

Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica

Juan Pablo Puentes

Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) - Universidad Nacional de San Martín (Becario CONICET)
Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires
Argentina
juanpuentes1@hotmail.com.

Cita sugerida: Puentes, J. P. (2015). Descolonización metodológica e interculturalidad. Reflexiones desde la investigación etnográfica. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 5 (2). Recuperado a partir de: <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecsV05n02a06>

Resumen

En el presente artículo explico algunos cruces metodológicos que pueden establecerse entre la opción decolonial, la escuela de estudios de la subalternidad y los estudios poscoloniales. A su vez, resalto ciertas limitaciones que aquellas tres corrientes de pensamiento poseen al momento de realizar investigación etnográfica. Finalmente, propongo algunos criterios que pueden ayudarnos a investigar con un horizonte de interculturalidad extendida.

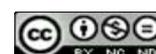
Palabras clave: Descolonización metodológica; Interculturalidad Extendida; Políticas metodológicas.

Methodological decolonization and interculturality. Reflexions from the ethnographic research

Abstract

In this paper I explain some methodological crosslinks between the decolonial option, subaltern studies and postcolonial studies. In addition, I highlight certain limitations they present in their ethnographic research. Finally, I suggest some guidelines that could help us carry out a research comprising an extended intercultural horizon.

Key words: Methodological decolonization; Extended interculturality; Methodological politics.



1. Sobre políticas metodológicas de y pos coloniales

Hace poco finalicé la escritura de mi tesis de Maestría¹ desde un abordaje etnográfico.

En mi oficio de sociólogo, la etnografía ocupa y ha ocupado un lugar central en mis reflexiones metodológicas.²

Antes de comenzar mi investigación, tenía la idea de hacerla bajo una aproximación decolonial, sin embargo, al realizar la revisión bibliográfica para armar el marco teórico, me encontré con el hecho de que la mayoría de las investigaciones y escritos del grupo modernidad-colonialidad se basan en una fuerte reflexión teórica sin problematizar las metodologías que utilizamos cuando nos toca investigar y hacer trabajos de campo (Puentes, 2013 y 2014). Siempre pensé que regalarle los análisis y estudios sobre metodologías a investigadores/as de derecha y a un positivismo ramplón y matematizante - que impera en la sociología y la ciencia política contemporánea-, es atender contra el trabajo de las personas/movimientos que están intentando dejar de ser subalternos/as y que quieren o se encuentran en procesos de descolonización. Ante este panorama, recurrí a la lectura del canon de los estudios poscoloniales, los cuales me dieron algunas pistas para comenzar a entablar un diálogo entre reflexiones teóricas y metodológicas.

Al mismo tiempo, mientras realizaba mi plan de tesis, tenía la certeza de no querer reproducir la *violencia epistémica* (Spivak, 2008) característica de las humanidades y las ciencias sociales. Tampoco quería hablar por aquellos sectores que han sido subalternizados. Indagando al respecto, tomé entonces la decisión de no trabajar solamente bajo la opción decolonial, sino de establecer un diálogo entre los estudios poscoloniales y la opción decolonial. Posteriormente, intenté complejizar un poco más la cuestión y sumarle reflexiones provenientes de la antropología social, especialmente de aquellos/as etnógrafos/as que trabajan bajo la perspectiva de la investigación participativa.

A su vez, me vi obligado a (im)pensar desde diversas áreas de las ciencias sociales, dado que la separación tajante entre, por ejemplo, la antropología y la sociología -separación con la que inicio, de alguna manera adrede, este trabajo-, me llevaba necesariamente a la "decadencia disciplinaria" (Suárez- Krabbe, 2011). A continuación, explico algunos de los usos y diálogos que he establecido entre estas tres corrientes de pensamiento (poscolonial, decolonial y antropología social), haciendo hincapié en sus significantes metodológicos e interculturales y, por supuesto, en sus derivas e implicancias políticas.

2. Del habla subalterna hacia una antropología por demanda

La temática del “habla subalterna” ha generado una gran controversia al interior de los estudios poscoloniales, influenciando también a algunos referentes de la opción decolonial. Una reconocida intelectual como Gayatri Chakravorty Spivak (2011) decretó la imposibilidad del habla de los sectores subalternos,³ a lo que Edward Said ha respondido que la historia de los movimientos de liberación del siglo XX, demuestra que el subalterno puede hablar (Said, 2010: 40-41) mientras que, desde la antropología y la sociología suele esgrimirse que el hecho de que el subalterno pueda hablar no significa que su voz sea escuchada ni que esos sectores perderán su condición de subalternidad. A mi entender, las confusiones radican entre concebir a la subalternidad como una relación que produce una condición de silenciamiento, y en concebirla como personas o colectivos (esta última aproximación, de carácter ontológico). Ambas interpretaciones necesitan de una teoría *sociológica* de la representación y no de una mera distinción lingüística entre los términos *darstellung* y *vertretung*. Si queremos seguir investigando desde la opción decolonial tendremos, necesariamente, que incluir más teoría política-sociológica y menos teoría literaria en sus corpus de investigación (y no tengo ninguna cuestión *de principios* contra la teoría literaria).⁴ Ello nos lleva a refinar nuestras metodologías, conceptos y, fundamentalmente, los usos que hacemos de nuestros conocimientos como científicos sociales. En este sentido, creo que es importante destacar la propuesta de Rita Laura Segato, que elabora a partir de un procedimiento de escucha etnográfica y de la realización de una antropología por demanda (sobre los que reflexiona y conoce), como respuesta a las preguntas que son hechas por quienes en otro tipo de investigaciones serían “objetos” de estudio e indagación (Segato, 2006 y 2011), según la cual como investigadores/as, no estaremos colaborando a la realización de reconocimiento redistributivo (Fraser, 1997), sino a una potencial redistribución simbólica. En consecuencia, este punto nos mueve a intentar pensar las voces subalternas como instrumento de agenciamiento (Bidaseca, 2010: 198).

