Epistemologías del Sur

Epistemologias do Sul

Coordinadoras | **Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca**

Boaventura de Sousa Santos | Maria Paula Meneses
Mario Rufer | Maria Antonieta Antonacci
Ivani Ferreira de Faria | Karina Bidaseca
João Arriscado Nunes | Juan Carlos Gimeno Martín
Ángeles Castaño Madroñal | Nilma Lino Gomes
Jorge Ramos Tolosa | Jason Keith Fernandes
Rosalva Aída Hernández Castillo | Sara Araújo
Orlando Aragón Andrade | Gladys Tzul Tzul
Teresa Cruz e Silva | Leonardo Avritzer | Alfredo Ramos

ces
Centro de Estudos Sociais
Universidade de Coimbra

CLACSO

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR
EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul / Boaventura De Sousa Santos ... [et al.]; coordinación general de Maria Paula Meneses; Karina Andrea Bidaseca - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-394-1

1. Epistemología. 2. Ciudadanía. 3. Negros. I. De Sousa Santos, Boaventura II. Meneses, Maria Paula, coord. III. Bidaseca, Karina Andrea, coord.
CDD 121

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Pensamiento Descolonial / Descolonización / Independencia / Democracia / Estado / Movimientos Sociales / Emancipación / Eurocentrismo / América Latina

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR
EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca
(Coordinadoras)

Boaventura de Sousa Santos
Maria Paula Meneses
Mario Rufer
Maria Antonieta Antonacci
Ivani Ferreira de Faria
Karina Bidaseca
João Arriscado Nunes
Juan Carlos Gimeno Martín
Ángeles Castaño Madroñal
Nilma Lino Gomes
Jorge Ramos Tolosa
Jason Keith Fernandes
Rosalva Aída Hernández Castillo
Sara Araújo
Orlando Aragón Andrade
Gladys Tzul Tzul
Teresa Cruz e Silva
Leonardo Avritzer
Alfredo Ramos

ces
Centro de Estudos Sociais
Universidade de Coimbra

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo
Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte
Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática
Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar
Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición
Epistemologías del Sur / Epistemologias do Sul (Buenos Aires: CLACSO/Coímbra: CES, noviembre de 2018).

ISBN 978-987-722-394-1
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca
Introdução: As Epistemologias do Sul como
expressão de lutas epistemológicas e ontológicas | 11

PARTE I
Retos a la descolonización desde las Epistemologías del Sur
Desafios à descolonização desde as Epistemologias do Sul

Boaventura de Sousa Santos
Introducción a las Epistemologías del Sur | 25

Maria Paula Meneses
Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique | 63

Mario Rufer
El archivo, la fuente, la evidencia:
De la extracción a la ruptura poscolonial | 85

Maria Antonieta Antonacci
Corpos negros: "Arquivo vivo" em epistême de "lógica oral" | 111

Ivani Ferreira de Faria
Metodologias participantes e conhecimento indígena
na Amazônia: Propostas interculturais para a autonomia | 133

Karina Bidaseca
Etnografías feministas post-heroicas.
Escrituras en los cuerpos racializados | 165

João Arriscado Nunes
O resgate da Epistemologia | 183

Juan Carlos Gimeno Martín y Ángeles Castaño Madroñal
Antropologia comprometida, antropologias de orientação
pública e descolonialidade. Desafios etnográficos e
descolonização das metodologias | 211

PARTE II
Movimientos y retos a la ampliación de la ciudadanía
Movimentos e desafios para a expansão da cidadania

Nilma Lino Gomes
O movimento negro no Brasil:
Ausências, emergências e a produção dos saberes | 235

Juan Carlos Gimeno Martín
Noticias de un pueblo. Una investigación
demandada por y realizada con el pueblo Saharaui | 253

Jorge Ramos Tolosa
Propuestas para decolonizar Palestina-Israel | 273

Jason Keith Fernandes
Os enigmas da cidadania | 299

Rosalva Aída Hernández Castillo
Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo | 313

Sara Araújo
O primado do direito e as exclusões abissais.
Reconstruir velhos conceitos, desafiar o cânone | 347

Orlando Aragón Andrade
Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos
en la experiencia de Cherán, México. Elementos para
una nueva práctica crítica y militante del derecho | 367

Gladys Tzul Tzul
Sistemas de gobierno comunal indígena:
La organización de la reproducción de la vida | 385

Teresa Cruz e Silva
Os desafios impostos pela sobrevivência | 397

Leonardo Avritzer y Alfredo Ramos
Democracia, escala y participación.
Reflexiones desde las instituciones participativas brasileñas | 429

Sobre los autores y las autoras | 459

Sobre las coordinadoras | 467

INTRODUÇÃO

AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL COMO EXPRESSÃO DE LUTAS EPISTEMOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS

Maria Paula Meneses
Karina Bidaseca

AS *EPISTEMOLOGIAS DO SUL* como expressão de lutas epistemológicas e ontológicas espelha os debates que compõem este volume. Trata-se de um conjunto de textos de vários dos professores que participam, desde há varias edições, num dos cursos de *e-learning* coorganizado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES) e pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), intitulado *Justiça entre saberes: as epistemologias do Sul e os saberes nascidos nas luchas*.

Especificamente, este livro chama a atenção para imensa experiência de saberes realizados e testados nas lutas, nesse espaço tão amplo que é o Sul global. Na origem deste desafio estão as inquietações de Boaventura de Sousa Santos, que, em linha com muitos outros intelectuais inquietos com a crescente exaustão do modelo analítico racional moderno, propôs o desafio de ir para Sul e trabalhar com o Sul (1995: 508). Este Sul revela um pluriverso amplo de saberes, sendo uma metáfora de encontros, confrontos e polinização de saberes.

Num tempo caracterizado por perguntas fortes e respostas fracas, o encontro com a diversidade do Sul suscita múltiplas questões a que os textos que integram este volume procuram responder: porque razão, nos últimos séculos, a epistemologia dominante eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e

reprodução do conhecimento? Será a diversidade de ciência o resultado de um pluralismo epistemológico? Ou será que a razão desta diversidade tem origens ontológicas, uma diversidade resultante da heterogeneidade do mundo? Como reconhecer outras epistemologias e gerar diálogos entre elas? Qual o papel das universidades públicas na produção de um saber comprometido com a transformação social?

O legado da ideologia colonial, intimamente associado à dominação capitalista e patriarcal é tão pesado que, nos espaços do Sul, os subalternos oprimidos não têm o direito à voz, a exprimir os seus saberes e a falar das suas realidades e experiências. Ou se contam, estes saberes mantêm-se como referentes locais, dotados de um valor particular, útil apenas para o contexto que o produz. Como consequência da repressão e da marginalização de outros conhecimentos para além da racionalidade científica, gera-se uma "ignorância sancionada" (Spivak, 1985: 6), possível apenas num contexto social onde aqueles que têm o privilégio de beneficiar de uma visão hegemónica de mundo protegem estes privilégios e as estruturas de saber e de poder que os sancionam, rejeitando e desqualificando outras cosmovisões (ou epistemas). Estes ataques ocorrem quer a nível individual quer institucional, de forma passiva ou ativa. Se no caso passivo há uma recusa em reconhecer, aprender e conhecer os epistemas marginalizados, no segundo há uma negação ativa em conhecer estes estudos.

Desafiando estas posições epistémicas e politicas, as epistemologias do Sul assentam no principio de uma ecologia de saberes e, por isso, não concedem privilégios epistemológicos a qualquer forma de saber. Trata-se de gerar as condições essenciais para que se supere a hegemonia epistemológica do Norte global. Para tal, é imperativo ir para o Sul e aprender do Sul, não do Sul imperial (que reproduz no Sul a lógica do Norte tomada como universal), mas do Sul anti-imperial, metáfora do sofrimento humano sistemático e injusto causado pelo capitalismo global e a resistência contra ele (Santos, 2014: 42). Neste contexto, é fundamental caracterizar as exclusões abissais nas suas múltiplas metamorfoses, para identificar e potenciar as epistemologias do Sul. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos,

As epistemologias do Sul dizem respeito à produção e validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência [e luta] dos grupos sociais que têm experimentado injustiças, opressões e destruições sistemáticas praticadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado. O vasto e diversificado campo de tais experiências é designado por "Sul anti-imperial". É um Sul epistemológico e não geográfico, composto por muitos suis epistemológicos que têm em comum o fato

de que todos eles serem conhecidos nas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Estes suis são produzidos onde ocorrem as lutas, tanto no Norte geográfico como no Sul geográfico. O objetivo das epistemologias do Sul é permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo por si mesmo nos seus termos, pois somente assim serão capazes de mudá-lo de acordo com suas próprias aspirações (Santos, 2017a: 74).

Neste contexto, a ciência moderna é, também, parte das Epistemologias do Sul, na medida em que consegue dialogar, de forma tendencialmente horizontal, com outros conhecimentos, socialmente legítimos, promovendo uma ecologia de saberes. Mas, tal como os outros saberes, não detém o estatuto de único saber válido. No cerne das epistemologias do Sul está a proposta da ecologia de saberes, condição fundamental para um pensamento pós-abissal. A partir da ecologia de saberes, do reconhecimento de que qualquer tipo de conhecimentos é incompleto, é possível criar e ampliar uma consciência recíproca desta incompletude (em lugar de completitude), através de uma escuta profunda de outros saberes. Assim se constroem espaços para alcançar e promover a justiça cognitiva (Meneses, 2009).

Ir para Sul passa, pois, por caracterizar, através de exemplos, como as exclusões abissais marcam o nosso mundo e dificultam visibilizar e dar poder a propostas emergentes, que procuram romper com o pensamento abissal. O conjunto de artigos que integram esta antologia procuram contribuir, em diálogo, para as epistemologias do Sul, com o propósito de desafiar o paradigma racional que predomina no Norte global e que reconhece apenas uma forma de conhecimento rigoroso, a ciência. De facto, as epistemologias do Norte não são apenas epistemologias, são uma política de conhecimento, essencial para a consagração da modernidade eurocêntrica e do seu impacto nos espaços coloniais[1].

Neste livro o leitor encontrará, por um lado, alguns dos problemas que caracterizam o Sul global, enquanto desafio epistémico amplo. Por outro lado, deparará com iniciativas e alternativas de diálogos epistémicos que desafiam a centralidade exclusiva da racionalidade científica moderna. Estes ensaios entabulam um diálogo produtivo com as Epistemologias do Sul, com o objetivo de propor novos paradigmas teóricos e políticos para a transformação social, baseados nas inovações em curso no Sul Global.

---

1 Os principais elementos que caracterizam as Epistemologias do Norte incluem: privilégio da experiência do mundo em lugar da experiência do mundo; a separação total entre sujeito e objeto; afirmação de que o objetivo do conhecimento é a produção de uma verdade única; procura de um rigor que é observado através de regularidades e leis (Santos, 2014).

Presente em muitos dos trabalhos que reportam a realidades de quatro continentes (África, Américas, Ásia e Europa), está um sentimento de exaustão histórica e política do moderno projeto eurocêntrico. Após mais de cinco séculos "ensinando" o mundo, as crises sociais, económicas, financeiras e políticas que têm avassalado a Europa nos últimos anos têm revelado que o projeto europeu parece incapaz de resolver os seus próprios problemas.

O sentimento de esgotamento do modelo político europeu está intimamente associado ao esgotamento do modelo racionalista que está na origem do projeto Iluminista eurocêntrico. Este foi responsável por uma tradição de dominação política e cultural, que submeteu a diversidade de conhecimento no mundo, do sentido da vida e das práticas sociais, a uma visão eurocêntrica. O aprofundar do paradigma dominante — da racionalidade científica — tem permitido, ao longo das últimas décadas, identificar a fragilidade dos pilares em que este assenta, ou seja, um saber que não responde a muitos dos anseios científicos e sociais contemporâneos (Santos, 1987; Santos, Meneses e Nunes, 2004).

A crise do modelo racionalista acontece em paralelo com a diminuição do perfil e da presença europeia (e do Norte global), e com a expansão e/ou retorno de outros atores, com outras referencias epistémicas, na cena global. Apesar de em vários quadrantes surgirem vozes que afirmam que não há alternativas ao modelo atual, como este volume aponta, uma enorme diversidade de buscas de alternativas ao pensamento hegemónico da ciência moderna. Este último foi responsável por uma tradição de dominação política e cultural, que submeteu a diversidade de conhecimento no mundo, do sentido da vida e das práticas sociais, a uma visão colonial e eurocêntrica, como vários textos deste volume sugerem. Associada ao sentimento de exaustão está um outro elemento importante, a arrogância imperial europeia que a impede de aprender de outras experiências não-europeias, isto é, a partir do Sul global. Apesar de reconhecer a diversidade de experiências que testemunhem a enorme diversidade histórica do mundo, a Europa não consegue refletir, de forma produtiva e construtiva, sobre esta diversidade, usando-a para encontrar soluções para os seus próprios problemas. Na raiz desta incapacidade está a persistência de preconceitos coloniais profundamente arreigado na esfera epistemológica, que se mantém para lá do final de muitas situações de colonialismo histórico. São estes preconceitos que comprometem a busca de soluções para as crises atuais (política, cultural, económica, financeira, de direitos humanos, etc.), inspiradas em soluções desenvolvidas noutros contextos. Durante vários séculos, a Europa viu-se como a chave para os problemas de um mundo, uma posição problemática,

que exige uma análise detalhada. Porque não contam, para o norte, os saberes do Sul? Como vários e várias autores e autoras insistem, urge aprender do Sul, dos conhecimentos e experiências que têm sido marginalizadas como tradicionais, locais, desatualizadas, em função de um pensamento abissal, inerente ao racionalismo moderno (Santos, 2014). Dar espaço ao Sul significa "provincializar o mundo", como sublinha Dipesh Chakrabarty (2000), desmantelando, desconstruindo e descolonizando as epistemologias do Norte. Desta forma, assumindo a pesquisa e a produção do conhecimento como processos éticas e políticos, comprometidos com lutas, a própria investigação tem de ser feita de outra forma, com as pessoas, e não sobre as pessoas, num desafio aberto a pesquisa extrativista (Santos, 2018). A pesquisa feita com o Sul e a partir do Sul obriga a inflexões politicas e epistémicas importantes: as questões de partida são construídas em diálogo, as prioridades organizadas em função dos interesses e prioridades do Sul, e os problemas definidos de forma a que os sujeitos do Sul participem como agentes e não objetos.

