Research Methodologies*” (2012), donde la relación entre investigadrx e investigadx debe ser una recíproca, de mutua ayuda y comprensión que beneficie directamente a las comunidades involucradas. Chilisa (2012) afirma: “*This involves identifying and inviting community members to participate in the research, forming partnerships with all stakeholders, bringing about full participation of community members in defining research questions, and also planning the research design and data collection methods.*” (Chilisa 2012: 228)²⁸.

La relación entre investigadrx e investigadx debe articular los procesos de investigación de tal forma que se produzca un beneficio concreto y tangible para todxs. En este sentido la IAP es una visión que incluye las periferias y sus epistemes en el centro del proceso investigativo y por ende en la construcción del conocimiento como sujetos activos y no como objetos de estudio.

4.9.1. Metodología rebelde aplicada: De la IAP al performance colectivo

De esta misma forma, el performance en colectividad funciona como proceso conjunto de transformación social específica y medible. El trabajo y aporte de *futuñeras* a la *decolonialidad* es la intención de transformar las realidades de lxs que hacemos parte de la acción performática en un proceso de sanación documentable, pero al mismo tiempo al público que está presente y co-actúa. Por medio de este, el público se

²⁸ „Esto implica identificar e invitar a miembros de la comunidad a participar en la investigación, formar alianzas con todas las partes interesadas, lograr la participación plena de los miembros de la comunidad en la definición de las preguntas de investigación, y también planificar el diseño de la investigación y los métodos de recolección de datos.” (Chilisa 2012: 228).

vuelve parte indispensable del performance y es partícipe de su resultado sufriendo una catarsis colectiva que produce conocimiento compartido.

Particularmente el ejemplo de *futuñeras*, reconoce a las periferias que participan como espectadoras de las acciones performáticas y las hace parte del trabajo de investigación como co-investigadoras. Sin ellas y sin su reconocimiento no existe ningún proceso decolonial válido ni conocimiento producido legítimamente.

4.9.2. Lo *sentipensante* como marco epistemológico

En este hilo de ideas, la IAP resulta como un marco metodológico amplio para entender y producir nuevas ciencias sociales, como lo sería también el performance colectivo. La IAP se ha nutrido también de la idea de lo *sentipensante* y el *hombre hícotea*. El concepto de *sentipensante* nace en los estudios etnográficos de Fals Borda (2002) en el Caribe colombiano en donde el conocimiento no es solamente un producto entero de la razón, sino por el contrario la mezcla de lo pensado y lo sentido.

Lo *sentipensante* es el reconocimiento a la intrínseca relación de las emociones con lo razonable y el cuerpo, es donde el conocimiento no puede ser desprendido de las experiencias de afección (Fals Borda 2002). Esto representa sin duda un desafío a los márgenes tradicionales científicos en la producción del conocimiento, específicamente el social y el antropológico.

Aquí lo *sentipensante* trae a relevancia que las epistemologías dominantes han olvidado otras formas de existir y pensar, y el *ego conquiro* les ha quitado el derecho a ser. Lo *sentipensante* como la performatividad en colectivo y el trabajo de *futuñeras* plantean la reivindicación de conocimientos y saberes que han sido subalternizados no solamente en discutir su existencia sino en ponerla en práctica a través de metodologías concretas de investigación.

4.9.3. El ser *anfibio sentipensante* en *futuñeras*

Lo *sentipensante* es también dentro del concepto de Fals Borda (2002) un *hombre anfibio*. Este término se refiere a las personas riverseñas que salen a pescar y

pasan el tiempo entre el agua y la tierra (Fals Borda 2002). La complejidad de lo *sentipensante* como conocimiento está representada por las identidades ambiguas del *ser anfibio*, uno que está en un vaivén de circunstancias y momentos.

Pero estas ambigüedades en las identidades son las mismas a las que estamos en *futuñeras* no solamente por nuestras identidades traídas o importadas sino más aún por las construidas tanto fuera como dentro del hacer artístico. El *ser anfibio sentipensante* está representado por nuestro ser y nuestra acción performática.

Al ser *de color, cuir, negrxs*, divergentes, trans, pero también migrantes latinxs, no solamente encarnamos las dicotomías y disparidades que nuestrxs cuerpxs y mentes transportan, sino que lo hacemos cuando ponemos estas mismas inconsistencias en nuestro trabajo artístico como metodología de investigación. El performance como herramienta de trabajar nuestras identidades alteradas resulta en una liberadora, que al igual que Fals Borda (2002) relata sobre los *seres anfibios o hicotea* seguimos “*viviendo, luchando, sufriendo y gozando como antes, quizás ilusionado en un futuro mejor.... Esta esperanza también parece sostenerle.*”(Fals Borda 2002: 28A).

El performance colectivo resulta así en un proceso sanador y transformador que sostiene en el sentido más amplio, nuestras identidades que han sido vulneradas por la colonialidad. Estas identidades anfibias, dicotómicas, *ch'ixi*, *sentipensantes* y/o mestizas luchan por encontrar su posición en un mundo, en donde su existencia es atormentada y amenazada cada vez más, pero donde también emergen formas innovadoras de resistencia.



Ilustración 1 futurígena

Ejemplo 1: *futurígena*. Columbusplatz, 12 de octubre de 2020

Descripción del performance: como acto de protesta y metodología de investigación-acción participativa, se organizó para el llamado día de la conquista de Cristóbal Colón, el 12 de octubre de 1492, una congregación en la plaza de Colombo (*Columbusplatz* 1100) en el distrito diez de Viena. La elección de este espacio específico constituyó una decisión metodológica al utilizar un lugar nombrado en honor al colonizador como acto de resignificación espacial decolonial.

futuñeras presentó el performance *futurígena* que se desarrolló alrededor de una hora en donde convergieron 10 participantes activos y aproximadamente 100 personas expectantes. La acción se estructuró en cuatro fases. La primera parte significó una ocupación ritual del espacio. Las personas participantes llegaron vestidas con elementos que mezclaban textiles tradicionales latinoamericanos con intervenciones contemporáneas urbanas. Se formó un círculo en el centro de la plaza, marcando territorialmente el espacio de investigación. Por medio de esta acción se pudo observar inicialmente las reacciones de las personas presente ante la presencia de cuerpxs racializadxs ocupando un espacio público de manera no convencional.