De lo recién mencionado, resulta necesario establecer una política metodológica, que intente romper la monoglosia y distinga entre las voces altas y bajas (Guha, 2002), para así poder rescatar la polifonía, en el marco de una *etnografía dialógica que piense en términos de interculturalidad* (Bidaseca, 2010) y que discierna los/las actores/actrices de las voces, para saber cuándo la voz que se escucha es la de ese actor/actriz y no la de otro/a; cuándo se trata de un momento pre-discursivo en el que la voz está totalmente moldeada por la formalidad; cuándo se trata de una voz fagocitada, silenciada o mimetizada, y cuándo es la voz propia la que se escucha.

En ese sentido, es importante resaltar que esta antropología por demanda, nos lleva necesariamente a una búsqueda de metodologías decoloniales (Haber, 2011; Gigena, 2012), en donde los abordajes cualitativos de investigación, ocupen un lugar preponderante de nuestras reflexiones, al priorizar las investigaciones interculturales de autoría colectiva que permitan profundizar y afinar nuestro acervo metodológico, desnaturalizando las tendencias que apuntan hacia el trabajo solitario que promociona la idea del/a experto/a y que tratan de eliminar los disensos para generar consensos. Una política-metodológica de este tipo explicitaría los disensos a partir de ciertos consensos, y ayudaría a cuestionar la fragmentación que subyace a la noción de polifonía (Briones et al, 2007: 269) que lleva muchas veces a cristalizar en bloques discursivos contrastantes las disparidades de trayectorias de los/as distintos/as investigadores/as. A su vez, una política metodológica con estas características, se aproximaría a la idea de construcción de una interculturalidad crítica y, más importante aún, no podría ser aceptada actualmente al interior de la academia, pues ello sería aceptar una interculturalidad extendida (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012) hacia el interior de nuestras colonizadas casas de altos estudios.

La propuesta de una antropología por demanda no es nueva -y sus problemas tampoco-. Desde diferentes perspectivas teóricas, diversos/as investigadores/as han intentado desnaturalizar la relación sujeto-objeto de investigación. En este sentido, desde los pioneros trabajos de Fals Borda⁵ en torno a una antropología comprometida, pasando por la etnografía en colaboración (Rappaport, 2007; Rodríguez, 2010), la investigación militante (Colectivo de Situaciones, 2003), activista (Kropff, 2007), o activismo intercultural (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012) han intentado desnaturalizar (o mejor, *destruir*) la relación (asimétrica) investigador/a-investigado/a.

A su vez, quienes nos inscribimos en la genealogía político-intelectual mencionada nos encontramos con una serie de límites epistemológicos, los cuales son, al mismo tiempo, políticos.

3. Los límites de una metodología decolonial

La realización de unas ciencias sociales por demanda, lleva a preguntar: ¿por demanda de quién/es? Aquí, la respuesta obvia (y ramplona) sería: por demanda de todos/as aquellos/as que se encuentren en una posición de subalternidad. Ahora bien, por más decolonial que intente ser nuestro enfoque y sin importar cuántos esfuerzos realicemos por dar voz a sectores que han sido (históricamente) obliterados, subalternizados y/o fetichizados por la academia (o, para ser más amplios, por “el capital” en tanto relación social), ello no implica que nuestra participación/intervención como investigadores/as pueda generar la nulidad de

un espacio social en el que las diferentes formas de capital son desigualmente distribuidas (Bourdieu, 2008). A su vez, la célebre máxima sartreana acerca del intelectual como compañero de ruta resulta mucho más compleja cuando se trata de realizar investigación empírica con, por ejemplo, pueblos originarios, movimientos sociales, sindicatos, etcétera. No solo nuestros esfuerzos por escuchar las *voces bajas* no lograrán, por si mismos, ninguna generación o alteración del sentido común y del imaginario acerca de quiénes somos -aspecto imprescindible si queremos contribuir al logro de una *crisis* en la hegemonía vigente-, sino que hace que nos movamos en una zona que se encuentra entre la militancia y la investigación científica. Si bien no creo que sean ámbitos separados (y la historia de los Estudios Culturales, de algunos/as de los/as integrantes del grupo modernidad-colonialidad y, por supuesto, la vastísima tradición marxista, lo demuestran), sí creo que se vuelve indispensable, desde el punto de vista ético, hacer explícitos los puntos de partida político-ideológicos desde los cuales investigamos.

No obstante lo anterior, una perspectiva decolonial no puede obviar el siguiente problema: *¿Cómo ser metodológicamente decolonial cuando se es epistémicamente desobediente?* (Mignolo, 2010). *¿Tiene algún sentido pensar una metodología decolonial? ¿Cómo prescribir procedimientos de investigación que sean decoloniales?*, finalmente *¿cómo hacer para no arrojar al niño con el agua sucia de la bañera?* Con un carácter heurístico, mi respuesta será la siguiente: toda investigación empírica en ciencias sociales será decolonial si y solo si, tiende a establecer una interculturalidad extendida. Esta última, en vez de dirigirse desde el Estado hacia los pueblos originarios/indígenas y afrodescendientes, se direcciona desde aquellos hacia el Estado y la sociedad civil (Díaz y Rodríguez de Anca, 2012). Si algún grupo o actor necesita de interculturalidad, no son los pueblos indígenas/originarios sino los Estados y la sociedad en general, ya que los/as integrantes de los pueblos indígenas/originarios y afrodescendientes tuvieron que interculturalizarse forzosamente como medio de subsistencia (luego de haber sido *violentamente* sometidos). Este tipo de interculturalidad busca deconstruir los discursos hegemónicos monoculturales acerca de la identidad y la cultura y apunta a considerar las intersecciones entre etnicidad, género, orientación sexual, edad, religión y nacionalidad que se cohesionan en el Estado y la sociedad. En ese sentido, no refiere únicamente a la idea de *patrimonio cultural*, sino que hace hincapié en otras dimensiones constituyentes de la subjetividad y de las identidades. Al respecto, junto a Díaz y Rodríguez de Anca me pregunto: “¿cómo proyectarse interculturalmente si no se apunta asimismo a lidiar con la violencia de género, el abuso sexual, el sexismo en el lenguaje y en la cotidianidad, el machismo que organiza las relaciones entre varones y mujeres, y entre ellos y entre ellas entre sí, la regulación de lo femenino y lo masculino y la normatización de los roles; los racismos ya sean explícitos o