Em linha com os objetivos das Epistemologias do Sul, os silenciamentos e as ocultações de luta das mulheres e a dos sujeitos colonizados são um dos temas que atravessam este volume. São pessoas, lutas e saberes que reivindicam o desejo de terem voz, de serem reconhecidos como sujeitos do pluriverso em que vivemos[2]. Nos tempos que correm, num desafio às representações capitalista, coloniais e patriarcais, parte importante do projeto de redefinição da identidade passa pela escolha do/a subalterno/a da significação a dar ao corpo, em vez de manter caracterizações que haviam sido "tradicionalmente" atribuídas. A racialização dos corpos e identidades dos colonizados continuam, em muitos contextos, ainda presentes, sinal da presença de um colonialismo insidioso, mantendo-se os atos de genocídio (situação associada a repetidos atos de epistemicídio) e feminicídio (Bidaseca, 2017, 2018).

É esta transformação do "Outro" num corpo amorfo, sem saberes e incapaz de produzir riqueza, que vai estar no centro das reivindicações ontológicas e epistemológicas no Sul global, uma reivindicação política fundamental. O processo de (re)criação da subjetividade destes sujeitos é mais flexível, culturalmente repleto de significados polivalentes[3]. Os tempos contemporâneos oferecem múltiplas opor-

---

2 Sobre a utilidade do conceito de pluriverso veja-se Masolo (2014) e Escobar (2018).

3 As categorias binárias dominantes masculino/feminino; branco/preto não são definidas apenas biologicamente, são também condicionadas histórica e politicamente. As categorias que se inscrevem nos corpos, como raça, etnia e género, são distintas, embora às vezes se cruzem e/ou se sobreponham. E estas categorias não podem ser

tunidades para recuperar as subjetividades dos corpos colonizados, alterando, por vezes radicalmente, a sua significação e sua localização como produção de saber, para além da representação imposta pelo pensamento abissal e das possibilidades de "emancipação" que as falhas desse pensamento permitem.

Quer através de um vibrante ativismo, quer de trabalhos académicos, os movimentos feministas e os estudos de género, nas últimas décadas acrescentaram um novo espaço de debate que atravessa várias áreas, da história à filosofia, do direito a várias áreas da ciência, como a medicina, a biologia, etc. Ao longo desta caminhada os desafios encontrados foram vários, exemplo da complexidade envolvida nos saberes gerados pelas lutas sociais e a dificuldade em traduzi-los para ampliar a diversidade de saberes, evitando cair nos reducionismos e representações ambíguas.

Outro dos temas transversais neste volume é o da crise ambiental, que muitos designam por crise do Antropoceno. Décadas de crises financeiras endémicas, de salários reais estagnados e de direitos sociais subtraídos, de sobre-exploração das pessoas e recursos do Sul global, produziram uma desigualdade planetária de tal ordem que, de acordo com o relatório da Oxfam de 2017, oito homens, que encarnam o Norte global, detêm a mesma riqueza que a metade mais pobre da população mundial. Várias regiões do mundo são atravessadas por conflitos armados de extrema violência, contribuindo para uma realidade em que uma em cada cem pessoas no planeta viva como refugiada (Connor e Krogstad, 2016), a maior porção da população mundial deslocada referenciada pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Neste estado de exceção, o aparato repressivo visa não apenas "terroristas perigosos" e "ilegais" (trabalhadores migrantes indocumentados), mas também cidadãos cumpridores da lei, rapinando os seus direitos, salários e pensões (Santos, 2017b: 241).

No campo ambiental, são vários os estudos que alertam para a forte probabilidade do sistema socioeconómico em que vivemos contribuir a curtíssimo prazo para que as temperaturas subam acima do limiar de dois graus centigrados, acelerando os perversos e irreversíveis efeitos de mudança climática global. Muitos destes sinais não são novos, mas a forma como eles se articulam entre si gera níveis

---

definidas como secundárias ou periféricas. Porque não é possível haver uma representação abstrata, universal do corpo, uma possível solução é referir todos os marcadores de identidade como parciais, provisórios e suscetíveis de alteração dependendo do contexto ou do sistema de sentidos em que operam num dado espaço-tempo específico (Gilbert e Tompkins, 2002: 206). Essa opção abre a porta ao "essencialismo estratégico" de que fala Gayatri Spivak (1988: 205) — ou seja, em situações específicas, o (re)conhecimento de diferencias essenciais para recuperar sujeitos marginalizados.

dramáticos de vulnerabilidade social, produzindo turbulência institucional e dramatizando as exigências políticas, onde se incluem o retorno de movimentos racistas, fascistas e de uma outra direita. As atividades destes movimentos têm sido crescentemente acompanhadas de violência física e simbólica, patente nos ataques raciais, xenófobos e sexistas que têm provocado, dando razão a Franz Fanon que define a violência colonial-capitalista como "a violência em estado bruto" (1961: 47). Num outro patamar, a violência capitalista, associada ao colonialismo expresso tem levado à expulsão de camponeses e de povos indígenas das suas terras para abrir caminho aos megaprojetos mineiros e agroindustriais e à especulação imobiliária, assim como ao tráfico de pessoas e de órgãos, e ao trabalho escravo. Habitando em zonas de sacrifício, zonas de não-ser, povos e comunidades do Sul global assistem à conversão das suas comunidades, dos seus rios, lagos e florestas em infernos tóxicos de degradação ambiental. Estes povos e comunidades, que não cabem na estreita margem do um por cento que detém a riqueza do mundo (Oxfam, 2017), constituem a enorme mole dos "danados da terra" (Fanon, 1961). Em oposição a esta proposta de violência destrutiva, um pouco por todo o Sul global acentuam-se as propostas que defendem outras formas de ser e estar no mundo. Assumindo o movimento e a relação de reciprocidade como a categoria ontológica e epistemológica fundamental, a existência é entendida como "ser-sendo". Esta proposta assenta numa flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza.

Os profundos impactos destas crises exigem uma reflexão profunda sobre as lutas culturais, ecológicas e epistemológicas e os saberes emergentes que lhe estão associados que se vêm desenvolvendo em defesa de um outro projeto civilizacional em fermentação no Sul global. Reclamar outra forma de sentir e pensar a relação com a natureza, reconstituindo o território do ponto de vista ontológico é um objetivo central às Epistemologias do Sul. Fundamental aqui é a promoção de interconhecimento, a partir da tradução intercultural ancorada nas práticas e objetivos dos movimentos envolvidos nestas lutas (Santos, 2018). Esta tradução, a partir de uma reflexividade assente nas práticas sociais, está a germinar uma consciência profunda, nos vários locais de luta, a partir da cólera/danação pela perda e pelos riscos que qualquer das lutas exige. O argumento central é o da urgência de uma abordagem mais inclusiva às lutas pelo ambiente, pela vida, pela terra, água e florestas no Sul global que reconheça múltiplas subjetividades, agências e práticas (Santos, Meneses e Nunes, 2004). A articulação local-global enquanto articulação de poder e saber sugere

uma aposta profunda de renovação democrática em diferentes níveis de busca de por um outro sentido de ser e de saber, ou seja, um desafio ontológico e epistemológico responsável. Neste contexto, a descolonização da economia do conhecimento como um todo e das disciplinas que conformam a universidade moderna são fundamentais (Santos, 2017; Connell, 2018).

O último grande tema está, pois, intimamente articulado aos anteriores e tem a ver com a democratização dos saberes, com a descolonização do moderno projeto universitário. Como alguns autores sublinham, descolonizar a universidade significa "ocupar" o conceito e a forma com outras formas de ser e de conhecer; descolonizar a universidade é apostar numa nova compreensão da ontologia, epistemologia, ética e política. Num dos seus trabalhos recentes Boaventura de Sousa Santos analisa as duas principais lutas que têm marcado a universidade nas últimas décadas: as lutas sociais pelo direito ao ensino universitário, que colocaram em causa a legitimidade da própria universidade, por um lado, e, por outro, a pressão global crescente a que a universidade é sujeita no sentido de se adaptar e submeter aos critérios de relevância e eficácia do capitalismo global (Santos, 2017). Se o sucesso da primeira luta levou à ampliação do acesso à universidade, o corpo docente e os *curricula* ou os programas não foram alvo de grandes reformas. O paradoxo resultante, como o autor sublinha, tornou mais visível a discriminação racial, étnico-cultural, religiosa e sexual nos processos e nos conteúdos de ensino-aprendizagem. Por outro lado, ao submeter-se aos ditames do capitalismo, o compromisso da universidade com o colonialismo e o patriarcado torna-se também cada vez mais visível. Como vários autores apontam, os debates sobre o conhecimento do "espaço colonial" nas universidades modernas continuam a estar, na maioria dos casos, reféns de conceitos e perspectivas lineares eurocêntricas, extremamente resilientes. Ou seja, reféns dos saberes guardados nas bibliotecas coloniais, bibliotecas que negam qualquer possibilidade de uma racionalidade e história plurais (Mudimbe, 1988: 208), reforçando a centralidade dos saberes produzidos do lado metropolitano da linha abissal. Confrontadas com os desafios de "descolonizar a universidade", os movimentos que lutam pelo alargamento do acesso à universidade e pela transformação do seu conteúdo curricular sentem-se frustrados, sobretudo nos contextos do Sul (Meneses, 2016). Aqui, como Boaventura de Sousa Santos mostra (2017), a dominação capitalista esteve sempre diretamente ligada à dominação colonial, sendo a universidade a principal justificação ideológica de tal ligação. O movimento do capitalismo global para transformar a universidade num valor de mercado que produz outros valores de mercado faz com que estes

desafios de mudança sejam extremamente limitados no seu alcance. Como consequência, o pensamento crítico mais inovador produzido sobre o Sul, no campo das ciências sociais, nas últimas décadas, não tem encontrado um eco significativo no ensino universitário. Esta realidade é sinal de como o colonialismo epistémico e cultural impede o Sul global de representar o mundo como seu.

Estas reflexões conjugam-se para explicar o argumento base deste volume, que é de que não existe justiça global sem uma justiça cognitiva global — a imaginação de futuros anteriormente inimaginados. Longe de procurarmos apresentar as Epistemologias do Sul como um corpus teórico único, os autores e autoras claramente afastam-se desse propósito, mostrando que, o que necessitamos é, de facto, uma alternativa teórica feita a partir de várias lutas, de várias cosmologias alternativas, algumas emergentes, outras procedentes de uma história mais longa, mas silenciada (Santos, 2014). No entanto, este volume ousa delinear trajetórias para um pensamento outro, talhando um espaço para si próprio que possibilita ao pensamento (re) ligar-se com a vida e caminhar atentamente espantosa diversidade de formas de conhecimento daqueles cujas experiencias deixaram de ser legíveis à luz do conhecimento eurocêntrico. O propósito comum dos autores e autoras que integram este volume é desmarginalizar o Sul global em relação ao conhecimento "moderno, eurocêntrico", garantido assim que os conhecimentos produzidos pelo Sul global são parte integral de um mundo multifacetado, com vários centros de produção de conhecimento.

BIBLIOGRAFIA

Bidaseca, K. 2017 *La Revolución Será Feminista o No Será: La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Prometeo).

Bidaseca, K. 2018 *La Amnesia del Imperio, los Muros del Apartheid y el Ancho más de las Estrellas* (Buenos Aires: SB).

Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).

Connell, R. 2018 "Decolonizing Sociology" in *Contemporary Sociology*, Nº 47(4), pp. 339-407.

Connor, P. e Krogstad, J. M. 2016 "Key Facts about the World's Refugees 2016" em <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/10/05/key-facts-about-the-worlds-refugees/> acesso 2 de outubro de 2018.

Escobar, A. 2018 *Designs for the Pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds* (Durham, NC: Duke University Press).

Fanon, F. 1961 *Les Damnés de la Terre* (Paris: Maspero).

Gilbert, H. e Tompkins, J. 2002 "Body Politics" in *Post-Colonial Drama. Theory, practice, politics* (Londres: Routledge) pp. 203-255.

Masolo, D. A. 2014 "Filosofía y Conocimiento Indígena: Una perspectiva africana" in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (ed.) *Epistemologías del Sur (perspectivas)* (Madrid: Akal) pp. 517-537.

Meneses, M. P. 2009 "Justiça Cognitiva" in Cattani, A. et al. (ed.) *Dicionário Internacional da Outra Economia* (Coimbra: Almedina) pp. 231-236.

Meneses, M. P. 2016 "As Ciências Sociais no Contexto do Ensino Superior em Moçambique: Dilemas e possibilidades de descolonização" in *Perspectiva*, Nº 34(2), pp. 338-364.

Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington, IN: University of Indiana Press).

Oxfam 2017 *An Economy for the 99%* (Londres: Oxfam). Disponível em <https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf> acesso 2 de outubro de 2018.

Santos, B. de Sousa 1987 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, science and politics in the paradigmatic transition* (Nova Iorque: Routledge).

Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Abingdon: Routledge).

Santos, B. de Sousa 2017a *Decolonizing the University*. *The challenge of deep cognitive justice* (Cambridge: Cambridge Scholars).

Santos, B. de Sousa 2017b "The Resilience of Abyssal Exclusions in Our Societies: Toward a post-abyssal law" in *Tilburg Law Review*, Nº 22, pp. 237-258.

Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The coming of age of Epistemolgies of the South* (Durham, NC: Duke University Press).

Santos, B. de Sousa; Meneses, M. P. e Nunes, J. A. 2004 "Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: A diversidade epistémica do mundo" in Santos, B. de Sousa (ed.) *Semear Outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Porto: Afrontamento) pp. 19-101.

Spivak, G. C. 1985 “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography” in Guha, R. e Spivak, G. C. (ed.) *Selected Subaltern Studies* (Nova Iorque: Oxford University Press) pp. 3-32.

Spivak, G. C. 1988 *In Other Worlds. Essays in cultural politics* (Nova Iorque: Methuen).