Posteriormente, el performance invocaba movimientos corporales acompañados de música. Se utilizaron tambores, guitarras, cascabeles y voces en lenguas originarias y español para crear un paisaje sonoro que contrastara deliberadamente con el ambiente urbano europeo. Lxs cuerpxs se movían en danzas que combinaban movimientos ancestrales con gestos urbanos contemporáneos. Durante esta fase se documentaron las formas en que el sonido modificaba la dinámica del espacio público y atraía o repelía diferentes tipos de las personas que pasaban. En la última parte de la acción performática se abrió un espacio de diálogo donde participantes y personas expectantes compartieron reflexiones sobre colonialismo, migración y resistencia. Al mismo tiempo, se realizó una acción simbólica de plantación de semillas en macetas, que luego fueron distribuidas entre participantes como compromiso de continuidad del proceso decolonial.

Análisis: por medio del performance ocupamos el espacio europeo, y en especial el de esta plaza con este nombre tan problemático, para mostrar la presencia y la importancia de aquellas personas que resistieron tanto a la historia, como también al presente y la colonialidad global. Este proceso de ocupación se asimila a lo que Michel de Certeau (2007) llama tácticas de resistencia espacial, es decir el uso del espacio público como acto de re-simbolizar la pertenencia. Ahora se trataba de reestablecer los espacios coloniales a espacios de lucha de pueblos originarios como proceso de investigación-acción participativa que documenta y produce simultáneamente transformación social según Fals Borda (1997).

Como parte de esta intervención performática, nos encargamos con la pieza *futurígena* de enviar un mensaje decolonial e interseccional a la percepción de los espacios y acciones coloniales presentes en nuestro día. *futurígena* siguiendo la idea principal de *futuñeras*, resulta de la combinación de las palabras futuro e indígena y juega con la intención de rescatar las prácticas y saberes de nuestrxs antepasadx y ponerlos en la construcción de un futuro para todxs a través de metodologías de investigación participativa. En este sentido, no solamente se trata de mostrar y honrar los conocimientos diversos de los pueblos originarios, pero más que todo de ponerlos en práctica en la construcción de una sociedad más incluyente, tolerante, abierta, consciente y diversa a través de procesos colaborativos.

Este ejemplo como metodología decolonial rebelde se conecta también con la propuesta de Rivera Cusicanqui en “*Sociología de la imagen*” (2015) donde las acciones performáticas en la sinergia de los diferentes sentidos funcionan como textos culturales que pueden ser percibidos antropológicamente para comprender dinámicas sociales complejas. El performance permite acceder a conocimientos que no emergen en entrevistas tradicionales u observaciones participativas convencionales. Rivera Cusicanqui (2015) afirma: “*La descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales.*” (Rivera Cusicanqui 2015: 23).

Se trata de involucrar prácticas y epistemes marginados a lo largo de la colonialidad presente e integrarlos a nuestra realidad investigativa con la intención de descolonizar nuestrxs cuerpxs, mentes y accionares metodológicos. Se trata sin duda de un quehacer radical en palabras de Leticia Sabsay (2016), pero también de una metodología de investigación social que produce conocimiento científico válido.



Ilustración 2 pájaras

Ejemplo 2: pájaras. Yppenplatz, 15 de mayo de 2021

Descripción del performance: la intervención *pájaras* se realizó en Yppenplatz, Brunnenmarkt, distrito 16 de Viena, el 15 de mayo de 2021. El mercado de Brunnenmarkt, conocido por su diversidad cultural y como espacio de intercambio comercial de comunidades migrantes, fue seleccionado estratégicamente como tarima para explorar las intersecciones entre colonialidad humana y no-humana.

El performance duró 20 minutos y tuvo la participación de 5 personas performantxs y alrededor de 80 a 120 personas espectadorxs.

Los participantes se vistieron con elementos que evocaban aves migratorias como telas en movimiento, plumas, máscaras con picos estilizados, y elementos sonoros que imitaban cantos de pájaros. Aquí funcionaba el performance como un proceso de etnográfico donde lxs investigadorxs y a la vez las personas performantxs adoptaban corporalmente la perspectiva de seres no-humanos para acceder a formas alternativas de conocimiento. Las personas que pasaban por el espacio interactuaban con las personas performantxs y dialogaban sobre lo que apreciaban.

El performance invoca a pensar sobre la destrucción de los espacios naturales de las aves. Aquí se veía también cómo una de las personas performantxs hacia el papel del impacto colonial, es decir la construcción colonial sobre la naturaleza y su violencia. Esto invitó a las personas presentes a reflexionar sobre el hábitat, el desplazamiento y la supervivencia tanto humana como no-humana. El performance concluyó con la muerte de las aves mostrando el impacto devastador del colonialismo y la continua colonialidad.

Análisis: así mismo, nuestro interés metodológico de entender las estructuras de opresión y las resistencias contra éstas desde una perspectiva antropológica decolonial también incluye nuestra responsabilidad epistemológica de comprender que éstas se extienden a todxs los seres no humanos, y que la naturaleza como ser también ha sido

víctima de la experiencia colonial y su poder destructivo, requiriendo metodologías de investigación que puedan capturar las realidades multiespecie.

En *pájaras* reflexionamos metodológicamente sobre esta situación de explotación y exterminio europeo dominante en seres no humanos. Siguiendo a Haraway con su concepto de *tentacular thinking* (2016), *Pájaras* utiliza el performance como herramienta de investigación que permite acceder a perspectivas no-humanas, es decir también dentro del giro ontológico en antropología de la importancia de conexiones multiespecies.