implícitos; la regulación y el imaginario sobre los cuerpos diferentes ya sea por sus capacidades mentales y motoras, por la orientación sexual -que se supone normal cuando es heterosexual y se regula desde el nacimiento-; los estereotipos raciales y nacionalistas; el dominio del saber adulto sobre otras generaciones[...], etc.?” (2012: 10).

Reflexionar metodológicamente con un horizonte de acción de interculturalidad extendida puede servir también como espacio teórico en donde la diferencia colonial (Mignolo, 2000) pueda ser pensada como un espacio *in-between* (Bhabha, 2002), o como un *linde* (Grüner, 2002), desde una *epistemología de fronteras* (Palermo, 2011) o *epistemología del sur* (De Souza Santos, 2009), mediante la cual se puedan cambiar los términos y no solo los contenidos de la conversación⁶ (Mignolo, 2000).

A su vez, trabajar con un horizonte de acción de interculturalidad extendida, nos permitirá, tal y como lo hace la *semiopraxis* (Grosso, 2008), reconocer las diferencias que se encuentran al interior de las relaciones de significación y de poder.⁷ En este sentido, rescato el *carácter táctico de la semiopraxis*, dado que ayuda a producir conocimiento crítico “en un campo hegemonizado por el concepto dominante de ‘ciencia’, que es, a la vez, ‘universal’ en términos epistemológicos pero *poscolonial* en términos geopolíticos y geoculturales. La semiopraxis pone en primer plano y trae a la superficie social las relaciones entre los cuerpos acallados e invisibles de la enunciación” (Grosso, 2008: 234). No obstante, para poder investigar con un horizonte de interculturalidad extendida, teniendo presente una semiopraxis popular en contextos poscoloniales, necesitamos, como mostraré a continuación, ampliar las genealogías políticas sobre las cuales fundamentamos nuestras investigaciones.

4. Para una opción decolonial no esencialista: ampliar la genealogía, mejorar el *framework*

Uno de los axiomas de la perspectiva decolonial es que la misma es una opción. Lejos de ser una ideología a la cual se adhiere o -de acuerdo al grado de althusserianismo teórico que se posea- en la cual se *está*, como pueden ser el liberalismo o el marxismo, los/as decoloniales eligen⁸ utilizar las herramientas que el grupo modernidad-colonialidad nos ha legado, para poder comprender y transformar -sin dogmas- el mundo que nos rodea en pos de una “ética liberadora” (Palermo, 2011: 3).

En relación a la propuesta axiomática del grupo modernidad-colonialidad (el cual, como he mencionado recién, Zulma Palermo resume bajo la etiqueta de la “opción”), encuentro una serie de limitaciones y simplificaciones. Considero que tales limitaciones provienen del

carácter estrictamente teórico y de la escasez de investigaciones empíricas de índole preferentemente -aunque no exclusivamente- cualitativa que ayuden a complejizar el horizonte de posibilidades y a ampliar el marco de referencias analítico-metodológicas desde los cuales trabajamos. A su vez, sostengo que la genealogía decolonial debe ampliarse. Veamos brevemente, a modo de ejemplo, la genealogía (las “Grecias” y “Romas”⁹) del pensamiento decolonial que establece Mignolo (2005) en el manifiesto decolonial. El autor que da origen a esta escuela es Waman Poma de Ayala, “en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente” (11) y Ottobah Cugano, “en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política” (11); le siguen, siempre desde Mignolo (2005): “Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierra en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar” (12).

La genealogía que despliega Mignolo, como toda construcción intelectual, inventa una tradición. Sabemos que “la invención de la tradición” designa, según Hobsbawm y Ranger (1983) los filtros y falsificaciones de la tradición que se producen en los pueblos por distintos actores, fundamentalmente estudiosos o eruditos locales en función de diversas razones de orden político, económico o cultural (o una combinación de todas ellas). Para el caso que me encuentro tratando -y a modo de bourdiana reflexividad-, no debemos soslayar que los/as intelectuales, especialmente aquellos/as que son -para seguir con Bourdieu- (porta)vozes autorizados/as en un determinado campo, también producen e inventan una tradición. No una tradición sobre un pueblo, pero sí una tradición genealógica, la cual es -siguiendo a Williams (1977)- selectiva. La genealogía que propone Mignolo es limpia, pura. No obstante, de Guamán Poma a Mariátegui y de ahí al Movimiento de los Sin Tierra hay -como se dice- mucha tela para cortar. En primer lugar, plantear una genealogía planetaria y decolonial puede resultar muy útil para realizar una arenga política en el marco de alguna manifestación junto a movimientos sociales -algo así como un *aggiornamento* de la mítica ¡Trabajadores del mundo uníos!-, ahora bien, no podemos suponer que todos los movimientos sociales que abrevan en una “genealogía otra”, referenciándose, por ejemplo, en Taki Onkoy, en Mariátegui, en los zapatistas, etcétera, son ajenos a los dispositivos que

generan que ellos/as sean y hayan sido subalternizados. Me explico mejor: la sola idea de pensar que un movimiento social que se encuentra en condiciones de subalternidad, es ajeno a los dispositivos que ejercen -producen- (intra e inter) subalternidades, no solo resulta de una gran banalidad, sino que es, al mismo tiempo, un suicidio político. Como si al interior de los Zapatistas o de los Sin Tierra (para seguir con la selección genealógica de Mignolo) no existieran desigualdades y violencias de género, como si hubieran desaparecido los racismos internos -¿quién puede suponer, por ejemplo, que una mujer negra y lesbiana perteneciente a los Sin Tierra es igual a un varón blanco y heterosexual perteneciente a los Sin Tierra?- en fin, como si la -se me disculpará por el anacronismo- lucha de clases, la alienación y los fetichismos hubieran desaparecido (Puentes, 2014).