PARTE I
Retos a la descolonización desde las Epistemologías del Sur
—
Desafios à descolonização desde as Epistemologias do Sul

INTRODUCCIÓN A LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR[1]

Boaventura de Sousa Santos

INTRODUCCIÓN

He argumentado profusamente, en otra parte, que en los albores del nuevo milenio necesitamos distanciamos del pensamiento crítico eurocéntrico (De Sousa Santos, 2014: 19-46). Reproduzco aquí la conclusión del argumento. Crear dicha distancia es condición previa para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado, que lo inesperado sea asumido como parte integral del trabajo teórico. Puesto que las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, pienso que en el actual contexto de transformación social y política no necesitamos teorías de vanguardia sino teorías de retaguardia. Pienso en el trabajo teórico que continúa y comparte muy de cerca las prácticas de los movimientos sociales, planteando preguntas, estableciendo comparaciones sincrónicas y diacrónicas, ampliando simbólicamente tales prácticas mediante articulaciones, traducciones y alianzas posibles con otros movimientos, proporcionando contextos, aclarando o desmantelando

1 Artículo publicado originalmente en De Sousa Santos, B. 2018 "Construyendo las Epistemologías del Sur: Para un pensamiento alternativo de alternativas (Buenos Aires: CLACSO/Fundación Rosa Luxemburgo, Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño). Selección y presentación de M. P. Meneses, J. A. Nunes, C. Lema Añón, A. Aguiló Bonet y N. Lino Gomes. Traducción de E. Cervio.

los preceptos normativos, facilitando la interacción con aquellos que caminan más lento y aportando complejidad cuando las acciones parecen apresuradas y poco reflexivas, o simplicidad cuando la acción parece paralizada por la reflexión. Las ideas que cimentan la teoría de la retaguardia, más que una arquitectura, son una artesanía; son más un testimonio participante y menos el liderazgo clarividente; la aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

El objetivo de crear distancia respecto de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos para las realidades que son "sorprendentes" porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica. Solo pueden ser recuperadas por lo que denomino la "sociología de las ausencias".

Tomar distancia no significa descartar la rica tradición crítica eurocéntrica y arrojarla al basurero de la historia, ignorando de ese modo las posibilidades históricas de la emancipación social en la modernidad eurocéntrica. Antes bien, significa incluirla en un panorama mucho más amplio de posibilidades epistemológicas y políticas. Significa el ejercicio de una hermenéutica de la sospecha respecto de sus "verdades fundamentales" al develar lo que hay debajo de su "sentido literal". Significa prestar especial atención a las tradiciones más pequeñas suprimidas o marginadas dentro de la gran tradición occidental. Significa, sobre todo, asumir que nuestro tiempo es un período de transición sin precedentes en el que nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas.

Los problemas modernos son aquellos que resaltaron las revoluciones burguesas europeas del siglo XVIII: el problema de libertad, el problema de igualdad, el problema de fraternidad. Las "soluciones" burguesas a tales problemas están desacreditadas, definitivamente. Vivimos en un mundo "pos" o "neo" westfaliano, en el cual el Estado nación comparte el campo de las relaciones internacionales con actores no estatales cada vez más poderosos.

La soberanía está siendo erosionada mientras que los Estados poderosos y los actores no estatales se unen para apoderarse del control de los recursos naturales y la vida de las personas en los Estados menos poderosos. El contractualismo social es suplantado por el contractualismo individual entre partes cada vez más desiguales, mientras que los derechos se están violando "legalmente" en nombre de los imperativos gemelos de la austeridad económica y la seguridad nacional, al tiempo que es instrumentado un ataque global contra los derechos sociales y económicos. El capitalismo experimenta hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como lo

atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva por desposesión, la reedición de la rapiña colonial, que ahora se extiende por todo el Sur global, desde la apropiación de tierras al robo de salarios y los rescates bancarios; sujetándose a la ley capitalista del valor de recursos y bienes comunes, provocando el desplazamiento de millones de campesinos pobres y pueblos indígenas, la devastación ambiental y los desastres ecológicos; y la eterna renovación del colonialismo, que revela, en viejos y nuevos aspectos, el mismo impulso genocida, la sociabilidad racista, la sed de apropiación y la violencia ejercida sobre los recursos considerados infinitos y sobre las personas consideradas inferiores y hasta no humanas.

Entre las minas de la idea de nación cívica, la supresión de las naciones étnico culturales y la diversidad cultural se ha vuelto más visible y, con ella, el sufrimiento humano inconmensurable y la destrucción social producida. La autonomía individual se convierte en un eslogan cruel, dado que las condiciones para garantizar el ejercicio efectivo de la autonomía están siendo destruidas. Las diferencias ideológicas subyacentes de la democracia han sido sustituidas por el centrismo amorfo y la corrupción institucionalizada. Puesto que los políticos se convierten en lavadores de dinero, secuestran la democracia y permiten que sea ocupada por la codicia de las empresas, y el pueblo se ve obligado a ocupar la democracia por fuera de las instituciones democráticas.

La criminalización de la protesta social, el paramilitarismo y las ejecuciones extrajudiciales complementan la escena. Los conflictos sociales dentro y entre los Estados son cada vez menos institucionalizados, los derechos humanos son violados en nombre de los derechos humanos y las vidas civiles son destruidas bajo el pretexto de la defensa de las vidas de civiles.

Por supuesto, la modernidad eurocéntrica también produjo una tradición crítica que desde el comienzo cuestionó tanto los problemas como las soluciones propuestas por la política burguesa y liberal; y el marxismo es el ejemplo más destacado de esa tradición. El problema es que el marxismo comparte mucho con la modernidad eurocéntrica burguesa. Además, el marxismo compartió no solo los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la modernidad eurocéntrica burguesa, sino también algunas de sus soluciones propuestas, como la creencia en el progreso lineal o el uso ilimitado de los recursos naturales como parte del desarrollo infinito de las fuerzas de producción, o incluso la idea de que el colonialismo podría ser parte de la narrativa progresista del Norte global, aunque con algunas reservas. Esto explica por qué la bancarrota del liberalismo, aunque confirma la precisión analítica del marxismo no hace que este sea más persuasivo, como cabría esperar. Por el contrario,

a medida que se hace más evidente que las "soluciones" liberales originalmente fueron un fraude y que ostensiblemente están agotadas, otra dimensión transitoria de nuestro tiempo se revela: nos enfrentamos a problemas marxistas para los cuales no hay soluciones marxistas.

A la luz de esto, la necesidad de crear distancia *vis a vis* la tradición eurocéntrica parece urgente, cada vez más. Esta necesidad, sin embargo, no está determinada por una conciencia intelectual o política repentina. Su formulación es, en sí, un proceso histórico que deriva de las formas en que la modernidad occidental, en sus versiones marxistas y burguesas, llegó a ser incorporada en los procesos políticos de todo el mundo en los últimos 200 años. A medida que el capitalismo global y sus formas satelitales de opresión y dominación se expandieron, más y más panoramas diversos de pueblos, culturas, repertorios de la memoria y de las aspiraciones, universos simbólicos, formas de vida y estilos de vida, concepciones de tiempo y espacio, y así sucesivamente, fueron incluidos dialécticamente en la conversación de la humanidad a través del sufrimiento y la exclusión indecibles. Su resistencia, a menudo a través de redes cosmopolitas insurgentes, subalternas y clandestinas supo enfrentar la supresión pública implementada por diversas formas capitalistas y colonialistas de violencia física, simbólica, epistemológica e, incluso, ontológica. El resultado final de esta inclusión excluyente fue una tremenda expansión de las comunidades hermenéuticas, algunas públicas, otras clandestinas, algunas mundiales, otras locales, algunas con base en el Norte global y otras en el Sur global.

En mi opinión, esta es la característica principal de nuestro tiempo; una condición que todavía no fue plenamente reconocida, teorizada y tenida en cuenta. Siendo este el caso, se deduce que el repertorio de los modos, modelos, medios y fines de la transformación social es potencialmente mucho más vasto que el formulado y reconocido por la modernidad eurocéntrica, incluso por sus versiones marxistas. En definitiva, mantener distancia *vis a vis* la tradición eurocéntrica equivale a ser consciente del hecho de que la diversidad de la experiencia mundial es inagotable y, por lo tanto, no puede ser explicada por una única teoría general. Mantener distancia permite lo que denomino como la "sociología de las ausencias y emergencias doblemente transgresora". Tal sociología transgresora es, de hecho, un movimiento epistemológico que consiste en contrastar las Epistemologías del Sur con las epistemologías dominantes del Norte global.

Las Epistemologías del Sur se refieren a la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el co-

lonialismo y el patriarcado. He designado como "Sur antiimperial" al vasto, e inmensamente diversificado, campo de tales experiencias. Es un Sur epistemológico, no geográfico, compuesto por muchos sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que son saberes nacidos en las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen dondequiera que ocurran tales luchas, tanto en el Norte como en el Sur geográficos. El objetivo de las Epistemologías del Sur es posibilitar que los grupos sociales oprimidos representen al mundo como propio y en sus propios términos, pues solo así podrán cambiarlo según sus propias aspiraciones. Dado el desarrollo desigual del capitalismo y la persistencia del colonialismo céntrico occidental, el Sur epistemológico y el Sur geográfico se solapan parcialmente, en particular con respecto a aquellos países que estuvieron sometidos al colonialismo histórico. Pero la imbricación es únicamente parcial, no solo porque las Epistemologías del Norte también prosperan en el Sur geográfico (me refiero al Sur imperial, a las "pequeñas Europas" epistemológicas que se encuentran, y a menudo dominan, en América Latina, el Caribe, África, Asia y Oceanía) pero además porque el Sur epistemológico también se encuentra en el Norte geográfico (Europa y Norteamérica) en muchas de las luchas que se libran allí contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

Las Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Por lo tanto, no son epistemologías en el sentido convencional de la palabra. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tal, por no mencionar el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social también es un concepto controvertido). Su objetivo, más bien, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino empíricos. Las Epistemologías del Sur "ocupan" el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales[2]. Hay Epistemologías del Sur solo porque y en la medida en que hay Epistemologías del Norte. Las Epistemologías del Sur existen en la actualidad *ergo* en el futuro no serán necesarias.

---

2 Deben distinguirse de las epistemologías experimentales introducidas por las neurociencias y la cibernética.

OCUPAR LA EPISTEMOLOGÍA

El término epistemología corresponde aproximadamente a lo que en alemán se designa como *Erkenntnistheorie* o *Erkenntnislehre*. Centrándose inicialmente en la crítica del conocimiento científico, la epistemología hoy tiene que ver con el análisis de las condiciones de identificación y validación del conocimiento en general, y también como creencia justificada. Por lo tanto, tiene una dimensión normativa. En este sentido, las Epistemologías del Sur desafían a las epistemologías dominantes en dos niveles. Por un lado, consideran que es una tarea crucial identificar y discutir la validez de los conocimientos y los saberes que no son reconocidos como tales por las epistemologías dominantes. Su enfoque estriba, por tanto, en saberes "no existentes", considerados así ya sea porque no son producidos de acuerdo a las metodologías aceptadas o incluso inteligibles o porque son producidos por sujetos "ausentes", sujetos considerados incapaces de producir conocimiento válido debido a su condición o naturaleza subhumana. Las Epistemologías del Sur han de proceder de acuerdo a lo que denomino la sociología de las ausencias, es decir, tomando a los sujetos ausentes en sujetos presentes, como la condición más importante para la identificación y validación de conocimientos que puede reinventar la emancipación social y la liberación (De Sousa Santos, 2014). Como se indica más abajo, las Epistemologías del Sur necesariamente invocan otras ontologías (reveladas por otros modos de ser, aquellos de los pueblos oprimidos y silenciados, pueblos que han sido radicalmente excluidos de los modos dominantes de saber y conocer). Puesto que tales sujetos son producidos como ausentes a través de relaciones de poder muy desiguales, redimirlos es un gesto eminentemente político. Las Epistemologías del Sur se centran en los procesos cognitivos sobre el significado, la justificación y la orientación en la lucha librada por aquellos que resisten y se rebelan contra la opresión. La cuestión de la validez surge de esta fuerte presencia. El reconocimiento de la lucha y de sus protagonistas es un acto de pre conocimiento, un impulso intelectual y político pragmático que implica la necesidad de examinar la validez del conocimiento que circula en la lucha y que es generado por la lucha misma. Paradójicamente, en este sentido, el reconocimiento precede a la cognición.

Por otro lado, los sujetos que son redimidos, o revelados, o traídos a presencia, a menudo son sujetos colectivos; lo que cambia completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por lo tanto, la cuestión de la relación entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento. Estamos frente a procesos de lucha social y política en la que un tipo de conocimiento, que no suele tener un sujeto individualizable, es vivido performativamente. Los conocimientos redimidos por

las Epistemologías del Sur son técnica y culturalmente intrínsecos a ciertas prácticas —las prácticas de resistencia contra la opresión—. Más que conocimientos, son saberes[3]. Existen inmersos en las prácticas sociales. En la mayoría de los casos, surgen y circulan de una manera despersonalizada, aunque ciertos individuos en el grupo tienen acceso privilegiado a ellos o a formularlos con más autoridad (esto se volverá a tratar más adelante). Mientras que los conocimientos se apropian de la realidad, los saberes encarnan la realidad. Es por eso que el *know-how* inglés se traduce a las lenguas romances como "saber hacer" (en francés, por ejemplo, *savoir-faire*).

Esta distinción entre formas de saber y conocimiento fue señalada por Foucault (1969), pero aquí se entiende de manera diferente. Según Foucault, el saber implica un proceso anónimo, colectivo, algo no dicho, un *a priori* histórico cultural solo accesible a través de la arqueología del saber. Sin embargo, el saber que atañe a las Epistemologías del Sur no es el *a priori* cultural, esto es, lo no dicho de Foucault. A lo sumo, es lo no dicho de esos no dichos, es decir, los no dichos que surgen de la línea abisal que divide las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial en la modernidad céntrica occidental. Tal línea abisal, el *fiat* epistemológico fundamental de la modernidad céntrica occidental, fue ignorada por Foucault. Las disciplinas de Foucault están tan basadas en las experiencias de la franja metropolitana de sociabilidad moderna como sus no dichos culturales foucaultianos. Las disciplinas son falsamente universales no solo porque "olvidan" activamente sus no dichos culturales sino porque, así como sus no dichos culturales, no consideran las formas de sociabilidad existente en el otro lado, colonial, de la línea. Así, el no dicho foucaultiano es tan falsamente común a la modernidad y tan eurocéntrico como la idea de Kant de la racionalidad como emancipación *vis a vis* la naturaleza. Esta misma forma de racionalidad vinculaba a la naturaleza a los pueblos y sociabilidades en el otro lado de la línea, en la zona colonial. Por supuesto, las filosofías de Kant y de Foucault son avances importantes en relación a la *tabula rasa*. de Locke, según la cual el conocimiento se inscribe a partir de la nada. Pero, en el lugar de la *tabula, rasa*., ambos presentaron los *a priori* o presupuestos que, según ellos, condicionaban toda experiencia humana contemporánea. No eran conscientes de que "toda esa experiencia" era una experiencia

3 La distinción entre conocimiento y saber (en inglés: knowledge and ways-of-knowing; en portugués: conhecimento e saber, en francés: connaissance) es, en sí misma, prueba fehaciente de los desafíos que enfrenta la traducción intercultural, sobre la que volveremos luego. La cuestión es que esta distinción no existe en inglés, y acaso tampoco en otras lenguas.

intrínsecamente trunca, ya que había sido construida para ignorar la experiencia de aquellos que estaban en el otro lado de la línea abisal: el pueblo colonial. Si quisiéramos formular las Epistemologías del Sur en términos foucaultianos, que no es mi propósito aquí, diríamos que su objetivo es la arqueología de la arqueología del saber.