En este hilo de pensamientos, también es importante discutir en el marco de la *colonialidad* el concepto de *colonialidad de la naturaleza*. Hablar entonces de una *colonialidad* de la naturaleza en concreto es la apropiación de la *otredad* del entorno o el ambiente como un objeto de la cultura, de su dominio y de su abuso. Nuestro performance *Pájaras* opera como metodología de investigación que documenta y experimenta con formas de descolonizar estas relaciones de apropiación a través de las conexiones y *embodiments* sensoriales de las multiespecies. Esto quiere decir que con el uso del performance se pretende comprender la realidad de otrxs seres.

La construcción del conocimiento moderno de tipo universal y objetivo, representado bajo los preceptos del mundo de la ciencia, se apropia de esos otros *no-conocimientos* sobre el entorno en favor de sus propios beneficios. Mientras exista el paralelismo entre un conocimiento individual, protegido bajo el sistema moderno como propiedad intelectual y un conocimiento ajeno, no moderno y libre, se seguirá manteniendo la imposición de un llamado Norte Global y su poder sobre el conocimiento del otro llamado Sur Global.

Hoy en día la justificación científica acerca de los retos que supone un mundo capitalista creciente y sus impactos en el entorno y digamos entonces en la *naturaleza*, son también plenamente una continuación colonial de las formas certeras de tratar los problemas desde las visiones universales. Esto sin duda abarca y por supuesto que respalda los discursos contemporáneos en las naciones del Norte Global aquellxs

defensores del medio ambiente dentro de las políticas ecológicas, los conceptos del desarrollo sostenible, etc. Como afirman Adolfo Albán y José Rosero (2016):

“La mercantilización de la naturaleza y su consecuente colonización está mediada por la producción de conocimientos que en los ámbitos industriales y en muchos casos académicos, se está haciendo de ésta, dejando por fuera maneras otras de proceder, actuar, vivir y estar de comunidades que han construido formas diferenciadas de la racionalidad occidental eurocéntrica. La colonialidad de la naturaleza, tal vez va más allá de la colonización de ésta, deberá entenderse como la manera en que se construyen discursos hegemónicos y excluyentes con respecto a quienes tienen el derecho de conocerla y explotarla, de protegerla y resguardarla.” (Albán & Rosero 2016: 30).

Este performance constituye una crítica metodológica a esa *colonialidad de la naturaleza* presente en el día a día, que se invisibiliza dentro del modernismo y el desarrollo. A la vez que hacemos eco a ser conscientes sobre esos seres que han sido alterados y marginalizados, nos confrontamos en colectividad a nuestras mismas identidades similares maltratadas a través de procesos de investigación-acción que documentan estas intersecciones entre opresión humana y no-humana.



Ilustración 3 Parade
Wien im Fluss

Ejemplo 3: Parade de Wien im Fluss. Wienfluss, 26 de junio de 2021

Descripción del performance: la *Parade de Wien im Fluss* se realizó el 26 de junio de 2021 a lo largo del río de Viena. Esta intervención fue concebida como procesos de sanación comunitaria y celebración de identidades subalternizadas en espacios públicos urbanos. El performance se desarrolló como una procesión de 2 horas. Participaron 15 personas performantxs y cerca de 200 personas como público.

La acción comenzó con una ceremonia realizando ofrendas florales y compartieron testimonios sobre experiencias de migración y transformación identitaria. Esta fase funcionó como recolección de datos narrativos sobre procesos de resiliencia comunitaria. Después, el grupo se fue desplazando al lado del río utilizando carros alegóricos contruidos con materiales reciclados. Las personas que performaban estaban vestidas con diferentes máscaras simbolizando las diversidades culturales.

Durante el recorrido se realizaron paradas programadas donde se crearon espacios circulares para que transeúntes compartieran reflexiones sobre migración, identidad y resistencia. Estas paradas estaban acompañadas por diferentes eventos performáticos incluyendo poesía y música. Finalmente, la parade concluyó con una celebración comunitaria donde se compartieron alimentos tradicionales latinoamericanos y se realizaron intercambios de contacto para continuidad de redes comunitarias, y se realizó un altar en conmemoración a lxs antepasadxs.

Análisis: nuestra intención metodológica desde *futuñeras* de investigar y performar, es nuestra experiencia de ser migrantx, esa misma experiencia de violencia y explotación que nos permite estar *embodied* en la otredad como posición epistemológica válida para la investigación antropológica. Nuestro accionar artístico corporal y mental como metodología de investigación para la antropología no solo quiere quedarse en la performatividad de esas adversidades violentadas, vulneradas, sexualizadas, erotizadas y exotizadas, sino por el contrario celebrar nuestras

identidades *subalternadas* en palabras de Spivak (1988) como agente curador y como metodología de sanación comunitaria que produce conocimiento científico válido.

Con esta *parade* en el *Wienfluss* nace el festejar de nuestros seres, nuestras ocupaciones y nuestras existencias colectivas y también personales como forma de investigación-acción participativa que documenta procesos de resistencia y construcción de comunidad. Es así como en esta acción nos celebramos a nosotrxs mismxs, a nuestras energías de resistir y luchar y dar espacios para pensar y sentir que podemos contribuir a mejores condiciones para todxs, utilizando metodologías que Fals Borda (2002) denominaría *investigación sentipensante*.

Aquí recreamos lo *sentipensante* como una forma de construir epistemologías que reconozcan nuestros conocimientos y nuestros sentires como datos científicos válidos en la investigación antropológica. La *parade* funciona como un vehículo donde se pueden documentar en tiempo real los procesos de construcción identitaria, formación de comunidades transnacionales, y emergencia de solidaridades interseccionales.

Finalmente, las creaciones *sentipensantes* colectivas concluyen en un proceso de sanación personal y colectiva que constituye tanto objetivo como metodología de investigación, en donde no solamente nos conocemos a nosotros mismxs y nuestros límites, sino los del conjunto.