4.1 Para una razón decolonial no esencialista

¿Qué quiero decir entonces? La genealogía que nos propone Mignolo y el grupo modernidad/colonialidad, corre el peligro de ver una bondad intrínseca en los movimientos sociales, indígenas, afro y GLTTB y no cuestiona y no pone en primer plano que esos mismos sectores son quienes, colonialidad mediante, muchas veces son hablados por el lenguaje del amo (Puentes, 2014). Seamos políticamente incorrectos: no solo hace falta recordar los traumas y problemas que Frantz Fanon reconoce en su diagnóstico acerca de los colonizados en un clásico *Piel Negra, Máscaras Blancas*, también resulta imperioso historizar y marcar los lugares y las decisiones políticas que muchos de los sectores subalternizados han tomado en el último siglo. Ello nos permitirá descencializar tanto a los sectores subalternizados, como a nuestras formas de proceder cuando nos encontramos realizando investigaciones junto a aquellos/as.

Es en este mismo sentido, que Restrepo y Rojas (2010: 204-223) han resaltado tanto las potencialidades críticas de las reflexiones del grupo modernidad-colonialidad, como también algunas limitaciones conceptuales de esta corriente de pensamiento, como es la utilización del concepto de *modernidad* como una identidad singular, una noción no problematizada en torno al concepto de *cultura* y un enfoque simplista acerca de las *relaciones de poder*. Aquí, las críticas de Silvia Rivera Cusicanqui (2006) en torno a las prácticas y los discursos descolonizadores, se vuelven imprescindibles si no queremos reproducir las lógicas de la colonialidad vigentes.

Finalmente, *last but not least*, vale mencionar que ha transcurrido más de una década desde que el grupo modernidad-colonialidad ha inaugurado su manifiesto. De lo anteriormente escrito, resulta epistemológicamente necesario y políticamente urgente, comenzar a establecer una serie de reflexiones en torno a las metodologías decoloniales, sus límites, y

sus futuros horizontes de emancipación. Es por ello que a continuación haré referencia a una reflexión político-metodológica que se dirige hacia el centro de nuestra problemática y que -heredera, fundamentalmente, de Fals-Borda- puede ejemplificar, con un carácter heurístico, las formas en que podremos realizar investigaciones interculturales decoloniales, retomando la clásica idea (y aquí la importancia de las genealogías se vuelve, nuevamente, determinante) de que la ciencia debe estar en función de un proyecto de liberación.¹⁰

5. Ciencia de la liberación en la geo-corpo-política de la colonialidad

A los fines de este artículo, me interesa subrayar los aportes de tres investigadores/as, que a mi modo de ver, enriquecen, desde la investigación empírica, la perspectiva de la opción decolonial. En primer lugar destacaré algunos trabajos de Arturo Escobar (1998, 2003, 2004a y 2004b), dado que ha realizado contribuciones claves en los debates del grupo modernidad-colonialidad -que han sido reconocidos por los demás miembros del grupo- que provienen de una gran cantidad de campos conceptuales y empíricos, entre estos últimos, sus excelentes trabajos etnográficos sobre el Pacífico colombiano. En segundo lugar, destacaré algunas de las particularidades del trabajo de Mario Blaser (2013), quien explícitamente reconoce la importancia de las reflexiones de Mignolo y sus influencias en sus propias investigaciones etnográficas. En tercer término, resaltaré las ideas de Julia Suárez-Krabbe (2011), pues son deudoras de una fuerte tradición etnográfica que ha sabido interpelar y problematizar la complicidad de la academia con la colonialidad del poder/saber/ser.

5.1 Etnografías del postdesarrollo: (algunos) aportes de Arturo Escobar y Mario Blaser

El antropólogo colombiano Arturo Escobar (2003) ha sostenido que la propuesta del grupo modernidad/colonialidad debe entenderse como un “programa de investigación” que genere un “conocimiento otro”, diferente y distinto del de las ciencias modernas. A mi modo de ver, este autor realiza un aporte sumamente interesante, desde un enfoque etnográfico, y con una intencionalidad decolonial, cuando indaga en torno al fenómeno de los desplazamientos contemporáneos en el Pacífico colombiano. El investigador mencionado, sostiene una hipótesis innovadora y radical:

[...]el desplazamiento forma parte integrante de la modernidad eurocéntrica y de la manifestación que ésta ha revestido después de la Segunda Guerra Mundial en Asia, África y América Latina, es decir: el desarrollo. Tanto la modernidad como el desarrollo son proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de

territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico [...] (Escobar, 2004a: 54).