Durante el siglo pasado, las epistemologías feministas lograron una ocupación temprana de las Epistemologías del Norte. Demostraron que la idea del conocimiento concebido como independiente de la experiencia del sujeto de conocimiento, sobre cuya base, especialmente después de Kant, se estableció la distinción entre epistemología, ética y política, era la traducción epistemológica y la consecuente naturalización del poder social y político masculino.

El punto de vista de Dios era el otro lado de la visión desde la nada. Debiéndole mucho a Foucault, las epistemologías feministas, por el contrario, argumentaron en pos del conocimiento situado y contextualizado, así como por la implicancia recíproca entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Sin embargo, dicha ocupación fue solo parcial, ya que no cuestionaron la primacía del conocimiento como una práctica separada. Las epistemologías feministas presionaron a las Epistemologías del Norte hasta sus últimos límites, aunque ellas permanecieron dentro de tales límites.

EL PELIGRO DE LAS IMÁGENES ESPEJADAS

Al contrastar las Epistemologías del Sur con las del Norte, podemos caer fácilmente en una imagen reflejada, espejada, una tentación muy similar a la estructura binaria, dualista de la imaginación occidental. Las corrientes dominantes en las Epistemologías del Norte se han centrado en la validez privilegiada de la ciencia moderna que se ha desarrollado principalmente en el Norte global desde el siglo XVII. Estas corrientes se basan en dos premisas fundamentales. La primera es que la ciencia basada en la observación sistemática y la experimentación controlada es una creación específica de la modernidad céntrica occidental, radicalmente distinta de las otras "ciencias" que se originaron en otras regiones y culturas del mundo. La segunda premisa es que el conocimiento científico, en vista de su rigor y potencial instrumental, es radicalmente diferente de otros saberes, ya sean laicos, populares, prácticos, de sentido común, intuitivos o religiosos. Ambas premisas contribuyeron a reforzar la excepcionalidad del mundo occidental *vis a vis* el resto del mundo y, por la misma razón, a dibujar la línea abisal que separó, y aún separa, a las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial.

Ambas premisas han sido examinadas críticamente; y esa crítica, de hecho, ha ido a la par del desarrollo científico desde el siglo XVII.

En gran medida, ha sido una crítica interna llevada a cabo en el mundo cultural occidental y sus supuestos. Un caso temprano y notable es, sin duda, el de Goethe y sus teorías sobre la naturaleza y el color. Goethe estaba tan interesado en el desarrollo científico como sus contemporáneos, pero pensaba que las corrientes dominantes, con su origen en Newton, estaban totalmente equivocadas. Goethe contrastó el empirismo artificial de los experimentos controlados con lo que él denominó delicado empirismo *(zarte Empirie):* "El esfuerzo para entender el significado de una cosa a través de la mirada y la visión empáticas prolongadas basadas en la experiencia directa" (Seamon y Zajonc, 1998: 2)[4].

En otro lugar he analizado las diferentes dimensiones de la crítica interna de la ciencia occidental moderna que se realizaron durante el siglo pasado por las diferentes corrientes de la epistemología crítica y por la sociología de la ciencia y los estudios de ciencia social (De Sousa Santos, 2007b). Las Epistemologías del Sur se mueven más allá de la crítica interna. No están tan interesadas en formular una línea de crítica más, como en formular alternativas epistemológicas que puedan fortalecer las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En este sentido, a la idea de que no hay justicia social sin justicia cognitiva, como ya se ha mencionado, le sigue la idea de que no necesitamos alternativas; antes bien necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas.

Como en el caso de las Epistemologías del Sur, no hay una sola Epistemología del Norte, hay varias, aunque todas ellas tienden a compartir algunos supuestos[5] básicos: la prioridad absoluta dada a ciencia como conocimiento riguroso; el rigor concebido como determinación; el universalismo concebido como una especificidad de la modernidad

---

4 Sobre Goethe y la ciencia moderna ver, en particular, Uberoi (1984).

5 Estas suposiciones se basan en un conjunto de creencias y valores que definen lo que podría denominarse el canon de la filosofía occidental. Siguiendo a Warren (2012), este canon comprende lo siguiente: a) un compromiso con el racionalismo, la perspectiva de que la razón (o la racionalidad) no solo es una cualidad distintiva del ser humano; es lo que hace a los humanos superiores a la naturaleza y a los animales no humanos; b) una concepción de los humanos como seres racionales que son capaces de razonamiento abstracto, de considerar principios objetivos y de comprender o calcular las consecuencias de sus acciones; c) concepciones del agente moral ideal y de quien conoce como imparciales, objetivos y desinteresados-, d) creencia en dualismos fundamentales, tales como razón versus emoción, mente versus cuerpo, cultura versus naturaleza, absolutismo versus relativismo y objetividad versus subjetividad; (e) la suposición de que hay una división ortológica entre los seres humanos y la naturaleza y animales no humanos; y, f) la universalizabilidad (universalisability*)* como criterio para evaluar la verdad de los principios éticos y epistemológicos. Ver también Warren (2009).

occidental, en referencia a cualquier entidad o condición cuya validez no depende de ningún contexto social, cultural o político específico; la verdad concebida de la representación de la realidad; la distinción entre sujeto y objeto, el que conoce y lo conocido; la naturaleza como *res extensa*; el tiempo lineal; el progreso de la ciencia a través de las disciplinas y la especialización; la neutralidad social y política como condición de objetividad.

Desde el punto de vista de las Epistemologías del Sur, las Epistemologías del Norte han contribuido de forma decisiva al convertir el conocimiento científico desarrollado en el Norte global en la manera hegemónica de representar al mundo como propio y de transformarlo de acuerdo a sus propias necesidades y aspiraciones. De este modo, el conocimiento científico, combinado con un poder económico y militar superior, garantizó al Norte global la dominación imperial del mundo en la era moderna hasta el día de hoy.

Las Epistemologías del Norte se basan en una línea abisal que separa a las sociedades y formas de sociabilidad metropolitanas de las coloniales en términos de que lo que es válido, normal o ético en el lado metropolitano de la línea no aplica en el lado colonial de esta[6]. Puesto que la línea abisal es tan básica como invisible, permite falsos universalismos que se basan en la experiencia social de las sociedades metropolitanas y apuntan a la reproducción y la justificación del dualismo normativo metrópoli/colonia. Estar en el otro lado de la línea abisal, el colonial, implica estar imposibilitados por el conocimiento dominante de representar al mundo como propio y en nuestros propios términos. Aquí radica el papel crucial de las Epistemologías del Norte, en que contribuyen a reproducir el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Conciben al Norte epistemológico eurocéntrico como la única fuente de conocimiento válido, no importa dónde, en términos geográficos, este último se produce. Por la misma razón, el Sur, es decir, lo que se encuentra en el "otro" lado de la línea es el reino de la ignorancia[7]. El Sur es el problema; el Norte es la solución. En estos términos, la única comprensión válida del mundo es la comprensión occidental del mundo.

La alienación, el autoextrañamiento y la subordinación de la mente que este estado de la cuestión causa en quienes no son occiden-

---

6 Para leer más sobre esto, ver Santos (2014: 118-135).

7 El conocimiento colonial no occidental debe ser reconocido y recuperado solo en la medida de que es útil a la dominación céntrica occidental, como notablemente fue el caso de la regulación indirecta, a través de la cual el Estado colonial recurría la ley y gobierno tradicional, nativo o indígena para garantizar la reproducción del régimen colonial en el nivel local.

tales, incluyendo a los científicos sociales, fue elocuentemente formulada por J. P. S. Uberoi, sociólogo hindú. Sus palabras merecen una cita extensa, aunque, dado que fueron escritas en 1978, me pregunto cuán dramáticamente ha cambiado la situación desde entonces:

> Por la misma aplicación de tales medios se hace parecer que solo hay un tipo de ciencia, la ciencia occidental moderna, que actualmente rige en el mundo. Este conocimiento científico y racional moderno es el depósito autoexistente de la verdad y es *sui generis*, el único de su tipo. Al resto se lo denomina, sugestivamente, "etnociencia" en el mejor de los casos y falsas supersticiones y burda ignorancia en el peor. La lógica implacable de esta situación general de tribulación espiritual, que ha prevalecido de manera constante en el mundo no occidental desde 1550 o 1650 o alguna fecha histórica similar, inevitablemente me afecta por un complejo de inferioridad vergonzoso que nunca podré superar solo o en buena compañía. Es una situación falsa totalmente destructiva de toda originalidad científica. Con un solo golpe liquida toda íntima alegría de comprensión, individual y colectiva, que es el único sustento verídico del trabajo intelectual local. Sin duda, no hay ninguna razón en la naturaleza de las cosas de por qué una relación tan subordinada y colonial, más o menos rota en la política desde 1950 o casi, todavía persiste en la ciencia. La situación no ha mejorado en absoluto, estoy seguro, cuando se supone que hay dos tipos diferentes de teorías, las importadas y las heredadas, unidas de alguna manera, una para la ciencia y otra para fines no científicos. Me parece que esto es meramente sustituir el problema del autoextrañamiento intelectual por el de la mente subordinada; y no sé cuál es peor. A mi modo de ver, este es el problema principal de toda la vida intelectual en la India moderna y en el mundo no occidental (Uberoi, 1978: 14-15).

No obstante, el Sur antiimperial, el Sur de las Epistemologías del Sur, no es la imagen invertida del Norte de las Epistemologías de Norte. Las Epistemologías del Sur no buscan reemplazar las Epistemologías del Norte y poner al Sur en el lugar del Norte. Su objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó como víctima, sino un Sur que se rebela para superar el dualismo normativo existente. La cuestión no es borrar las diferencias entre el Norte y el Sur, sino borrar las jerarquías de poder que los habitan. Las Epistemologías del Sur, por tanto, afirman y valoran las diferencias que quedan después de que las jerarquías han sido eliminadas. Su objetivo es el cosmopolitismo subalterno desde abajo. Más que la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad: un tipo de pensamiento que fomenta la descolonización, el criollismo (*creolisation*) o mestizaje a través de la traducción intercultural.

Las Epistemologías del Sur pretenden mostrar que los criterios dominantes del conocimiento válido en la modernidad occidental, al no reconocer como válidos otros tipos de conocimiento que no sean los producidos por la ciencia moderna, provocaron un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de una variedad inmensa de saberes que prevalecían principalmente del otro lado de la línea abisal, en las sociedades y sociabilidades coloniales. Tal destrucción desempoderó a estas sociedades, dejándolas incapaces de representar el mundo como propio y en sus propios términos y, así, de considerar el mundo como susceptible a ser transformado por sus propios medios y en virtud de sus propios objetivos. En esta situación, no es posible de promover la justicia social sin promover la justicia entre las diversas formas de conocimiento. En otras palabras, hay no justicia social global sin justicia cognitiva global. Esta tarea es tan importante hoy como lo fue en el tiempo del colonialismo histórico, aunque la desaparición de este último no implicó el fin de colonialismo como forma de sociabilidad basada en la inferioridad etnocultural e incluso ontológica del Otro, que Aníbal Quijano llama colonialidad (Quijano, 2005). La colonialidad del conocimiento (como la del poder) sigue siendo fundamentalmente instrumental para expandir y reforzar las opresiones causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

Recuperar los conocimientos suprimidos, silenciados y marginados requiere comprometerse con lo que he denominado la "sociología de las ausencias", un procedimiento que pretende mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, conocimientos y agentes que existen del otro lado de la línea abisal, de hecho, son producidos activamente como no existentes por los saberes dominantes en "este" lado de la línea abisal, y mucho más cuando están comprometidos en la resistencia contra las exclusiones abisales causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Identificar la existencia de la línea abisal es el impulso fundante de las Epistemologías del Sur y de la descolonización de conocimiento al que aspiran. Identificar la línea abisal es el primer paso para superarla, tanto en el nivel epistemológico como político. Identificar y evidenciar la línea abisal posibilita la apertura de nuevos horizontes con respecto a la diversidad cultural y epistemológica del mundo. En el nivel epistemológico, tal diversidad se traduce en lo que designo como una "ecología de saberes", esto es, el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión.

PUNTOS DE PARTIDA

Dos ideas fundamentales que no son tan obvias como tendrían que ser: 1) La comprensión del mundo supera, por lejos, la comprensión occidental del mundo; 2) la experiencia cognitiva del mundo es extremadamente diversa y la prioridad absoluta dada a la ciencia moderna provocó un epistemicidio masivo (la destrucción de saberes rivales considerados como no científicos), que ahora exige ser reparado. Como resultado, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global[8].