Ilustración 4 The Last Inventory

Ejemplo 4: *The Last Inventory*. Viktor-Adler-Platz, 17 de septiembre 2022

Descripción del performance: *The Last Inventory* se realizó el 17 de septiembre de 2022 en el marco de la *Wienwoche*. Este performance recuenta los imaginarios de colapso ecológico y construcción de futuros alternativos. El performance se desarrolló como un recorrido con etapas por la calle *Favoritenstraße* hasta llegar a la plaza de mercado *Viktor-Adler-Markt*. La intervención duró una hora y participaron 8 personas como actantes y cerca de 150 personas que espectaban la acción performática a lo largo de todo el recorrido.

El espacio se transformó en un paisaje postapocalíptico utilizando plantas marchitas, objetos de consumo descartados, y elementos que evocaban devastación ambiental. La historia comienza con la entrada del *rey tóxico*, en donde este camina un recorrido a lo largo de la calle pasando por etapas en donde otros personajes iban siendo encadenados a él. El *rey tóxico* controlaba la última planta productora de oxígeno, mientras que las otras personas representaban las poblaciones en crisis. Esta secuencia permitió documentar dinámicas de poder, distribución de recursos, y emergencia de resistencias en contextos de escasez. Aquí estaban representadas la post-naturaleza, las manos campesinas, las aguas y ríos y los saberes ancestrales. Al terminar el recorrido, en donde todas las formas de crisis estaban siendo encadenadas y controladas por el *rey tóxico*, se llegó a la última cena. Aquí se hizo una simulación sobre la última cena en donde la post-naturaleza finalmente acaba con los males y dominó al *rey tóxico* como representante del capitalismo ardiente.

Análisis: esta es sin duda una de las intervenciones más significativas porque reúne no solamente la complejidad de su expresión performática, sino también su historia como proceso de investigación antropológica. En *futuñeras* creemos en la necesidad metodológica de hacer nuestras prácticas performáticas en el espacio público como forma a contribuir a transformaciones sociales concretas. Esta necesidad no solamente se identifica con las periferias geográficas de dónde venimos y experimentamos sino

también con las periferias epistemológicas a dónde queremos ir. En este caso una visión antropológica descolonizada.

Usar las calles como campo de investigación, es darle importancia a los símbolos de romper con estructuras de poder que perduran y a la vez marcan las jerarquías impuestas en el eurocentrismo mayoritario. Con *The Last Inventory* pretendíamos no solamente llegar a esas periferias espaciales en un sentido de *walking* como metodología antropológica, sino también contar historias que permitan pensar y repensar las cotidianidades en un sistema mundo capitalista por medio del performance como una estrategia de *retorno de autopoiesis*, en donde lo experimentado es la construcción mutua de performantxs y expectantxs, y lo vivido produce una catarsis colectiva que funciona como proceso de investigación-acción (Fischer-Lichte 2004).

A través de esta ventana performativa como metodología de investigación que nos permite transmitir mensajes que pongan a pensar a la gente a través de dar acceso a diferentes herramientas, como artísticas en nuestro caso, pero también investigativas. Es también lo que proponía antes acerca de no solo un empoderamiento para nosotrxs mismxs como alienadx de una mayoría dominante violenta, sino ahí afuera, como forma de investigación antropológica que trasciende los límites académicos tradicionales.

Es también importante mencionar en un sentido de una transformación ontológica en la antropología de poder pensar metodológicamente al abrir voces y plataformas no solamente a las periferias humanas de las que hacemos parte, sino a esas periferias que no pueden literalmente hablar, literalmente escribir o literalmente pronunciarse en términos humanos. Esas periferias no humanoides que necesitan de la atención urgente antropológica y que cada día nos recuerdan que no estamos solxs en estos espacios donde habitamos, sino que son omnipresentes a nuestras realidades como investigadorxs. Por eso la importancia de una etnografía de multiespecies que reconozca la particularidad y conexiones entre seres de un campo (Haraway 2016).

Este performance hace un recorrido metodológico por el agua, la naturaleza, las manos trabajadoras de campesinxs, los ríos y mares, como muestra de un capitalismo y modernismo irreparable y sin vuelta atrás, pero también como documentación etnográfica de las capacidades de resistencia y regeneración tanto humanas como no-humanas.

Al mismo tiempo, este performance invita a reflexionarse a sí mismx sobre los propios comportamientos y las causas, y al riesgo que tiene ya la propia vida en una sociedad post-humana, funcionando como proceso de investigación-acción donde lxs participantes se convierten en co-investigadorxs de sus propias realidades y posibilidades de transformación. La naturaleza nos muestra que ella es resiliente aún con el daño y los cambios que se le hacen. *The Last Inventory* muestra una sociedad nueva en donde la naturaleza vence las codicias de los humanos, pero también documenta etnográficamente las capacidades humanas de imaginar y construir relaciones más equilibradas con el mundo no-humano.

5. Obstáculos y límites

Al igual que la acción performática colectiva es un significativo aporte a las metodologías decoloniales, este tiene sus obstáculos y límites específicos que deben ser reconocidos en su aplicación como herramienta de investigación antropológica.

Un aspecto importante al que se enfrenta el performance en colectividad, pero también en general las metodologías decoloniales discutidas, es la aceptación en los discursos académicos dominantes. Aunque los planteamientos sobre la *colonialidad* y por tanto *decolonialidad* toman cada vez más relevancia en los espacios de la universidad, y consigo los debates sobre las metodologías decoloniales, ellas están expuestas a las estructuras tradicionales que todavía ejercen poder y constancia en la institucionalidad de la academia.

Aquí entonces se ve reflejado como existe un juego de sobrevivencia y lucha de unos sobre otros. La acción performática y las metodologías decoloniales todavía son minoría en los marcos académicos de la antropología y de las ciencias sociales. Estos deberían tener como meta no necesariamente lo mainstream, sino la transformación de las estructuras académicas para que puedan albergar diversidad de enfoques metodológicos, pues existe una necesidad viva de transformar y descolonizar no solamente las narrativas coloniales dentro de la academia y su producción de conocimiento, sino también en la influencia que podrían tener estas en la realidad y día a día de las políticas públicas y sociales.