Sin duda, influido por las reflexiones de Dussel, Quijano, Lander y Mignolo, el investigador colombiano entiende que el logocentrismo -entendido como un proyecto cultural de ordenamiento mundial en función de principios supuestamente racionales, basado en la metafísica de que el mundo está integrado por objetos y temas cognoscibles que se pueden ordenar y controlar- es constitutivo de los actuales desplazamientos masivos, cuyo fundamento se encuentra en el desenlace de la modernidad capitalista originada en la conquista de América. Esta última, ha generado no solo los actuales desplazamientos masivos y su concomitante pobreza, sino que ha provocado una cada vez mayor discrepancia entre: “[...] los factores de desplazamiento característicos de la modernidad y los mecanismos previstos para evitar que se produzcan [...]” (Escobar, 2004a: 55). Si bien este autor basa su análisis en parte del arsenal teórico que he criticado con anterioridad, la propuesta de Escobar se distingue en “afinar” las herramientas de análisis a partir de una sólida “base empírica”. A partir de la utilización de datos cuantitativos, de la historización de los procesos de desplazamientos y de su propia investigación etnográfica, Escobar nos enseña cómo la modernidad ha sido constitutiva de un proceso generador de desplazamientos. Tomando como evidencia los planteamientos de las organizaciones afrocolombianas y dialogando seriamente con autores como Marx, Giddens, Polanyi o Deleuze, Escobar reinscribe su etnografía dentro de las reflexiones realizadas por el grupo modernidad/colonialidad, alejándose de la retórica abstracta y bienintencionada que hemos criticado, dándole y -si se me permite la expresión- “poniéndole el cuerpo”, a las indagaciones en torno al “lado oscuro del renacimiento”.

A su vez, Escobar no se queda en el “análisis empírico de casos”, sino que plantea la propuesta política de apoyar a grupos y organizaciones locales *in situ* que intentan apartarse de las nociones de desarrollo convencionales -las cuales han sido cuestionadas en profundidad por este autor (véase: Escobar, 1998 y 2004b)- proclamando una modernidad alternativa basada en la diferencia cultural de la región y en los conocimientos que han sido subalternizados por el mencionado logocentrismo.

Ahora bien: ¿cómo hacer etnografía y no replicar las prácticas marcadas por la colonialidad del saber intrínseca al conocimiento occidental? ¿Cómo no reproducir las marcaciones clásicas de alteridad y jerarquía que corrientemente asumen las investigaciones en ciencias antropológicas y sociales? ¿Cómo apoyar a grupos y organizaciones locales que quieran ir por fuera de la cuestionada modernidad? Mario Blaser, influenciado por los aportes teóricos

de Walter Mignolo y por las etnografías de Arturo Escobar, desanda estos cuestionamientos a partir de su experiencia etnográfica en el Chaco paraguayo junto al pueblo Yshiro.

Para este investigador, el mundo actual se encuentra signado por conflictos ontológicos. Estos últimos son centrales para nuestro tiempo porque revelan que existen alternativas a la modernidad y porque obligan a que la modernidad se revise a sí misma con el fin de encarar la diferencia radical. La movilización de los pueblos indígenas como los Yshiro puede comprenderse de un modo conceptual y políticamente productivo si se sitúa dentro de la dinámica generada por el conflicto ontológico. Visto desde esta perspectiva, su proceso de organización política emerge como un aspecto de la lucha por llevar adelante sus propios proyectos de vida. En palabras de Blaser:

[...] los proyectos de vida están fundados en visiones de un buen vivir que se basan en entramados densos de supuestos ontológicos, lugares, memorias, prácticas, expectativas y deseos particulares. Entre otras cosas, los proyectos de vida divergen de los diversos proyectos de la modernidad en tanto que prestan atención a la singularidad de las experiencias que los pueblos tienen de sus lugares y de sí mismos, y rechazan visiones que pretenden ser universales. Aunque la lucha que realizan diversos pueblos indígenas por sostener sus proyectos de vida delinea trayectorias particulares, éstas han empezado a converger y a ganar visibilidad ahí donde se enfrentan con un mundo moderno que les niega a otros mundos cualquier realidad [...] (2013: 21-22).

En un primer lugar, Blaser comienza a desnaturalizar las ontologías que subyacen al conocimiento moderno, es decir que cuestiona los supuestos de “nuestras” prácticas académicas. En segundo lugar, indaga en torno a cómo es narrada la globalización y señala dos tipos de explicaciones: una denominada modernista, la cual asume a la modernidad como una condición ontológica alcanzada por la humanidad a través de un proceso evolutivo, y un polo rupturista, que percibe a la modernidad como un fenómeno contingente y que sostiene que es posible tomar distancia de ella. Tres aproximaciones teóricas, provenientes del polo rupturista, son las que el antropólogo retoma para realizar su etnografía: 1) la teoría del Actor-Red-Tar, la cual intenta superar la ontología moderna dual sujeto/objeto o naturaleza/cultura; 2) los estudios culturales, subalternos, postcoloniales y los aportes del grupo modernidad/colonialidad y; 3) las teorías feministas de Donna Haraway y Val Plumwood quienes buscan desestabilizar las relaciones jerárquicas con los no humanos. La utilización de estas teorías en conjunto, le permiten corregir los “puntos ciegos” o “deficiencias epistémico/metodológicas” que su utilización en solitario conlleva -como las que hemos mencionado con anterioridad en relación a la aproximación número 2-

generando la validez cognoscitiva de otros relatos. Lo más interesante, a los fines de este artículo, es cómo este investigador articula las corrientes teóricas mencionadas, para analizar el diálogo mantenido con intelectuales yshiro -conocidos en Paraguay como Chamacocos- que luchan por mantener e impulsar sus proyectos de vida. Blaser realiza un tipo de etnografía a la que denomina y entiende como un relato, una práctica performativa que junto a otras formas de relatar y de relacionarse con él mismo, con los yshiro y con el mundo, busca contribuir a indagar la globalidad en tanto pluridiversidad, logrando desde la etnografía, una desobediencia epistémica. Este último aspecto, nos lleva a (re)pensar el clásico tema de la evidencia en ciencias sociales y humanas.