Las investigaciones y las orientaciones políticas siguientes emergen de estas dos ideas:

1. No tendríamos que esperar que el Sur epistémico antiimperial imparta lecciones al Norte global. Después de cinco siglos de contactos asimétricos y mestizajes es más correcto pensar en maneras y sitios policéntricos de aprendizaje y desaprendizaje, de tal manera que la resistencia contra la injusticia, la exclusión y la discriminación forzadas al Sur global por el Norte global capitalista, colonialista y patriarcal pueda ser concebida de como un aula global. La confiabilidad de cada saber será medida por su contribución a fortalecer la resistencia e impedir la dimisión.
2. De esta manera, las experiencias sociales serán recuperadas y valoradas de un modo tal que les permita fortalecer las luchas contra las formas modernas de dominación.
3. Situar la resistencia y la lucha en el centro de las comunidades epistemológicas emergentes de ningún modo implica que los grupos sociales oprimidos solo son tenidos en cuenta mientras luchan y resisten. Esto significaría un reduccionismo modernista inaceptable. Las personas hacen muchas otras cosas que solo resistir y luchar; disfrutan de la vida, por más precarias que sean las condiciones, celebran y valoran la amistad y la cooperación; y a veces también deciden no resistir y aflojar o abandonar las luchas. Además, las relaciones de dominación siempre implican otras relaciones además que aquellas de dominación. Las lecciones que deben aprender de sus vidas tienen todo esto en consideración. Centrarse en la resistencia y la lucha tiene como objetivo ampliar las posibilidades para ese

8 He conducido un gran proyecto de investigación basado en estas ideas. El proyecto se titula "ALICE - Espejos extraños, lecciones inesperadas: llevando a Europa a una nueva manera de compartir las experiencias mundiales" (ALICE - Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences). Ver <http://alice.ces.uc.pt/en/?lang=en>.

nuevo y tan necesario conocimiento de confrontación. La experiencia de las luchas de la libertad enriquecerá la perspectiva global sobre luchas actuales y futuras.

4. La idea de los modos y sitios policéntricos de desaprender y aprender no significa que la profunda autorreflexividad a realizarse en el Norte global y el Sur global será la misma. A la luz del epistemicidio histórico, la autorreflexividad en el Norte global debe estar centrada en la idea y el valor de la diversidad, el reconocimiento de las maneras diferentes de saber y de ser. Debe incluir la reflexión sobre la experiencia no occidental de la espiritualidad. Espiritualidad, no religión, más bien lo trascendente en lo inmanente. En el Sur global, la autorreflexividad debe centrarse en la forma de representar al mundo como propio y cómo transformarlo de acuerdo a sus propias prioridades después de tanta expropiación y violencia. Debe incluir la autoestima, ante tanta resistencia frente a la adversidad.
5. La línea abisal que divide al mundo en sociedades/sociabilidades metropolitanas y sociedades/sociabilidades coloniales es tan frecuente hoy como durante el tiempo de colonialismo histórico. Guerras civiles, racismo rampante, violencia contra las mujeres, vigilancia masiva, brutalidad policial y refugiados entre Europa y África; son todos testimonios de la presencia multiforme de la línea abisal. Aquellos en el otro lado de la línea no son considerados verdadera o plenamente humanos y, por lo tanto, no tendrán que ser tratados como si lo fueran. Mientras no se confronte la línea abisal, no será posible la verdadera liberación.
6. La mayoría del conocimiento que circula en el mundo y es relevante para la vida de los pueblos es oral. Aun así, nuestras universidades valoran casi exclusivamente los conocimientos escritos. Los conocimientos escritos (de ciencias y humanidades) pueden ser preciosos, una vez integrados a las ecologías de saberes. Sin embargo, deben ser oralizados, desmonumentalizados, por así decirlo, siempre que sea posible[9].
7. Bajo las condiciones del capitalismo, el colonialismo y el pa-

---

9 He encontrado que "Conversaciones del Mundo" con activistas, académicos y becarios, dentro del ámbito del proyecto "ALICE - Espejos extraños, lecciones inesperadas: llevando a Europa a una nueva manera de compartir las experiencias mundiales, es una buena manera de desmonumentalizar el conocimiento". Pueden acceder a las conversaciones en: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/globalearning/conversations-of-the-world/?lang=en>.

triarcado, no es posible democracia de alta intensidad alguna. Democracia es todo proceso social, económico, político o cultural a través del cual las relaciones desiguales de poder se transforman en relaciones de autoridad compartida. Incluso una forma de la democracia de baja intensidad como la democracia liberal está siendo descalificada o simplemente dejada de lado cuando los imperativos de la acumulación capitalista lo requieren. En todo el mundo se están llevando a cabo diversas formas de democracia que deben ser valoradas adecuadamente. No hay democracia, hay demodiversidad. Dada la prevalencia de la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las coloniales, tendríamos que enseñar democracia desde la perspectiva de los esclavos y de los trabajadores precarizados; tendríamos que enseñar ciudadanía desde la perspectiva de los no ciudadanos.

8. La centralidad de la resistencia y la lucha urgen por concepciones nuevas de lo político. Las disciplinas y las categorías analíticas desarrolladas por las ciencias modernas y las humanidades nos impiden detectar y valorar la artesanía de las prácticas de resistencia. En tales artesanías reside lo que llamamos la sociología de las emergencias, uno de los conceptos clave de las Epistemologías del Sur. ¿Cómo aprender y enseñar la sociología de las ausencias (producida por la línea abisal) y la sociología de las emergencias (el porvenir, el futuro bajo la forma del presente)? ¿Cómo reconocer y valorar la narrativa de los olvidados, la voz de los silenciados, la lengua intraducible, impronunciable?
9. Las economías sociales solidarias que proliferaron por todo el Sur global antiimperial, en la mayoría de los casos dirigidas por mujeres, son almenaras del futuro más que residuos del pasado, como son vistas por las ideologías desarrollistas. Proclaman, aquí y ahora, posibilidades humanas más allá del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Son utopías concretas, que ejemplifican la artesanía de las prácticas de resistencia.
10. Más allá de cierto umbral, diferentes maneras de saber requieren diferentes maneras de ser. Las Epistemologías del Sur reclaman nuevas ontologías.

LOS CAMINOS HACIA LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Las principales herramientas de las Epistemologías del Sur son las siguientes: la línea abisal y los diferentes tipos de exclusión social que

crea; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y, la artesanía de las prácticas.

EXCLUSIONES ABISALES Y NO ABISALES

He argumentado que las ciencias modernas, particularmente las ciencias sociales modernas, incluyendo las teorías críticas, nunca han reconocido la existencia de la línea abisal (De Sousa Santos, 2007a: 45-89; 2014). Las ciencias sociales modernas han concebido a la humanidad como un todo homogéneo que habita este lado de la línea y, por lo tanto, completamente sometida a la tensión entre regulación y emancipación. Naturalmente, la ciencia moderna reconoció la existencia del colonialismo histórico basado en la ocupación territorial extranjera, pero no ha reconocido al colonialismo como una forma de sociabilidad que es parte integral de la dominación capitalista y patriarcal, y el cuál, por lo tanto, no terminó cuando el colonialismo histórico llegó a su fin. La teoría crítica moderna (que expresa el grado máximo de consciencia posible de la modernidad occidental) imaginó a la humanidad como algo dado, más que como una aspiración. Creyó que toda la humanidad se podría emancipar mediante los mismos mecanismos y de acuerdo a los mismos principios, al reclamar derechos ante instituciones creíbles basándose en la idea de la igualdad formal ante de la ley. En el centro de esta imaginación modernista está la idea de la humanidad como una totalidad construida en tomo a un proyecto común: los derechos humanos universales. Semejante imaginación humanística, heredera del humanismo renacentista, fue incapaz de comprender que el capitalismo, luego de combinarse con el colonialismo, sería inherentemente incapaz de renunciar al concepto de subhumano como parte integral de la humanidad, es decir, la idea de que hay algunos grupos sociales cuya existencia social no puede ser gobernada por la tensión entre regulación y emancipación, simplemente porque no son plenamente humanos. En la modernidad occidental no existe humanidad sin subhumanidades. En la raíz de la diferencia epistemológica hay una diferencia ontológica.

Sobre este particular, Franz Fanon es una presencia inevitable. Denunció elocuentemente la línea abisal entre metrópoli y colonia, así como las clases de exclusiones que la línea abisal crea. También formuló, mejor que nadie, la dimensión ontológica de la línea abisal, la zona de no-ser que crea, la "cosa" en la que el colonizado es transformado, una cosa que solo "deviene hombre durante el mismo proceso en el cual se siente libre" (Fanon, 1968: 37). Inspirado en Fanon, Maldonado-Torres propone el concepto de colonialidad conjun-

tamente con los conceptos de colonialidad del poder y colonialidad del saber. Según él:

> Las relaciones coloniales de poder dejan marcas profundas no solo en las áreas de la autoridad, la sexualidad, el conocimiento y la economía, sino también en la comprensión general del ser" (Maldonado-Torres, 2007: 242).
>
> La invisibilidad y la deshumanización son las principales expresiones de la colonialidad del ser […]. La colonialidad del ser se concreta en la aparición de sujetos liminales, que marcan, por decirlo así, el límite del ser, esto es, el punto en el que el ser distorsiona el significado y evidencia al punto de deshumanización. La colonialidad del ser produce la diferencia colonial ontológica, al desplegar una serie de características existenciales fundamentales y de realidades simbólicas. (Maldonado-Torres, 2007: 257)

La línea abisal es la idea principal subyacente a las Epistemologías del Sur. Marca la división radical entre las formas de sociabilidad metropolitanas y las formas de sociabilidad coloniales, que ha caracterizado al mundo moderno occidental desde el siglo XV. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, a pesar de las victorias, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre "nosotros", aquellos que son, como "nosotros", plenamente humanos. Hay diferencias sociales y desigualdades de poder entre "nosotros" que tienden a crear tensiones y exclusiones; aun así, en ningún caso se cuestiona la equivalencia básica y la reciprocidad entre "nosotros". Por esta razón, las exclusiones son no abisales. Están manejadas por la tensión entre regulación social y emancipación social, así como por los mecanismos desarrollados por la modernidad occidental para gestionarlas, como el Estado liberal, el estado de derecho, los derechos humanos y la democracia. La lucha por la emancipación social es siempre una lucha contra las exclusiones sociales generadas por la forma de regulación social actual con el objetivo de reemplazarla por una forma de regulación social nueva y menos excluyente.

Por la misma razón, el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo de "ellos", aquellos con quienes no es imaginable equivalencia o reciprocidad alguna pues no son plenamente humanos. Paradójicamente, su exclusión es tanto abisal como no existente, ya que es inimaginable que alguna vez puedan llegar a ser incluidos. Están en el otro lado de la línea abisal. Las relaciones entre "nosotros" y "ellos" no pueden ser manejadas por la tensión entre regulación social y emancipación social como sucede en este lado de

la línea, en el mundo metropolitano, ni por los mecanismos pertenecientes a él. Estos mecanismos, como el Estado liberal, el estado de derecho, los derechos humanos y la democracia pueden ser invocados, pero solamente como una forma de embuste. En el otro lado de la línea, las exclusiones son abisales y su gestión se lleva a cabo a través de la dinámica de apropiación y violencia; la apropiación de vidas y de recursos casi siempre es violenta y la violencia apunta directamente o indirectamente a la apropiación. Los mecanismos utilizados han evolucionado con el tiempo, pero siguen siendo estructuralmente similares a los del colonialismo histórico, es decir, mecanismos que implican una regulación violenta sin el contrapunto de la emancipación. Me refiero al Estado colonial y neocolonial, el *apartheid,* al trabajo forzado y al trabajo esclavo, a las ejecuciones extrajudiciales, la tortura, la guerra permanente, la acumulación primitiva de capital, los campos de internamiento para refugiados, la "dronización" del combate militar, la vigilancia masiva, el racismo, la violencia familiar y el feminicidio. La lucha contra la apropiación y la violencia es la lucha por la liberación total de la regulación social colonial. Contrariamente a la lucha por la emancipación social del lado metropolitano de la línea abisal, la lucha por la liberación no tiene como objetivo una forma de regulación colonial mejor y más inclusiva. Se propone su eliminación. La prioridad epistemológica, dada a las exclusiones abisales y a las luchas en su contra por las Epistemologías del Sur, se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas fue mucho más devastador del otro lado de la línea abisal, mientras que la apropiación y la violencia coloniales se convirtieron en la forma de regulación social. Las teorías críticas modernas reconocieron los diferentes grados de exclusión, pero se negaron a considerar los tipos de exclusión cualitativamente diferentes y, por lo tanto, ignoraron totalmente la línea abisal. Esto no quiere decir que las exclusiones no abisales y las luchas en su contra no sean igualmente importantes. Por supuesto que lo son, y por ninguna otra razón de que el éxito de la lucha global contra la dominación no puede lograrse si no se incluye la lucha contra las exclusiones no abisales. Si las Epistemologías del Sur no conceden ningún tipo de privilegio epistemológico a las exclusiones no abisales es solo porque estas se beneficiaron mucho de la inversión cognitiva y porque las luchas en su contra durante los últimos quinientos años han sido mucho más visibles políticamente. Desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur, cuando se reconoce la existencia de la línea abisal, las exclusiones no abisales y las luchas contra estas cobran una nueva centralidad. La agenda política de los grupos que luchan contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal, entonces, debe aceptar como principio vector la idea de

que las exclusiones abisales y no abisales están articuladas y que la lucha por la liberación tendrá éxito solo si las diferentes luchas contra los diferentes tipos de exclusión están debidamente articuladas.

Una incursión en la vivencia de las exclusiones abisales y no abisales puede ayudar a clarificar lo que se ha enunciado. Luego del fin de colonialismo histórico[10], la línea abisal persistió como colonialismo de poder, de conocimiento, de ser, y continúa distinguiendo la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial[11], Estos dos mundos, aunque son radicalmente diferentes, conviven en nuestras sociedades "poscoloniales", tanto en el norte global geográfico como en el sur global geográfico. Algunos de los grupos sociales experimentan la línea abisal cuando atraviesan los dos mundos en su vida cotidiana. En los párrafos que siguen, presento tres ejemplos hipotéticos que son demasiado reales para ser considerados como un mero producto de la imaginación sociológica.

Primer ejemplo. En una sociedad predominantemente blanca, un joven negro en la escuela secundaria está viviendo en un mundo de sociabilidad metropolitana. Se puede considerar realmente excluido, ya sea porque a menudo es evitado por sus compañeros de estudios o porque el programa educativo trata con materiales que son insultantes hacia la cultura o la historia de las personas de ascendencia africana. Empero, tales exclusiones no son abisales; él es parte de la misma comunidad estudiantil y, al menos en teoría, tiene acceso a mecanismos que le permitirán argumentar contra la discriminación. Por otro lado, si el mismo joven cuando regresa a su casa es parado por la policía, evidentemente debido a su perfil étnico, y es golpeado aprensivamente; en ese momento el joven cruza la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. De ahí en más, la exclusión deviene abisal y cualquier apelación a los derechos es no más que una fachada cruel.