5.1. Limitaciones del contexto específico

Siguiendo este pensamiento, el performance como nueva metodología decolonial rebelde también enfrenta como las otras metodologías el desafío de su origen particular y contextualizado. Al nacer como una herramienta adicional para el autoconocimiento a raíz de las experiencias de marginalización y de las cicatrices coloniales, el performance como metodología en la recolección de datos y producción de conocimientos se desarrolla desde un grupo y contexto específico.

Como *hablando como Calibán* y *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios* y la IAP y lo *sentipensante*, este surge no solamente como una estrategia para entender la *colonialidad* dentro de las instituciones y los mecanismos en los que el conocimiento es producido y aceptado, sino también en la necesidad de entender las propias identidades confrontadas en los márgenes académicos. Sin embargo, esta especificidad no debe entenderse como limitación sino como fortaleza metodológica, ya que permite la emergencia de conocimientos situados y multiespecies que pueden dialogar con otros contextos sin pretender universalidad.

El arte performático sirve para evaluar la *colonialidad* presente con las propias experiencias de exclusión y al mismo tiempo para el reconocimiento de las identidades. Es desde el contexto de la otredad alternada y su experiencia de marginalidad en el hacer académico que nacen los pensamientos sobre el origen de los procesos y se buscan alternativas para crear espacios a nuevos *existires* y sus epistemologías.

5.2. Potencialidades de transferibilidad metodológica

No obstante, la especificidad contextual del arte colectivo no impide su transferibilidad a otros contextos y comunidades. Como las autoetnografías y los *testimonios*, el performance colectivo pretende finalmente crear conocimiento a partir de la experiencia ya sea particular o colectiva de opresión y resultar como un proceso para la lucha y sanación. Así mismo, *hablando como Calibán* y el derecho a la *opacité* funcionan como una herramienta de resistencia en el lenguaje. Y finalmente la IAP y lo *sentipensante* reconsideran los marcos metodológicos de las ciencias sociales con la intención de proponer sentidos eficaces a la investigación social, su interés y rol en las transformaciones sociales.

La metodología del performance como herramienta de investigación en la antropología puede ser adaptada y aplicada por diferentes comunidades y contextos, manteniendo sus principios fundamentales de participación horizontal, producción colectiva de conocimiento, integración de cuerpo-mente-emoción, y orientación hacia la transformación social.

5.3. Desafíos de documentación y sistematización

Otro límite importante del performance colectivo como metodología radica en los desafíos de documentación y sistematización del conocimiento producido. A diferencia de metodologías tradicionales que producen textos escritos como resultado principal, la acción performática colectiva genera conocimientos multisensoriales, corporales y experienciales que requieren formas innovadoras de registro y análisis.

Esto plantea preguntas metodológicas sobre cómo documentar adecuadamente procesos performáticos, cómo analizar datos corporales y emocionales, y cómo presentar resultados de investigación que mantengan la integralidad de la experiencia colectiva sin reducirla a texto académico tradicional.

5.4. Retos de validación académica

Así mismo, el arte performático como herramienta metodológica enfrenta desafíos específicos de validación dentro de las estructuras académicas tradicionales que privilegian formas escritas de conocimiento y metodologías tradicionales. La evaluación de la calidad científica del conocimiento producido a través del arte colectivo requiere criterios alternativos que valoren la transformación comunitaria, la sanación colectiva, y la construcción de redes de apoyo mutuo como indicadores de rigor metodológico.

6. Palabras finales

El trabajo de *futuñeras* y así el hacer performático en colectividad, como *hablando como Calibán* y *opacité*, las autoetnografías y los *testimonios* pero también la IAP, lo *sentipensante* y lo *hicoteano* son propuestas decoloniales en el hacer académico antropológico que en primera mano discuten los órdenes coloniales impuestos en la creación y producción de epistemologías, los desafían y revalorizan el sentido académico en tanto se abren las puertas a nuevas formas de existir, ser, pensar y sentir.

Por otra parte, el atrevimiento a hablar, escribir y vivir esas nuevas metodologías, a las que las he nombrado rebeldes, pues se saltan de su margen tradicional, resulta en un proceso de transformación y sanación personal y colectiva. Concretamente respondiendo a la primera pregunta que plantea este trabajo de por qué necesita la antropología nuevas metodologías rebeldes, es pertinente afirmar que nuevos aportes metodológicos decoloniales son el único camino y avance para un nuevo hacer antropológico que proponga indagar sobre las técnicas y efectos actuales que siguen enjaulados en los ejes coloniales de la academia. Los cambios no deben ser únicamente en la teorización sobre los efectos de la *colonialidad*, sino en la vivencia misma de la ciencia y la antropología. Por eso, el performance colectivo resulta como un aporte más a las prácticas de recoger datos, estar en el campo de acción y por ende en la construcción del conocimiento. Estas nuevas prácticas deben ser abiertas, horizontales, compartidas, solidarias, consientes y *transmodernas* que unan unxs con otrxs, y no se queden en las paredes rectangulares de los edificios y espacios de la universidad, sino que por el contrario busquen las periferias, las multiespecies, las pluralidades y los rincones que han querido olvidar, pero que aún resisten a su exterminación.

En este sentido, la performatividad colectiva desde una mirada decolonial es la creación, la presentación y la afirmación de identidades a través de la acción corporal formando un proceso relacional en la interacción entre performantxs y espectadorxs. Esta interacción es un *retorno de autopoiesis* según Fischer-Lichte (2004), donde el diálogo corporal de las diferentes partes involucradas conforma el significado del

performance. El *retorno de autopoiesis* crea entonces un conocimiento situado y específico.