5.2 El trabajo de campo y las discusiones en torno a la evidencia

Las discusiones epistemológicas y metodológicas en torno a la evidencia, la problemática de la base empírica y la subjetividad han sido el pilar fundamental de una serie de reflexiones en torno a la filosofía de la ciencia (Klimovsky e Hidalgo, 1998). En este sentido, Suárez-Krabbe (2011) ha indagado acerca de la violencia practicada a través del trabajo de campo por parte de la “autoridad etnográfica”. La antropóloga discute la propuesta metodológica de su par danesa Kirsten Harstup (2004) y la contrasta con las del filósofo afrocaribeño Lewis Gordon (2006), con el sociólogo Orlando Fals-Borda y (en menor medida) con el antropólogo Luis Guillermo Vasco (2007).

Me interesa resaltar que, a diferencia de Mignolo, Suárez-Krabbe no realiza una simple enunciación, como sí lo hace el autor de *Historias locales/diseños globales*, de una genealogía de la decolonialidad, sino que pone en práctica lo que el semiólogo argentino ha denominado “desobediencia epistémica”. En primer lugar, Suárez-Krabbe (2011: 187) *parte de un argumento político y lo hace explícito*: quiere “demostrar y fundamentar en el norte metafórico¹¹ los aportes que académicos del sur han realizado hacia la descolonización de las ciencias sociales y humanas”, pues considera que el grado de descolonización de estos aportes es mucho más avanzado que las metodologías imperantes en el norte como la *grounded theory*, la teoría del Actor Red y la etnografía colaborativa. Para ello sostiene, siguiendo a Lewis Gordon, que la descolonización del conocimiento también requiere del abandono de la decadencia disciplinaria, es decir, del auto-logo-centrismo disciplinar. La autora, si bien trabaja *junto a* los mamos de Sierra Nevada de Santa Marta, no los estudia “a ellos”, sino que estudia a su propio grupo de pertenencia, al cual caracteriza como una “elite transnacional”. Los mamos no pertenecen a las elites transnacionales y por lo tanto, siguiendo a Walter Mignolo (2003) y a Chela Sandoval (2000), sostiene que ofrecen una perspectiva *otra* de interpretación. Es decir que estudia su propio grupo (las elites transnacionales) a través de análisis cuya fuente de producción resulta ajena a su grupo (los

mamos), estableciendo lo que más arriba he mencionado acerca de las características de una interculturalidad extendida. De esta forma, su metodología no resulta en una lista de técnicas de recolección de datos, sino que se torna en una discusión teórica, contextualizada y práctica. Ello se traduce en:

a) En relación al problema de la evidencia, logra salirse del imperativo de la narratividad, es decir, el intento de superación del relativismo cultural y de la autoridad etnográfica mediante un existencialismo fenomenológico centrado en la narratividad, la cual juega un papel importante en nuestras vidas dado que es la forma en que le damos un sentido de control al mundo y en el cual nos encontramos. El imperativo de la narratividad ocurre dentro del mismo ámbito académico, sin salir de ahí, logrando una suerte de, si se me permite la expresión, “autopoiesis narcisista”. Es por ello que la antropóloga indaga desde los análisis producidos por los mamos, es decir que se aleja de la decadencia disciplinaria, la cual no problematiza que las posturas políticas asumidas dentro de un campo operacional, tienen repercusiones en contextos más amplios, los cuales están inscritos en la colonialidad del ser, del saber, del poder y del género.

b) Volver a Fals-Borda, pero no de una forma meramente enunciativa, sino haciendo hincapié en los siguientes criterios de cientificidad: 1) el compromiso del/a investigador/a con los diferentes grupos en la sociedad; “¿A quiénes ha servido consciente o inconscientemente hasta ahora? ¿Cómo se reflejan en sus obras los intereses de clase, económicos, políticos o religiosos de los grupos a los que ha pertenecido?” (Fals-Borda, 1981: 59, en Suárez-Krabbe, 2011: 198); 2) el criterio de objetividad, el cual debe medirse mediante preguntas como “¿cuáles son los grupos que no temerían que se hiciese una estimación realista del estado de la sociedad y que, por lo mismo, brindarían su apoyo a la objetividad de la ciencia?” (Suárez-Krabbe, 2011: 198), y 3) el criterio del ideal de servicio: “¿cuáles son los grupos, movimientos o partidos políticos que buscan servir realmente al conjunto de la sociedad, sin pensar en sí mismos sino en el beneficio real de las gentes marginadas que hasta ahora han sido víctimas de la historia y de las instituciones? ¿Cuáles son los grupos que, en cambio, se benefician de las contradicciones, inconsistencias e incongruencias reinantes? (Suárez-Krabbe, 2011: 198).

A su vez, una apuesta interesante de esta autora es la idea de que este tipo de investigación científica, con un horizonte de liberación, no está pensada para hacerse dentro de la universidad, sino fuera de ella, dado que el mundo es mucho más amplio que los estrechos márgenes inscriptos en nuestras disciplinarias casas de altos estudios. Ello nos lleva

también a abandonar la idea de transdisciplinariedad de las ciencias, la cual no es otra forma de decadencia disciplinaria, para poder establecer una metodología de la proximidad basada en un principio ético-político de descolonización.

6. A manera de (in)conclusión

Dado el escaso interés del grupo modernidad-colonialidad en abordar reflexiones metodológicas y sus casi nulas problematizaciones en torno a la investigación etnográfica, he encontrado ventajoso utilizar herramientas provenientes de los Estudios Poscoloniales y de la Escuela de Estudios de la Subalternidad, las cuales han hecho énfasis en la (in)capacidad del habla de los sectores subalternizados.