Segundo ejemplo. En una sociedad sumamente cristiana que tiene fuertes prejuicios islamofóbicos, un trabajador migrante con permiso de trabajo habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede sentir discriminado porque el trabajador junto a él gana un

---

10 A pesar del hecho de que algunas colonias aún existen.

11 Aníbal Quijano acuñó el término "colonialidad" para designar las formas de colonialismo que han sobrevivido al fin del colonialismo histórico. También he utilizado este término en ciertas ocasiones; sin embargo, prefiero el término "colonialismo" puesto que no hay razón para reducir el colonialismo a un tipo específico de colonialismo, es decir, el colonialismo histórico basado en la ocupación territorial por parte de potencias extranjeras. Incluso aunque el capitalismo ha cambiado dramáticamente desde el siglo XVI o XVII, continuamos designando al capitalismo como el modo de dominación basado en la explotación de la fuerza de trabajo y la naturaleza.

salario más alto, aun cuando ambos desempeñan las mismas tareas. Como en el caso anterior, y por razones similares, tal discriminación prefigura una exclusión no abisal. Sin embargo, cuando es atacado en la calle solo porque es musulmán y, por lo tanto, inmediatamente considerado amigo de terroristas, en ese momento particular el trabajador cruza la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. De este modo, la exclusión se torna radical porque se centra en quién es en lugar de lo que dice o hace.

Tercer ejemplo. En una sociedad profundamente sexista, una mujer con un trabajo en la economía formal habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Es víctima de exclusión no abisal porque, en violación de las leyes laborales, sus compañeros de trabajo varones reciben un salario más alto para realizar las mismas tareas. Por otro lado, si cuándo está regresando a su casa es víctima de violación por una pandilla o de agresiones mortales solo porque es mujer (feminicidio), en ese momento particular está cruzando la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial.

La diferencia crucial entre la exclusión abisal y no abisal es que solo la primera tiene como premisa la idea de que la víctima o el objetivo adolece de un *capitis diminutio* ontológico por no ser plenamente humano, más que un tipo de ser humano degradado fatalmente. Así, es considerado inaceptable o incluso inimaginable que dicha víctima u objetivo será tratado como un ser humano como "nosotros". En consecuencia, la resistencia contra la exclusión abisal comprende una dimensión ontológica. Está vinculada a una forma de re existencia. Puesto que los tres modos de dominación moderna (capitalismo, colonialismo y patriarcado) están vigentes y actúan en tándem, los grandes grupos sociales experimentarán en sus vidas, y de una manera sistemática —aunque de modo diferente en las distintas sociedades y contextos— este cruce fatal de la línea abisal. La dominación moderna es un modo de articulación global entre exclusiones abisales y no abisales, una articulación que es desigual, ya que varía según sociedades y contextos, y combinada a nivel global. Después del colonialismo histórico, el carácter esquivo de la línea abisal y la consiguiente dificultad para reconocer estos dos tipos de exclusión se deben al hecho de que la ideología de la metrópoli, así como todos los aparatos jurídicos y políticos que conlleva, recorre el mundo de la sociabilidad colonial como el fantasma de un paraíso prometido y que no se ha perdido aún. El fin de colonialismo histórico produjo la ilusión de que la independencia política de las antiguas colonias europeas implicó una fuerte autodeterminación. Desde entonces, todas las exclusiones fueron

consideradas como no abisales; consiguientemente, las únicas luchas consideradas legítimas fueron aquellas que apuntaban a eliminar o reducir las exclusiones no abisales. Esta poderosa ilusión contribuyó a legitimar luchas que, mientras atenuaban las exclusiones no abisales, agravaban las exclusiones abisales. Durante el siglo XX, las luchas de los trabajadores europeos lograron victorias significativas, que redundaron en un compromiso entre democracia y capitalismo, conocidos como el Estado de bienestar y la socialdemocracia europeos; no obstante, tales victorias se ganaron, al menos en parte, intensificando la apropiación violenta de recursos humanos y naturales en las colonias y neocolonias, o sea, a costa de agravar las exclusiones abisales[12].

Como consecuencia de la invisibilidad y la confusión respecto a los diferentes tipos de exclusión, los grupos sociales que son víctimas de la exclusión abisal son tentados a recurrir en sus luchas a los medios y mecanismos adecuados para la lucha contra la exclusión no abisal. El modelo actual de "ayuda al desarrollo" es un buen ejemplo de cómo una exclusión abisal puede ser enmascarada (y agravada) por tratarla como si fuera no abisal. La persistencia de la línea abisal invisible, y la dificultad en desenredar las exclusiones abisales de las no abisales, ocasiona que las luchas contra la dominación sean aún más difíciles. Sin embargo, desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur, la liberación se basa en la construcción de alianzas entre los grupos excluidos de manera abisal y los excluidos de manera no abisal que, de esta forma, articulan las luchas contra las exclusiones abisales

12 Esto fue percibido desde el primer momento por los críticos de colonialismo europeo. Fanon es particularmente consciente de esto, cita a Marcel Péju (1960) con aprobación: "Para hacer una diferencia radical entre la construcción del socialismo en Europa y nuestras relaciones con el Tercer Mundo (como si nuestras únicas relaciones con este fueran externas) es, lo sepamos o no, para establecer el ritmo de la distribución de la herencia colonial sobre y por encima de la liberación de los países subdesarrollados. Es el deseo de construir un socialismo suntuario por sobre los frutos de robo imperialista —como si, dentro de la pandilla, el botín fuera más o menos repartido por igual, e incluso un poco de este es dado a los pobres en forma de caridad, ya que se ha olvidado que eran las personas a quienes le fue robado—" (Fanon, 1968: 103). Algunos años antes, en 1958, Fanon ya había denunciado la ambivalencia de la clase obrera metropolitana y de sus dirigentes hacia la lucha anticolonialista, nacionalista: "durante las diversas guerras de liberación nacional que se han sucedido en los últimos veinte años, no es raro percibir un indicio de hostilidad, o incluso de odio, en la actitud de los colonialistas hacia los colonizados. Esto puede ser explicado por el hecho de que la retirada del imperialismo y la conversión de las estructuras subdesarrolladas del Estado colonial, inmediatamente, fueron acompañadas por una crisis económica, que habría sido sentida primero por los trabajadores en la metrópoli colonial" (Fanon, 1967: 144-5). En un escrito que data de 1965, Kwame Nkrumah ofrece el análisis más lúcido de cómo el acuerdo entre capital y trabajo en el mundo desarrollado fue posible por la explotación despiadada de las colonias.

y no abisales. Sin esa articulación, las exclusiones no abisales, cuando son vistas desde el otro lado de la línea abisal (el lado colonial) parecen creíbles, como formas privilegiadas de inclusión social. Por el contrario, cuando las exclusiones abisales son vistas desde este lado de la línea abisal (el lado metropolitano), son consideradas alternativamente como el producto del destino, del daño autoinfligido o del orden natural de las cosas. Por la misma razón, las exclusiones abisales nunca son vistas de este lado de la línea (el lado metropolitano) como exclusiones, sino como una fatalidad o como el orden natural de las cosas. Históricamente, los grupos sociales excluidos por las formas abisales de exclusión se han visto obligados a recurrir a medios de lucha adecuados solo para luchar contra las exclusiones no abisales. No sorprende que hubiera una gran frustración.

Las alianzas y las articulaciones son una ardua tarea histórica, no solo porque las diferentes luchas movilizan grupos sociales diferentes y requieren distintos medios de lucha, sino también debido a que la separación entre las luchas contra las exclusiones abisales y no abisales se superpone a la separación entre las luchas que se considera que están, primordialmente, contra el capitalismo o contra el colonialismo o contra el patriarcado. Esta separación da lugar a tipos contradictorios de jerarquías entre las luchas y entre las subjetividades colectivas que las llevan a cabo. Así, una lucha que se considera que está contra el capitalismo puede ser considerada exitosa en la medida en que debilita una lucha que se considera que está contra el colonialismo o contra el patriarcado. Lo contrario es igualmente posible. Por supuesto, hay diferencias entre clases de luchas, pero tales diferencias tendrían que ser movilizadas para potenciar el efecto acumulativo de las luchas y no para justificar los boicots recíprocos. Lamentablemente, el boicot recíproco es lo que ha sucedido con mayor frecuencia.

Las dificultades en establecer alianzas no pueden ser adscritas solo a la miopía de los líderes sociales, ni a las diferentes historias y contextos de lucha. Entre las exclusiones abisales y no abisales hay una diferencia estructural que afecta contrariamente a las luchas. A diferencia de las luchas contra las exclusiones no abisales (que luchan por la transformación en términos de la lógica de la regulación/emancipación), las luchas contra las exclusiones abisales implican una interrupción radical de la lógica de apropiación/violencia. Esta interrupción implica una ruptura, una discontinuidad. La insistencia de Fanon de que la violencia es necesaria en el proceso de descolonización tiene que ser interpretada como una expresión de la interrupción sin la cual la línea abisal, incluso si cambiara, continuaría dividiendo las sociedades en dos mundos de sociabilidad: el mundo metropolitano y el mundo de la colonialidad. La interrupción se puede manifestar,

por un lado, en la violencia física o en la lucha armada y, por otro lado, en el boicot o la falta de cooperación (luego se volverá a este tema). Reconocer la línea abisal implica admitir que las alianzas entre las luchas contra los diferentes tipos de exclusión no pueden construirse como si todas las exclusiones fueran de la misma clase.

El pensamiento crítico eurocéntrico estuvo construido en tomo a un espejismo: puntualmente, que todas las exclusiones eran no abisales. Independientemente de las declaraciones vehementes contra la teoría política liberal, pensar que las luchas contra la dominación se pueden realizar como si todas las exclusiones fueran no abisales es un prejuicio liberal.

SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS[13]

Estas dos herramientas se basan en la distinción entre las exclusiones abisales y no abisales, así como en las maneras diferentes en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se combinan para generar grupos específicos de dominación. La sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal. Identifica las maneras y los medios por los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia. El colonialismo histórico fue el tablero de diseño de la línea abisal, donde las exclusiones no abisales (aquellas que ocurrían del lado metropolitano de la línea) eran visibilizadas mientras que las abisales (aquellas que ocurrían del lado colonial de la línea) eran ocultadas. En la actualidad, la sociología de las ausencias es la investigación de las maneras en que el colonialismo, en la forma de colonialismo del poder, saber y ser, opera junto con el capitalismo y el patriarcado para producir exclusiones abisales, esto es, para producir ciertos grupos de personas y formas de vida social como no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o peligrosos, en suma, como descartables o amenazantes. Esta pesquisa se centra en las cinco monoculturas que han caracterizado el conocimiento eurocéntrico moderno: la monocultura del conocimiento válido; la monocultura del tiempo lineal; la monocultura de la clasificación social; la monocultura de la superioridad del universal y lo global; y la monocultura de la productividad (De Sousa Santos, 2014: 172-5). Tales monoculturas han sido responsables de la producción masiva de ausencias en las sociedades modernas, la ausencia (invisibilidad, irrelevancia) de grupos sociales y de formas de vida social, respectivamente clasificadas como ignorantes, primitivas, inferiores, locales o improductivas. Tales etiquetas son atribuidas con diferentes grados

13 En Santos (2014: 164-187) explico el uso metafórico del término "sociología" en este contexto.

de intensidad. El grado más alto de intensidad genera exclusiones abisales y, por tanto, ausencias.

Esta investigación no puede ser llevada a cabo exitosamente hasta que el sociólogo de las ausencias se vuelva un sociólogo ausente y, por cierto, ausente en un doble sentido. Por un lado, desde un punto de vista académico, sociológico, lo que no está allí (porque está ausente) solo puede ser recuperado como una realidad pasada o como un artefacto de imaginación distópica o utópica. Nunca como una realidad social realmente existente. Por otro lado, la investigación tiene que ser conducida contra la disciplina de la sociología, esto es, tiene que ser conducida de tal manera que contradiga la formación, las teorías y las metodologías que componen la disciplina de la sociología académica, ya sea convencional o crítica. La sociología de las ausencias es una sociología transgresiva en un sentido muy radical. Para llevarla a cabo, se deben considerar tres momentos. El primero es una crítica laboriosa y exacta del conocimiento científico social que se prodigo para establecer la hegemonía de las cinco monoculturas mencionadas, durante el período moderno y, particularmente, desde el fin del siglo XIX. Dicha crítica es importante puesto que, al mostrar el pluralismo interno de la ciencia social moderna, contribuye a desmonumentalizar las monoculturas eurocéntricas. Además, cuestiona las concepciones simplificadoras o reduccionistas de la modernidad occidental que proliferan en muchas corrientes entre los estudios decoloniales que, en mi opinión, paradójicamente confirman la superioridad de las Epistemologías del Norte. Aun así, la sociología de las ausencias tiene que ir más allá del pensamiento crítico eurocéntrico y no quedar presa de las Epistemologías del Norte. Por ello el segundo momento consta de reconocer y comprometerse con otras maneras de saber que ofrecen comprensiones alternativas de la vida social y la transformación social, distintas al conocimiento válido, el tiempo lineal, la clasificación social, la superioridad del universal y lo global y la productividad de las monoculturas céntricas occidentales. Más que una crítica interna a la modernidad occidental, ofrecen una crítica externa. La producción de ausencias se hace mucho más evidente cuando las fundamentaciones epistemológicas de las monoculturas se contextualizan y provincializan más allá de los límites de la crítica interna. El tercer momento es el momento del contexto pragmático, en el que se despliegan los otros dos momentos. La sociología de las ausencias, más que un esfuerzo intelectual estimulado por la curiosidad cognitiva es, principalmente, un recurso para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; y tiene que ser implementado en virtud de luchas específicas. El contexto de la lucha —los objetivos concretos y los grupos sociales implicados— proporciona dimensiones no cognitivas que condicionan las maneras en que los saberes y los grupos sociales ausentes devienen presentes.

Consideradas desde el punto de vista de las Epistemologías del Norte, tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias (abajo) parecen implicar un suicidio sacrificial en tanto que las investigaciones que impulsan se deben lograr contra la formación, las teorías y las metodologías establecidas por la ciencia social académica. La naturaleza de tal suicidio es más evidente si se contrasta con la autorreflexividad propuesta por Pierre Bourdieu. Sin duda, Bourdieu es el sociólogo del siglo XX que argumentó con mayor énfasis contra el cientificismo ingenuo de los científicos sociales. Sostuvo que la sociología y la historia de conocimiento sociológico eran herramientas clave para comprender tanto la sociedad como los límites del conocimiento científico sobre esta. Por un lado, el conocimiento científico social inventó mucho de lo que describe como existente; tal invención se hizo parte de la realidad social cuando se incorporó a las maneras en que las personas se comportan y perciben la vida social. Por otro lado, la ciencia social establecida crea una transparencia falsa que impide una investigación más innovadora. La ciencia establecida siempre está en el camino de la ciencia emergente. De este modo, Bourdieu concluyó que "se tiene que practicar una ciencia —y, especialmente, la sociología— *contra* la propia formación científica tanto como *con* la propia formación científica" (Bourdieu, 1990: 178).