Respondiendo a la segunda pregunta de este texto, el trabajo performático colectivo como metodología decolonial rebelde en la práctica antropológica actúa en la sinergia del uso del cuerpo como centro de la producción del conocimiento, la creación de procesos de investigación-acción participativa comunitaria y la apropiación de espacios públicos como las calles como campo de investigación. La acción performática colectiva en el ejemplo de *futuñeras* construye el conocimiento para la investigación social en base a procesos horizontales de diálogo y entendimiento, en el cual emergen diferentes narrativas relacionadas a las *colonialidades*, nuestras historias migrantes, *cuir*, y *de color*, que representan nuestras identidades cambiantes y que a la vez funcionan como análisis colectivo de experiencias compartidas. Estos procesos de reflexión se plasman en movimientos, sonidos y diferentes elementos multisensoriales.

La performatividad colectiva para la antropología es una articulación metodológica decolonial que resulta del interés de pensar más metodologías para la investigación social, específicamente la etnográfica. No es solamente el uso de la práctica performática misma que resulta como un camino decolonial más, sino el interés de entender teórica y metodológicamente su potencial para la investigación antropológica. Así, el performance colectivo es el resultado también de un análisis sobre planteamientos decoloniales como *hablando como Calibán* y *opacité*, las autoetnografías, los *testimonios* y la IAP y lo *sentipensante*. La acción performática colectiva al igual que *hablando como Calibán* son subversiones epistémicas compartidas que proponen comprender y establecer nuevas realidades de existir, pensar y sentir. Así también ocurre en el derecho a la *opacidad* de Glissant (1997) en donde nos permitimos resistir a lo mainstream por medio de incluir las complejidades y realidades multiespecies y multisensoriales.

En este hilo de ideas, la performatividad colectiva también comparte con las autoetnografías y los *testimonios* de examinar lo particular para entender lo colectivo. Sin embargo, el performance colectivo dentro del ámbito decolonial aspira por

transformar el *yo* por el *nosotrxs* por medio de la creación conjunta. Así también se asimila a los *testimonios* en donde se intenta comprender realidades similares por medio de la construcción compartida de diálogos conectando historias de opresión y violencia sobre la *colonialidad*.

Finalmente, la acción performática colectiva es un reconocimiento metodológico a la relación inseparable entre emoción, cuerpo y razón, como lo es propuesto en la idea del *ser anfibio sentipensante* de Fals Borda (2002). Las identidades que convergen en el performance están en un movimiento constante de adaptación y cambio, creando ambigüedades epistémicas que deben ser tomadas en cuenta para una investigación decolonial etnográfica.

Los performances colectivos en la investigación antropológica tienen dos aspectos significativos que deben ser discutidos. Un primer aspecto es el impacto de transformación positiva por medio de un proceso de autoconocimiento y análisis interseccional que resulta como una herramienta de empoderamiento ante la experiencia colonial y que actúa como sanación individual y colectiva. En este proceso se producen finalmente etnografías performáticas como método de trabajo de campo antropológico en la interacción entre performantxs y espectadorxs recolectando no solamente datos sino actuando a la vez como procesos analíticos de eventos sociales. De esta manera también se crean diálogos decoloniales horizontales en donde confluyen redes de apoyo, entendimiento mutuo, construcción comunitaria y compartición de conocimientos transformadores y asequibles.

Un segundo aspecto es sin duda las limitaciones y desafíos a los que se enfrenta pensar y usar la performatividad en la práctica de la antropología. Por un lado siguen existiendo resistencias coloniales dentro de la academia a la aceptación de metodologías y epistemologías nuevas que marquen un rumbo verdaderamente decolonial. Por eso es importante también pensar en nuevos cánones de aceptación científica y abrir paso a diferentes marcos de investigación etnográfica. Por otro lado, el uso performático colectivo sigue siendo uno que debe ser contextualizado en su aspecto decolonial y particularidad al tratar las experiencias de marginalización y violencia.

Aunque es posible aplicar la performatividad a otros contextos sociales y culturales como herramienta metodológica, es importante reflexionar sobre sus orígenes, principios y sentido para la etnografía. Así mismo, es importante discutir los desafíos epistemológicos y metodológicos que significa al trabajar con conocimientos multisensoriales, multiespecies y corporales.

El performance colectivo de *futuñeras* constituye una metodología rebelde decolonial que se preocupa por descolonizar las formas tradicionales de producir conocimiento antropológico, democratizar los procesos de investigación posicionando a las personas espectadoras como parte indispensable en la construcción del conocimiento, transformar espacios públicos como campos de investigación e integrar al cuerpo, la mente y las emociones como fuentes legítimas de conocimiento científico. Esto finalmente resulta en procesos de sanación y empoderamiento comunitario.

Si se siguen explorando estas vías para una antropología profundamente decolonial, y de los discursos se pasa al hacer de acciones concretas, se pueden verdaderamente construir pluralidades de existencias y conocimientos legítimos. El performance colectivo es un desafío tanto para las quienes las aplican, como para las que las receptan. El desafío se ha afrontado desde el mismo comienzo de la *colonialidad*, y por tanto su significado para la antropología. Este desafío es presente, latente y no pretende bajar la guardia. Se necesita una nueva antropología ahora e inmediata que se preocupe sinceramente de entender los efectos mortales de su hacer colonial y busque alternativas como lo son la performatividad colectiva. Entre más sean los espacios académicos blancos, heteros, falo-céntricos y masculinos, más se refuerza la *colonialidad*, así los discursos vayan en otra dirección. Si por el contrario, se abren las puertas para la existencia y la voz de las periferias, en tanto ellas no solamente ocupen estos espacios, sino que activamente desafíen las normativas académicas tradicionales e incorporen (sus) sentires y pensares marginalizados en la nueva producción del conocimiento científico, si existirá una antropología que es merecedora de un proceso de transformación decolonial.

7. Bibliografía

Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. En R. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). School of American Research Press.

Adams, T. E., Holman Jones, S. L., & Ellis, C. (2015). *Autoethnography*. Oxford University Press.

Albán, A., & Rosero, J. R. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿Imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia*. Nómadas, 45, 27-41.

Alcoff, L. M. (2020). Decolonizing feminist theory: Latina contributions to the debate. En A. Pitts, M. Ortega, & J. Medina (Eds.), *Theories of the flesh: Latinx and Latin American feminisms, transformation, and resistance* (pp. 11-28). Routledge.