No obstante lo anterior, el carácter primordialmente teórico -dado su fuerte anclaje en la teoría literaria- de estas tres corrientes de pensamiento dificultan su utilización en la investigación etnográfica. Por lo tanto, he encontrado conveniente utilizar las propuestas de aquellos/as antropólogos/as sociales que investigan y realizan trabajos de campo con un horizonte de interculturalidad extendida, el cual nos permitirá, no solamente huir de la decadencia disciplinaria, sino también, ir en pos de un horizonte descolonizador y de liberación.

Tal y como ha sido ejemplificado en este artículo, retomar las sugerencias y el proyecto de Orlando Fals-Borda y las propuestas etnográficas de Arturo Escobar o Mario Blaser, resultan absolutamente necesarias para poder comenzar a plantear una metodología decolonial, pues las preguntas centrales que ellos se formulan, resultan imperiosas en el siglo XXI y son absolutamente compatibles con el programa modernidad-colonialidad. Ello nos permitirá salir de una mera enunciación genealógica en torno a la decolonialidad, para comenzar a indagar la realidad de forma empírica, retomando la idea de Mignolo de desobediencia epistémica, pero comenzando a desobedecer desde el trabajo de campo, buscando (insisto) una interculturalidad extendida.

Así, podremos romper con las seguridades ontológicas jerárquicas en las que los/as investigadores/as hemos sido (des)formados/as, evitando la violencia epistémica y buscando, en el trabajo de campo, las formas de descolonizarse metodológicamente, poniendo en un primer plano y haciendo explícitas siempre y en todo momento, tanto nuestros políticos puntos de partida, como nuestras ansias de que la ciencia esté comprometida, éticamente, con un proyecto de liberación.

Notas

[1](#) Véase Puentes (2013) “Comunidad de Cambio”: Reflexiones acerca de la interculturalidad en torno a un estudio de caso en San Martín de los Andes. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, IDAES-UNSAM.

[2](#) Si bien en la actualidad, antropología y etnografía suelen ser tomadas como sinónimos, la vinculación entre el origen del trabajo de campo y la antropología suele dejar de lado las instancias antecesoras incluidas en los estudios de la tradición sociológica (Neiman y Quaranta, 2006; Lapassade, 1991). En este sentido, el sociólogo Frédéric Le Play puede ser considerado uno de los precursores de los estudios de caso y de las metodologías cualitativas.

[3](#) Spivak sostiene que en tanto y en cuanto un subalterno accede a un canal de enunciación, deja de ser subalterno, por ello es que siempre (el/a subalterno/a) tendría una incapacidad ontológica de hablar.

[4](#) Me llama poderosamente la atención que el libro de Spivak al que hago mención no posea ningún tipo de referencia a teorías sociológicas de la representación y que el centro de su debate esté dado por la confrontación con Deleuze y Foucault y no con, por ejemplo, Pierre Bourdieu o con los clásicos de los *cultural studies*.

[5](#) La obra de Fals-Borda es extensa. Recomiendo la compilación *Una Sociología semipensante para América Latina*, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100617103320/fborda.pdf> [Acceso: 21/01/2015]. Más adelante volveré sobre los aportes de este autor a un proyecto científico decolonial y liberador.

[6](#) Esta conversación debe, a mi entender, incluir necesariamente a los marxismos (o por lo menos a aquellas versiones refinadas, no euro-norte-centradas y, por supuesto, no estalinistas). Por ello es que ubico a la traducción que Gruner realiza sobre Bhabha del término *in-between*, pues hay ahí una operación política de llevar la conversación a términos modernos y de inscribirla dentro de una lógica de sistema-mundial. Sería bueno que algunos referentes del grupo modernidad-colonialidad se desligue de un macartismo ramplón y comience a dialogar seriamente con algunas versiones del marxismo.

[7](#) La idea de interculturalidad extendida que aquí defiendo, es compatible con la propuesta de Grosso en tanto este autor ha manifestado la necesidad de establecer una comprensión histórico-crítica y diferencial del concepto de “interculturalidad”, y es por ello que prefiere hablar de “relaciones interculturales” (2008: 237).

[8](#) Utilizo la palabra “eligen” y no “elegimos”, pues creo que con excepción de Dussel, Lander y Quijano, el resto de los integrantes de este grupo, no ha discutido seriamente -sin chicanas y con altura- con las tradiciones marxistas no eurocéntricas.

[9](#) Una lectura *sintomática* -se me perdonará la introducción/intromisión, nuevamente, del viejo Althusser- de las Grecias y las Romas de Mignolo, no debe dejar de soslayar que hablar de “Grecias y Romas” es, ¡otra vez!, establecer un intento de diferenciación de la genealogía de la “cultura occidental”, manteniendo intacto el invento ideológico de la descendencia de occidente desde las tierras de Pericles y Cicerón como si fuera (históricamente) cierto. De esta forma, en un intento de impugnación de las tradiciones intelectuales que nos lega la colonialidad del saber, el “origen mítico” de estas tradiciones queda intacto.

[10](#) Zuárez-Krabbe (2011) utiliza la etiqueta de “ciencias de la liberación” para englobar aproximaciones como son la filosofía de la liberación, la sociología de la liberación, la pedagogía de la liberación, las aproximaciones descoloniales y chicanas, la filosofía africana y la antropología de Vasco.

[11](#) Norte y Sur no deben entenderse aquí como referentes geográficos, sino como metáforas geo y corpo políticas. De aquí, que el norte y el sur devengan metafóricos.

Bibliografía

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios Poscoloniales en América latina*. Buenos Aires: Ediciones SB.

Blaser, M. (2013). *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.

Bourdieu, Pierre (2008) *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Burgess, E. (1923). The study of the delinquent as a person. *American Journal of Sociology*, 28 (6), 657-680.

Briones, C.; Kropff, L. y Leuman, M. (2007). Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur, en A. Grimson: *Cultura y neoliberalismo*, Buenos Aires: Clacso. pp.265-299.