Bourdieu ilustra brillantemente las posibilidades pero, además, contra su propio pensamiento, las limitaciones de la clase de sociología de las ausencias que puede ser realizada dentro del marco de las Epistemologías del Norte. Para empezar, supone que las limitaciones del conocimiento previo sobre la sociedad pueden ser superadas por un conocimiento científico nuevo y mejor. Esto explica por qué, en su opinión, solo quienes dominan la ciencia establecida pueden ser los verdaderos innovadores. En el planteo de Bourdieu no hay lugar para las limitaciones epistemológicas del conocimiento científico moderno, aquellas limitaciones que, por ser intrínsecas a las Epistemologías del Norte, no pueden ser superadas por nuevas indagaciones basadas en la misma clase de conocimiento. Siguiendo a Bourdieu, un ejercicio exigente de autorreflexividad no puede más que fortalecer la creencia en la monocultura de conocimiento válido planteado por las Epistemologías del Norte. No hay ninguna posibilidad de dar cuenta de otras maneras de saber que podrían corregir o superar los fracasos anteriores del conocimiento científico previo o que podrían tratar con otros grupos temáticos. Por esta razón, el sociólogo autorreflexivo, más que ser un docto ignorante[14], es un soberbio conocedor seguro. Él y/o ella saben que la investigación sobre los límites no es una investigación sin límites, pero creen que toda cosa que no pueda

14 Sobre el concepto de docta ignorancia, ver Santos (2014: 99-115).

ser abordada por la ciencia moderna no es digna de consideración. Por otra parte, la autorreflexión es un ejercicio intelectual que, para ser llevado a cabo de manera eficiente, debe reforzar la separación del científico *vis a vis* su objeto de investigación, incluyendo su propio conocimiento sociológico previo. En las antípodas de esto, quienes practican una sociología de las ausencias propuesta por las Epistemologías del Sur, ya sea un sujeto individual o uno colectivo, además de abocarse a otras formas de saber, lo hacen mientras participan en una lucha política y social que, precisamente, intenta no ser una mera competencia intelectual con uno mismo (autorreflexión) o con otros (la rivalidad académica entre las escuelas de pensamiento).

La advertencia epistemológica de las notas mencionadas antes, en relación a la sociología de las ausencias, aplica íntegramente a la sociología de las emergencias, y por las mismas razones. La sociología de las emergencias se ocupa de la valorización simbólica, analítica y política de las formas de ser y de saber que se presentan en el otro lado de la línea abisal por la sociología de las ausencias. El enfoque principal de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias estriba en las exclusiones abisales y en la resistencia y las luchas que estas producen. Pero mientras que la sociología de las ausencias aborda el aspecto negativo de estas exclusiones[15], en el sentido de que destaca y denuncia la supresión de la realidad social provocada por el tipo de conocimiento validado por las Epistemologías del Norte, la sociología de las emergencias se centra en el aspecto positivo de estas exclusiones ya que percibe a las víctimas de la exclusión en el proceso de dejar de lado la victimización y convertirse en personas que resisten y que llevan a la práctica maneras de ser y saber en su lucha contra la dominación. Este pasaje de la victimización a la resistencia es, después de todo, la tarea política principal de la sociología de ausencias: desnaturalizar y deslegitimar los mecanismos específicos de la opresión. La sociología de las emergencias se inicia a partir de ahí y se centra en las nuevas potencialidades y posibilidades para la transformación social anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal que emerge en el vasto campo de las experiencias sociales, que fueron descartadas previamente y ahora son recuperadas. Con la resistencia y la lucha, emergen nuevas evaluaciones de las condiciones vividas y la experiencia que resignifican las subjetividades colectivas e individua-

15 En términos hegelianos, uno podría decir que esta es una negatividad dialéctica, la negación de una negación, la identificación de las realidades que se tornaron ausentes, invisibles o totalmente irrelevantes para que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado puedan ser legitimados como las únicas realidades válidas por la única forma válida de conocimiento.

les. Estas nuevas características, que aparecen como prácticas materiales o simbólicas, siempre se afirman a sí mismas con una tónica holística, artesanal e híbrida reconociendo, de este modo, la presencia multidimensional de la exclusión y la opresión. La sociología de las emergencias las evalúa de acuerdo a las premisas que amplifican su potencial simbólico y material. Aquí radica su definición como emergencias, como realidades embrionarias, como movimientos incipientes, tendencias que guían a una lucha exitosa contra la dominación. Constituyen lo que Ernst Bloch designó como lo "todavía-no"[16]. Son los pilares de la política de la esperanza.

Mientras que la tarea de la sociología de las ausencias es producir un diagnóstico radical de las relaciones sociales capitalistas, coloniales y patriarcales, la sociología de las emergencias tiene como objetivo convertir el panorama de la supresión que emerge a partir de ese diagnóstico en un vasto campo de experiencia social rica, animada e innovadora. En este sentido, las Epistemologías del Sur están doblemente presentes. Por un lado, ejercen la atención epistemológica *vis a vis* las experiencias embrionarias, los "todavía-no", al invitar a la inversión social, política y analítica a nutrirlas de la manera más empoderada. Por otro lado, proporcionan una defensa epistemológica contra los falsos aliados de las luchas que a menudo fuerzan a estas emergencias a acomodarse en cajas que separan las diferentes dimensiones de dominación moderna existentes: las cajas del anticapitalismo[16], anticolonialismo y antipatriarcado. Glorificado por las divisiones disciplinarias y temáticas de las ciencias sociales eurocéntricas, tal alojamiento y separación ha sido históricamente la herramienta más viciosa y destructiva para socavar la lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La oenegización internacional de la supuesta solidaridad con las luchas es la versión más simple de este proceso de neutralización por clasificación o etiquetado (se tratará sobre esto más adelante). Así es como, por ejemplo, a las mujeres campesinas que luchan por su dignidad y la dignidad de sus familias, por sus economías locales y la tierra comunal y contra los sesgos patriarcales de sus culturas o religiones, se las indujo a asumir una identidad específica —mujeres feministas— aunque también son campesinas, luchadoras por la propiedad comunal de la tierra y empresarias no capitalistas. Ellas son, por supuesto, mujeres, y la mayoría de ellas se consideran feministas, pero son, además de todo eso, las protagonistas (o víctimas) de muchas otras agendas —económicas, políticas, religiosas— locales, nacionales y transnacionales que permanecen fuera del sistema de clasificación de identidades y por esa razón son

16 Sobre esto, ver Santos (2014: 182-183).

subestimadas o invisibilizadas. Asimismo, las comunidades negras de América Latina presencian que sus danzas y juegos centenarios son protegidos como patrimonio mundial inmaterial, mientras sus comunidades siguen abandonadas, plagadas de racismo, atrapadas en la materialidad de la exclusión social, la vida precaria, la falta de acceso a servicios de salud y educación, y corren el riesgo de ser expulsadas de sus tierras por la falta de escrituras legales "apropiadas".

Distingo tres tipos de emergencias: *ruinas semillas, apropiaciones contrahegemónicas* y *zonas liberadas*. Las *ruinas semillas* son un presente ausente, son memoria y futuro alternativo al mismo tiempo. Representan todo lo que los grupos sociales reconocen como concepciones, filosofías y prácticas originales y auténticas que, a pesar de haber sido históricamente derrotadas por el colonialismo y el capitalismo modernos, siguen vivas en su memoria y en los más recónditos recovecos de sus alienadas vidas cotidianas. Estas son las fuentes de su dignidad y la esperanza de un futuro poscapitalista y poscolonial. Como sucede con las ruinas, en general, también aquí hay cierta nostalgia por un pasado anterior al sufrimiento injusto y a la destrucción causada por el capitalismo y el colonialismo, así como por el patriarcado como reconfiguración de los otros dos. Aun así, esta nostalgia es experimentada de un modo antinostálgico, como mera orientación hacia un futuro que se escapa al colapso de las alternativas eurocéntricas, precisamente porque siempre ha estado fuera de tales alternativas. De hecho, podría consistir en la invocación de un mundo premoderno, pero tal invocación es moderna, porque significa que aspiran a otra modernidad, una distinta. Estamos, pues, ante unas ruinas que están vivas, no porque son "visitadas" por personas vivientes, sino porque son "vividas" por personas que están muy vivas en sus prácticas de resistencia y lucha por un futuro alternativo. Son, por lo tanto, ruinas y semillas al mismo tiempo. Representan la paradoja existencial de todos aquellos grupos sociales que fueron víctimas de la cartografía del pensamiento abisal moderno al ser "localizados" del otro lado de la línea abisal, el lado de la sociabilidad colonial. Para responder a la pregunta: ¿Podemos construir espacios comunes ampliados *sobre la base de otros?* Necesitamos conceptos no eurocéntricos como aquellos mencionados en la introducción: *ubuntu, sumak kawsay, pachamama*.

Tal como lo conciben las Epistemologías del Sur, las ruinas semillas están en las antípodas de una atracción nostálgica a las ruinas que han sido típicas de la modernidad occidental desde el siglo XVIII, y que todavía nos rodean. En un escrito de 2006, Andreas Huyssen llama la atención sobre el hecho de que

> durante la última década y media, una extraña obsesión con las ruinas se ha desarrollado en los países del Norte transatlántico como parte de un discurso más amplío sobre la memoria y el trauma, el genocidio y la guerra. Esta obsesión contemporánea con las ruinas esconde una nostalgia por una época anterior que aún no ha perdido su poder para imaginar otros futuros. Lo que está en juego es una nostalgia por la modernidad, que no se atreve a decir su nombre después de reconocer las catástrofes del siglo XX y las persistentes lesiones de la colonización interna y externa (Huyssen, 2006: 7).

Más abajo, Huyssen especifica que tal imaginación de ruinas, por contradecir el optimismo de la Ilustración, "sigue siendo consciente del lado oscuro de la modernidad, el que Diderot describió como las inevitables 'devastaciones del tiempo' visibles en las ruinas" (Huyssen, 2006: 13)[17].

Mientras que en el mundo del colonizador la nostalgia por las ruinas es, en el mejor de los casos, un recuerdo inquietante del "lado oscuro de la modernidad", en el mundo de los colonizados, además de ser el inquietante recuerdo de una destrucción, la nostalgia por las ruinas también es una señal auspiciosa de que la destrucción no fue total, y que aquello que puede ser redimido como energía de resistencia aquí y ahora es una vocación única y original para un futuro alternativo.

Las *apropiaciones contrahegemónicas* constituyen otra clase de emergencia. Por *apropiaciones contrahegemónicas* me refiero a las filosofías, los conceptos y las prácticas desarrolladas por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación, pero que son apropiadas por los grupos sociales oprimidos y, acto seguido, resignificadas, reconfiguradas, refundadas, subvertidas y transformadas selectiva y creativamente para luego convertirlas en herramientas para las luchas contra la dominación. Ejemplos de tales apropiaciones incluyen a: la ley, los derechos humanos, la democracia, la Constitución. En mi investigación anterior sobre sociología crítica del derecho he tratado estas apropiaciones en gran detalle[18]. Más específicamente, he abordado dos cuestiones: ¿Puede el derecho ser emancipatorio[19]? y ¿Hay un *constitucionalismo transformador*[20]? Volveré sobre este tema[21].

---

17 Sobre el tema de las ruinas ver, entre otros, Apel (2015); Dawdy (2010: 761-793); Hui (2016) y Zucker (1961: 119-130).

18 Para una síntesis de mi enfoque y una reflexión sobre esto ver, Twining (2000: 194-243) y Santos (2015a: 115-142).

19 Este es el título del último capítulo de mi libro *Towards a New Legal Common Sense* (2002: 439-496).

20 Ver Santos (2010).

21 En trabajos anteriores ofrezco un análisis detallado de las concepciones contrahegemónicas de los derechos humanos. Ver Santos (2005: 1-26; 2007b: 3-40).

La tercera clase de emergencia consiste en las *zonas liberadas*. Estos son espacios autoorganizados según los principios y regulaciones radicalmente opuestos a los que prevalecen en las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Las *zonas liberadas* son comunidades consensuales, basadas en la participación de todos sus miembros. Son de naturaleza performativa, prefigurativa y educativa. Se consideran como utopías realistas, o mejor aún, heterotopías[22]. Su propósito es lograr, aquí y ahora, un tipo diferente de sociedad, una sociedad liberada de las formas de dominación que hoy prevalecen. Las zonas liberadas pueden emerger en el contexto de procesos de lucha más amplios o como resultado de iniciativas aisladas diseñadas para experimentar con formas alternativas de construcción de colectividades. Tales alternativas pueden ser experimentadas según una lógica de confrontación o una lógica de existencia paralela. Vistas desde el exterior, las *zonas liberadas* parecen combinar la experiencia social con la experimentación social. Por eso las caracteriza la dimensión educativa: se conciben como procesos de autoeducación. Hoy, tanto en las áreas rurales y como urbanas, hay muchas zonas liberadas, la mayoría son de dimensiones pequeñas, algunas son de larga duración, otras son relativamente efímeras. Las comunidades neozapatistas de la Sierra Lacandona en el sur de México, que se hicieron famosas internacionalmente después de 1994, pueden ser consideradas zonas liberadas y, por lo tanto, ofrecen un campo vasto para la sociología de las emergencias[23]. El movimiento de indignados[24] que ocurrió después 2011, por momentos dio lugar a la constitución de zonas liberadas, algunas de las cuales subsistieron como formas de vida asociativa y cooperativa mucho después de finalizado el movimiento. Rojava, las comunidades autónomas en el Kurdistán sirio, también pueden considerarse como una zona liberada organizada según los principios anarquistas, autonomistas, antiautoritarios y feministas[25]. La gran mayoría de las zonas liberadas, en particular las compuestas por población urbana joven, derivan de un sentimiento de impaciencia histórica[26]. Cansados de esperar por una sociedad más justa, pe-

22 Inspirado en Foucault, trato con heterotopías en Santos (1995: 479-482).

23 La especificidad notable de la experiencia neozapatista es que constituye una zona liberada también en el nivel epistemológico. Ver De Sousa Santos, 2018.