Anzaldúa, G. E. (2007). *Borderlands/La frontera: The new mestiza* (2nd ed.). Aunt Lute Books. (Originalmente publicado en 1987).

Appadurai, A. (2001). La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización. Fondo de Cultura Económica.

Aravamudan, S. (2012). Surpassing the North: Can the Antipodean avantgarde trump postcolonial belatedness? *Theorizing the Contemporary*, Fieldsights. <https://culanth.org/fieldsights/surpassing-the-north-can-the-antipodean-avantgarde-trump-postcolonial-belatedness> (Consultado el 13 de noviembre de 2020)

Behar, R. (1996). *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Beacon Press.

Boal, A. (2012). La estética del oprimido (J. Castells Savall, Trad.). Alba Editorial.

Bochner, A. P. (1997). It's about time: Narrative and the divided self. *Qualitative Inquiry*, 3(4), 418-438. <https://doi.org/10.1177/107780049700300404>.

Britton, C. (1999). Édouard Glissant and Postcolonial Theory. UP of Virginia, Charlottesville.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del "otro". En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-174). CLACSO.

Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91).

Certeau, M. de. (2007). *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer* (A. Pescador, Trans.). Universidad Iberoamericana.

Chávez, M. S. (2012). Autoethnography, a Chicana's methodological research tool: The role of storytelling for those who have no choice but to do critical race theory. *Equity & Excellence in Education*, 45(2), 334–348. <https://doi.org/10.1080/10665684.2012.660841>.

Chilisa, B. (2012). *Indigenous research methodologies*. SAGE Publications.

Clammer, J. (2015). *Art, culture and international development: Humanizing social transformation*. Routledge.

Collins, P. H. (1998). Toward a new vision: Race, class, and gender as categories of analysis and connection. En R. F. Levine (Ed.), *Social class and stratification: Classic statements and theoretical debates* (pp. xx-xx). Rowman & Littlefield Publishers.

Comaroff, J., & Comaroff, J. (2012). *Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Paradigm Publishers.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 8, 139–167.

Davidov, V. (2011). From colonial primitivism to ecoprimitivism: Constructing the indigenous “savage” in South America. *Arcadia*, 46(2), 400–416. <https://doi.org/10.1515/arcadia-2011-0030>.

Delgado Bernal, D., Burciaga, R., & Flores Carmona, J. (2012). Chicana/Latina testimonios: Mapping the methodological, pedagogical, and political. *Equity & Excellence in Education*, 45(3), 363-372.

De Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del Sur*. Siglo XXI.

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Abya-Yala.

Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 57-70). Editorial Del Signo.

Ellis, C. (1995). *Final negotiations: A story of love, loss, and chronic illness*. Temple University Press.

Ellis, C., Adams, T., & Bochner, A. (2010). Autoethnography: An overview. *Forum: Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1). Recuperado de <http://www.qualitativeresearch.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>.

Espinosa Miñoso, Y. (2006). *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En la Frontera.

Espinosa Miñoso, Y. (2018). Toward a construction of the history of a (dis)encounter: The feminist reason and the antiracist and decolonial agency in Abya Yala. En M. Grzinić (Ed.), *Border thinking: Disassembling histories of racialized violence* (pp. 164–177). Sternberg Press.

Fabelo Corzo, J. R., & López Troncoso, A. L. (2016). ¿Qué hacer con el legado teórico-práctico de Augusto Boal? (A modo de presentación). En J. R. Fabelo Corzo & A. L. López Troncoso (Eds.), *Teatro y estética del oprimido. Homenaje a Augusto Boal* (pp. 11–21). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Fals Borda, O. (1971). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá, Colombia: Editorial Oveja Negra.

Fals Borda, O. (1997). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla: Por la praxis* (2.^a ed.). Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo.

Fals Borda, O. (2002). *Historia doble de la Costa. Volumen III: Resistencia en el San Jorge* (2.^a ed.). Bogotá, Colombia: El Áncora Editores, Universidad Nacional de Colombia y Banco de la República.

Fanon, F. (1952). *Black skin, white masks*. Grove Press.

Fischer-Lichte, E. (2004). *Ästhetik des Performativen*. Suhrkamp.

Garbe, S. (2013). Deskolonisierung des Wissens: Zur Kritik der epistemischen Gewalt in der Kultur- und Sozialanthropologie. *Austrian Studies in Social Anthropology*, 1. <https://www.univie.ac.at/alumni.ksa/assa/ausgaben/assa-journale/journal-2013/deskolonisierung-des-wissens/#more-284>

Glissant, É. (1989). *Caribbean discourse: Selected essays*. University of Virginia Press.

Glissant, É. (1997). *Traité du Tout-Monde: Poétique IV*. Gallimard.

Goodall, B. (2006). *A need to know: The clandestine history of a CIA family*. Left Coast Press.

Gonzalez, J. M. (2021). Homosexualidad y diversidad sexual en San Miguel Tzinacapan: Perspectivas, experiencias y relaciones. De las voces de otros al propio escritorio. En P. Zuckerhut (Ed.), *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko* (pp. 91–111). ASSA Sondernummer 1/2021.

Grosfoguel, R. (2013). The structure of knowledge in Westernized universities: Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11(1), 73–90.

Grosfoguel, R., Hernandez, R., & Velasquez, E. R. (2016). *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*. Lanham, MD: Lexington Books.

Guimarães, A. (2003). How to work with "race" in sociology. *Educação e Pesquisa*, 29(1), 93–107.

Hall, S. (1996). When was 'The post-colonial'? Thinking at the limit. En I. Chambers & L. Curti (Eds.), *The post-colonial question* (pp. 242–260). Routledge.

Hall, S. (2003). Créolité and the power of creolization. In O. Enwezor (Ed.), *Créolité and creolization* (pp. 27–41).

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14, 575-599.

Haraway, D. (2016). Tentacular thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. *e-flux Journal*, (75), 1-16.

Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

Holman Jones, S. L., & Adams, T. E. (2010). Autoethnography is a method. En K. Browne & C. J. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (pp. xx-xx). Routledge.

hooks, b. (1982). *Ain't I a woman: black women and feminism*. Pluto Press, London.

hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge, New York.

Jones, A. (1998). *Body art: Performing the subject*. University of Minnesota Press.

King, J., Jerome, J., Bacalzo, D., Maltz, R., Momchedjikova, B., Schuster, H., & Martin, A. (1999). Reviews. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 11(1), 245–267. <https://doi.org/10.1080/07407709908571326>.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 4-23). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Lander, E. (2001). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. *Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, 2, 79-88.

Leff, E. (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. Siglo XXI Editores.

Leff, E. (2002). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI Editores.

Leff, E. (2017). Pensamiento ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad. En W. Pengue (Comp.), *El pensamiento ambiental del Sur: complejidad, recursos y ecología política latinoamericana* (pp. 143–161). Ediciones UNGS.

Lugones, M. (2014). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo et al. (Eds.), *Género y descolonialidad* (pp. xx-xx). Ediciones del Signo.

Machado Aráoz, H. (2010). Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad 'América' y los orígenes del Capitaloceno: Dilemas y desafíos de especie. *Boletín Onteiaken*, 10, 1–20. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de http://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Machado_Naturaleza_objeto_colonial_2010.pdf.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Gómez-Castro & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.

Malinowski, B. (2007). Method and Scope of Anthropological Fieldwork. En: Robben, Antonius C.G.M. & Sluka, Jeffrey A. (eds.): *Ethnographic fieldwork : An anthropological reader*. Blackwell Publishing Ltd.

Mead, M. (2001). *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilisation*. Perennial Classics.

Mendoza, B. (2016). Coloniality of gender and power: From postcoloniality to decoloniality. En L. Disch & M. Hawkesworth (Eds.), *The Oxford handbook of feminist theory* (pp. 1-24). Oxford University Press.

Merriam, S. B. (1998). *Qualitative research and case study applications in education*. Jossey-Bass.

Mignolo, W. (1995). *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan Press.

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Mogstad, H., & Tse, L.-S. (2018). Decolonizing anthropology: Reflections from Cambridge. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 36(2), 53–72. <https://doi.org/10.3167/cja.2018.360205>.

Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press.

Moncayo, V. M. (Comp.). (2009). Una sociología sentipensante para América Latina. Siglo del Hombre Editores y CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/16002>.

Mudimbe, V. Y. (1994). *The idea of Africa*. Indiana University Press.

Mujeres Creando. (2005). La virgen de los deseos (1.^a ed.). Tinta Limón.

Murdoch, A. (2013). Edouard Glissant's Creolized World-Vision. From Resistance and Relation to Opacité. En: Callaloo 26 (4): 875-890.

Murray, L., & Järviluoma, H. (2020). Walking as transgenerational methodology. Qualitative Research, 20(2), 229-238.

Narayan, K. (1993). How native is a "native" anthropologist? American Anthropologist, 95(3), 671-686. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00090>.

Piérola, R. A. (1940). El momento del arte en la filosofía de Hegel. Universidad, 7, 143-180.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122-151). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En D. Assis (Ed.), *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón.

Rooke, A. (2016). Chapter 1: Queer in the field: On emotions, temporality, and performativity in ethnography. En K. Browne & C. J. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (pp. 25-39). Routledge.

Sabsay, L. (2016b). The political imaginary of sexual freedom. Subjectivity and power in the new sexual democratic turn. Palgrave Macmillan.

Sagüés, J. L. (2000). La función del arte en La estética de la resistencia de Peter Weiss. Revista de Filología Alemana, 8, 201-215.

Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Sanctum, F. (2016). El Teatro del Oprimido como instrumento contrahegemónico. En J. R. Fabelo Corzo & A. L. López Troncoso (Eds.), *Teatro y estética del oprimido. Homenaje a Augusto Boal* (pp. 163–172). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (2nd ed.). Zed Books.

Spelman, E. (1988). *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*. Beacon Press.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271-313). Macmillan.

Spry, T. (2001). Performing autoethnography: An embodied methodological praxis. *Qualitative Inquiry*, 7(6), 706–732. <https://doi.org/10.1177/107780040100700605>.

Tullis, J. (2013). Self and others: Ethics in autoethnographic research. In S. Holman Jones, T. E. Adams, & C. Ellis (Eds.), *Handbook of autoethnography*. Left Coast Press.

Vázquez, R., & Barrera Contreras, M. (2016). Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales: Entrevista a Rolando Vázquez. *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte*, 11(18), 76–93. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Wallerstein, I. (1984). *The politics of the world economy. The states, the movements and the civilization*. Cambridge University Press.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.

wa Thiong'o, N. (2017). *Descolonizar la mente*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Weiss, P. (1975-1981). *Die Ästhetik des Widerstands*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wittgenstein, L. (1961). *Logisch-philosophische Abhandlung (Proposition 5.6)* (G. E. M. Anscombe, Ed.). Suhrkamp Verlag.

Yin, R. K. (2003). *Case study research: Design and methods* (3rd ed.). Sage Publications.

Yuval-Davis, N. (2015). Situated intersectionality and social inequality. *Presses de SciencesPo/Raisons politiques*, 58, 91-100.

Zóttola, L. (2016). Violencia autorizada: formas y disfraces. En: *e-cadernos CES* (25), 83-92.

Literatura sin publicar

Propias reflexiones. (2021). [Documento sin publicar].

Propias reflexiones. (2022). [Documento sin publicar]

Ilustraciones

Portada *futuñeras* Rafael Essl 2025

Ilustración 1 *futurígena* Rafael Essl 2025

Ilustración 2 *pájaras* Rafael Essl 2025

Ilustración 3 *Parade de Wien im Fluss* Rafael Essl 2025

Ilustración 4 *The Last Inventory* Rafael Essl 2025