Colectivo Situaciones (2003). *Sobre el militante investigador*. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es>.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del sur* México: siglo XXI Editores.

Díaz, R. Y Rodríguez de Anca, A. (2012). *Activismo intercultural: Una mirada descolonizadora, crítica e interseccional*. Mimeo.

Escobar, A. (1998). *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano, en *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, N. ° 1: 51-86, enero-diciembre de 2003. ISSN 1794-2489. Traducción del inglés por Eduardo Restrepo.

Escobar, A. (2004a). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el pacífico colombiano, en Restrepo y Rojas (2004) Editores, *Conflicto e invisibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2004b). Más allá del Tercer Mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización, en *Nómadas*, (20), 86-100.

Forni, F. (1992). Estrategias de recolección y estrategias de análisis de la investigación social, en F. Forni, M. Gallart e I. Vasilachis de Gialdino, *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Forni, F.; Freytes, A. y Quaranta, G. (2003). Frédéric Le Play: un precursor de las metodologías cualitativas en Ciencias Sociales, Documento de Trabajo N. ° 7, Buenos Aires, IDICSO, Universidad del Salvador.

Forni, F.; Freytes Frey, A.; y Quaranta, G. (2008). Frédéric Le Play: un precursor de las metodologías cualitativas en ciencias sociales, en *Miríada. Investigación en Ciencias Sociales* año 1, N. °1: 59-103.

Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en tomo a la justicia en una época 'postsocialista', en: N. Fraser. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fé de Bogotá: Siglo de Hombres Editores, Capítulo I, pp. 17-54.

Gigena, A. (2013). Entre las emergencias epistémicas y los adeudos metodológicos y empíricos. Ponencia presentada en el *III Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (ELMeCS)*, Manizales (Colombia), 30-31 de agosto y 1 de septiembre.

Gordon, L. (2006). African-American Philosophy. Race and the geography of reason, en: L. R. Gordon y J. A. Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder-London: Paradigm, pp. 3-50.

Grosso, J. (2008). Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna, en *Espacio Abierto*, Vol. 17, N.º 2, abril-junio, 2008, pp. 231-345, Universidad del Zulia, Venezuela.

Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

Guha, R. (2010). *The small voice of history*. New Delhi: Permanent Black.

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo), en *Revista Chilena de Antropología*, N.º 23. Recuperado de <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewArticle/15564/16031>.

Hastrup, K. (2004). Getting it right. Knowledge and Evidence in Anthropology, en *Anthropological Theory*. (4) 455-472.

Hobsbawm, E. Y Ranger, T. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Klimovsky, G. e Hidalgo, C. (1998). *La inexplicable sociedad*. Buenos Aires: AZ editora.

Kropff, L. (2005). *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/uploads/FTPtest/clacso/gt/uploads/20101026125925/6Kropff.pdf>.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Mignolo, W. (2005). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*. Recuperado de http://argentina.indymedia.org/uploads/2012/02/el_pensamiento_descolonial_desprendimiento_y_apertura.pdf.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, en E. Lader (ed.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Neiman, G. y Quaranta, G. (2006). Los estudios de caso en la investigación sociológica, en I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa, pp. 213-235.

Park, R. (1930). Murder and the case study method, en *The American Journal of Sociology*, 36 (3), 447-454.

Palermo, Z. (2011). Perspectiva intercultural y opción decolonial, en *Pacarina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*. Salta, Marzo de 2011, N. °1, pp.11-26.

Puentes, J. (2014). La investigación decolonial y sus límites, en *Analéctica, revista electrónica de pensamiento actual*, N.º 3. México. Recuperado de <http://www.analectica.org/investigacion-decolonial-puentes/>.

Puentes, J. (2013). *“Comunidad de Cambio”: Reflexiones acerca de la interculturalidad en torno a un estudio de caso en San Martín de los Andes*. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, IDAES-UNSAM.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica, en X. Leyva (et. al.), *Conocimientos y prácticas políticas reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. México: CIESAS/UNICACH/ PDTG-Perú/ISS-HIVOS.

Restrepo, E. y Rojas A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rivera Cusicanqui, S. (2006). Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, en M. Yupi (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*. pp. 3-16. La Paz: U-PIEB-IFEA.

Rodríguez, M. (2010). *De la “extinción” a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)* Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Literature and Cultural Studies, Washington, DC April 27, 2010.

Said, E. (2010). *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial, en K. Bidaseca y V. Vazquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Segato, R. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje, en revista *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 2, número 3, primer

semestre de 2010, pp. 11-44. Recuperado

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE3/CyE3.pdf>

Spivak, G. (2008). *Muerte de una disciplina*. Santiago: Editorial Palinodia.

Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?*. Buenos Aires: El cuenco de plata. Traducción del inglés: José Amícola.

Suárez-Krabbe, J. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales, en *Tabula Rasa*, N.º 14, enero-junio, 2011, pp. 183-204. Universidad Mayor de Cundimarca, Colombia.

Vasco, L. (2007). Así es mi método en etnografía, en *Tabula Rasa*, N.º 6, enero-junio, 2007, pp. 19-52. Universidad Mayor de Cundimarca, Colombia.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural, en J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello, pp. 75-96.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado, en *Tabula Rasa*, N.º 9, julio-diciembre, Bogotá, pp.131-152.

Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial, en C. Walsh, W. Mignolo y A. García Linera, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Walsh, C. (2004). Interculturality and the Coloniality of Power. An Other Thinking and Positioning from the Colonial Difference, en Grosfoguel y Saldívar, *Coloniality of Power, Transnationality and Border Thinking*. Duke University Press.

Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Recibido: 19 de abril de 2014

Aceptado: 15 de diciembre de 2014

Publicado: 9 de diciembre de 2015