24 Analicé este movimiento en Santos (2015a: 115-142; 2015b).

25 Ver Dirk et al. (2016).

26 Muchas iniciativas de vida social autónoma, supuestamente libres de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal han tenido lugar en Europa desde los años setenta, a partir de los movimientos autonomistas en Italia, los movimientos de ocupas o tomas en Alemania, España, los Países Bajos y Polonia, y el movimiento de

queños grupos se organizan para vivir experimentalmente, es decir, para vivir hoy como si hoy fuera el futuro al que aspiran y porque ya no quieren esperar más. Aquí radica su carácter prefigurativo. Cuando no son meros actos de diletantismo social, o sea, cuando son genuinas e implican riesgos y costos, las zonas liberadas son particularmente prefigurativas y promueven la cultura autodidacta. En un momento en que la ideología del neoliberalismo proclama que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son la manera natural de la vida, las zonas liberadas lo refutan, aún desde las áreas restringidas en las que ocurren. La emergencia se encuentra en la naturaleza performativa y prefigurativa de la rebelión.

LA ECOLOGÍA DE SABERES Y LA TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

La ecología de saberes y la traducción intercultural son las herramientas que convierten a la diversidad de conocimientos visibilizados por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias en un recurso poderoso que, al hacer posible la inteligibilidad ampliada de los contextos de opresión y resistencia, permite articulaciones más amplias y profundas entre las luchas que combinan las diversas dimensiones o tipos de dominación de diferentes maneras. La ecología de saberes comprende dos momentos. El primero consiste en identificar los principales *corpus* de conocimiento que, si son debatidos en una lucha social dada, podrían destacar dimensiones importantes de una lucha o resistencia concreta: contexto, reclamos, grupos sociales implicados o afectados, riesgos y oportunidades, etcétera. Tal diversidad es mucho menos glamorosa en el terreno de la lucha que en la teoría. De hecho, puede ser paralizadora. Puede provocar una cacofonía de ideas y perspectivas que son absolutamente incomprensibles para algunos de los grupos implicados, realzando así la opacidad de: "qué está en juego" y "qué hay que hacer". También puede llevar a un análisis teórico, político y cultural recargado que está acorralado entre una excesiva lucidez intelectual y una extremada precaución e ineficiencia. Considerando esto, la ecología de saberes tiene que ser complementada con la traducción intercultural e interpolítica. Esta última específicamente pretende realzar la inteligibilidad recíproca sin disolver la identidad, por lo tanto, ayuda a identificar complementariedades y contradicciones, puntos en común y visiones alternativas. Tales aclaraciones son importantes para que las decisiones sobre

---

centros sociales en el Reino Unido. Ver Martínez (2006: 379-98); Hodkinson y Chatterton (2006:305-15); Polanska y Piotrowski (2015: 274-96). Estas iniciativas deben ser analizadas de acuerdo a una hermenéutica de la sospecha, ya que a menudo hay una discrepancia entre lo que los promotores dicen y lo que hacen.

alianzas entre los grupos sociales y las articulaciones de las luchas tengan una base sólida y para definir iniciativas concretas respecto de sus posibilidades y sus límites.

DOS CLASES DE TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

En la medida que permite la articulación entre diferentes movimientos sociales y luchas, la traducción intercultural contribuye a convertir la diversidad epistemológica y cultural del mundo en un factor de capacitación favorable que fomenta la articulación entre las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La traducción intercultural no es un ejercicio intelectual independiente de la lucha social, ni es activada por alguna dirección cosmopolita diletante. Antes bien es una herramienta que, bajo la premisa del reconocer las diferencias, se enfoca en promover el suficiente consenso básico para permitir que tanto luchas como riesgos sean compartidos. Puesto que no es un ejercicio intelectual, no necesita ser realizado por militantes con "perfil intelectual" o por "intelectuales orgánicos", como Antonio Gramsci denominó a los miembros conscientes o politizados de la clase trabajadora durante los años veinte europeos. Mucho del trabajo de traducción intercultural ocurre en las reuniones o los talleres militantes dedicados a la formación, la educación popular y el empoderamiento, y se realiza con intervenciones de los diferentes participantes pero sin ningún protagonismo especial. Por esta razón, respecto a construir resistencia y luchas sociales, la traducción intercultural tampoco es una actividad particularmente individualizada. Es una dimensión de trabajo cognitivo siempre que estén presentes las ecologías de saberes, los intercambios de experiencias, la valoración de las luchas (propias y ajenas) y un examen prudente del conocimiento que los grupos sociales dominantes movilizan para aislar o desarticular a los oprimidos. El trabajo de traducción intercultural tiene una dimensión de curiosidad, es decir, fomenta la apertura a nuevas experiencias; sin embargo esa curiosidad no nace de una curiosidad diletante, sino de la necesidad. En la gran mayoría de los casos, el trabajo de traducción intercultural es llevado a cabo anónimamente por grupos y en interacciones orales informales.

Es posible de distinguir varias clases de traducción intercultural, tanto respecto a los procesos de traducción como a los tipos de saberes o culturas que componen los objetos de traducción. Según el criterio anterior, la traducción intercultural puede ser difusa o didáctica. La traducción intercultural difusa es la más frecuente; ocurre, como mencioné, de un modo bastante informal y como una dimensión del trabajo cognitivo colectivo. Se caracteriza por su fluidez, anonimato y oralidad. Esta es la clase de traducción intercultural que ocurre en los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales

(Universidade Popular dos Movimentos Sociais, UPMS). La segunda clase es la traducción intercultural didáctica. Tiene lugar cuando se combinan, por un lado, lo individual y lo colectivo y, por el otro, la oralidad y la escritura. Se trata de situaciones en las que los líderes de movimientos u organizaciones se destacan por su trabajo de traducción para fortalecer las luchas sociales en que están comprometidos. Su individualidad no es individualista; expresa una voluntad colectiva y está dirigida a fortalecer la lucha contra la dominación económica, social, cultural y política. Por el mismo motivo, la oralidad, aunque prevalece en la práctica de la lucha y organización políticas, es complementada por la reflexión escrita y publicada.

Según el criterio de conocimientos o culturas partícipes en la traducción, es particularmente relevante distinguir dos clases de traducción: traducciones Sur-Norte o Norte-Sur y traducciones Sur-Sur. Las primeras ocurren entre los saberes o culturas del Norte global (eurocéntrico, céntrico occidental) y el Sur global, incluido el este; las segundas ocurren entre las diferentes culturas o saberes del Sur global. Situar los saberes y culturas de acuerdo a las diferentes regiones epistémicas del mundo no significa en absoluto que nos enfrentamos a mónadas leibnizianas, es decir, estructuras completamente autónomas y disímiles que por lo tanto están dotadas de "razón suficiente". Después de tantos siglos de intercambios y movimientos transnacionales de pueblos e ideas, exponencialmente ampliadas en las últimas décadas por las tecnologías de la información y la comunicación, ya no hay entidades cognitivas o culturales que puedan ser entendidas sin tener en cuenta influencias, mestizajes e hibridaciones. Hablamos de regiones culturales o epistémicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamiento y acción, regiones que detentan alguna identidad en comparación con otras.

La ecología de saberes y la traducción intercultural fueron objeto de análisis detallado en las *Epistemologías del Sur I* (De Sousa Santos, 2014: 188-235).

LA ARTESANÍA DE LAS PRÁCTICAS

La artesanía de las prácticas es la cima del trabajo de las Epistemologías del Sur. Consiste en diseñar y validar las prácticas de lucha y resistencia llevadas a cabo según las premisas de las Epistemologías del Sur. Debido a las formas desiguales e interrelacionadas en que los tres modos de dominación modernos se articulan, ninguna lucha social, por muy fuerte que sea, puede tener éxito si se concentra solo en uno de los modos de dominación. No importa cuán fuerte sea la lucha de las mujeres contra el patriarcado, nunca conseguirá un éxito significa-

tivo si únicamente lucha contra este, sin tener en cuenta que el patriarcado, así como el colonialismo, hoy es un componente intrínseco de la dominación capitalista. Por otra parte, así concebida, tal lucha puede eventualmente reclamar el éxito o la victoria por un resultado que, de hecho, implica mayor opresión de otros grupos sociales, en particular de aquellos que son víctimas de la dominación capitalista o colonialista. Esto vale también para la lucha llevada a cabo por los trabajadores que se centran solo en su lucha contra el capitalismo; o la lucha de las víctimas de racismo que se centran exclusivamente en el colonialismo.

De ahí la necesidad de construir articulaciones entre los diferentes tipos de luchas y resistencias. Hay muchas clases de articulaciones posibles, pero las tres principales que deben tenerse en cuenta se distinguen según la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión: 1) la articulación entre las diferentes luchas, en la que todas luchen contra las exclusiones abisales; 2) la articulación entre las diferentes luchas, en la que todas luchen contra las exclusiones no abisales; 3) la articulación entre las luchas contra las exclusiones abisales y las luchas contra de las exclusiones no abisales. La construcción de alianzas siempre es compleja y depende de muchos factores, algunos de los cuales pueden no tener ninguna conexión directa con la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión social presente; estos incluyen factores como la posible escala de la alianza (local, nacional, transnacional), la diferencia cultural, la intensidad específica del sufrimiento injusto causado por una exclusión social particular, el tipo y grado de violencia con el que la lucha puede llegar a ser reprimida.

Los instrumentos o recursos de las Epistemologías del Sur, analizados con antelación, crean las condiciones para que dichas articulaciones sean posibles. Sin embargo, la manera particular en la cual realmente ocurren en el campo requiere una clase de trabajo político que es similar a la artesanía y el trabajo artesanal. El artesano no trabaja con modelos estandarizados; el artesano nunca produce dos piezas exactamente iguales: la lógica de la elaboración artesanal no es mecánica; más bien es la repetición-como-creación. Los procesos, las herramientas y los materiales imponen algunas condiciones, pero dejan espacio para un margen significativo de libertad y creatividad. La verdad es que el trabajo político subyacente a las articulaciones entre las luchas, cuando se realiza bajo las Epistemologías del Sur, tiene muchas afinidades con el trabajo artesanal. También es verdad respecto al trabajo cognitivo (científico y no científico) que se realiza para fortalecer y expandir tal trabajo político[27]. Las reglas pueden o no

27 En De Sousa Santos, 2018 concibo las metodologías como artesanías y trabajo artesanal. Sostengo que el científico social formado por las Epistemologías del Sur es

ser respetadas, siempre que haya libertad en cuanto a cómo respetar las reglas, si tal es la decisión; no se consideran conflictos, compromisos o resoluciones, ni siquiera planes trascendentes importantes u opciones de cambio social, que tengan privilegios legislativos; se tienen en cuenta las determinaciones, pero no el determinismo; a menudo el caos es el contexto operativo; se aborrecen los partidos y otras formas de burocracia por atar las mentes y las manos (pensamiento y discurso) y por dificultar la improvisación y la innovación. Nos referimos a un trabajo extremadamente específico que mantiene al universalismo a raya. Su objetivo principal es la lucha por la liberación contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, mientras se asegura de que misma la lucha política opere como testimonio de dicho objetivo y se convierta así en una zona liberada.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, D. 2015 *Beautiful Terrible Ruins: Detroit and the Anxiety of Decline* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Bourdieu, P. 1990 *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press) traducción de M. Adamson.

Dawdy, S. 2010 "Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity" en *Current Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press) N° 51(6), pp. 761-793.

Dirk, D. et al. 2016 *To Dare Imagining: Rojava Revolution* (Nueva York: Autonomedia).

Fanon, F. 1967 *Toward the African Revolution* (Nueva York: Grove Press).

Fanon, F. 1968 *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove Press).

Foucault, M. 1969 *L'Archéologie du Savoir* (París: Gallimard).

Hodkinson, S. y Chatterton, P. 2006 "Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK" en *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action* (Londres: Routledge) N° 10(3), pp. 305-15.

Hui, A. 2016 *The Poetics of Ruins in Renaissance Literature* (Nueva York: Fordham University).

Huyssen, A. 2006 "Nostalgia for Ruins" en *Grey Room* (Boston: The MIT Press) N° 23, pp. 6-1, primavera.

---

un artesano. Las Epistemologías del Norte, en particular en cuanto a su impacto en la teoría crítica, especialmente el marxismo, siempre han estado a favor de los grandes planes y modelos, y de la mecanización, la uniformización, la estandarización; en última instancia, están a favor de reemplazar las manos por máquinas, sin importar si las "manos" son partidos, programas, reglamentos o estadísticas.

Maldonado-Torres, Nº 2007 "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept" en *Cultural Studies* (Londres: Taylor & Francis) N° 21(2-3), pp. 240-70.

Martínez, M. 2007 "'The Squatters' Movement: Urban Counter-Culture and Alter-Globalization Dynamics" en *South European Society and Politics* (Londres: Taylor & Francis) N° 12(3), pp. 379-98.

Nkrumah, K. 1965 *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* (Nueva York: International Publishers).

Péju, M. 1960 "To die for De Gaulle?" en *Temps Modernes*, N° 175-6, oct.-nov., pp. 43-45.

Polanska, D. y Piotrowski, G. 2015 "The transformative power of cooperation between social movements: Squatting and tenants' movements in Poland" en *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action* (Londres: Routledge) N° 19(2-3), pp. 274-96.

Quijano, A. 2005 *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).

De Sousa Santos, B. 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and, Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).

De Sousa Santos, B. 2002 *Towards a New Legal Common Sense. Law, Globalization, and, Emancipation* (Londres: Butterworths).

De Sousa Santos, B. 2005 "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization" en De Sousa Santos, B. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and, globalization from below: towards a cosmopolitan legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 1-26.

De Sousa Santos, B. (ed.) 2007a *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).

De Sousa Santos, B. (ed.) 2007b *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).

De Sousa Santos, B. 2007a "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges" en *Review* N° 30(1 pp. 45-89.

De Sousa Santos, B. 2007b "Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions" en De Sousa Santos, B. (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 340.

De Sousa Santos, B. 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (Bogotá: Siglo del Hombre).

De Sousa Santos, B. 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder/Londres: Paradigm Publishers).

De Sousa Santos, B. 2015a "Towards a Socio-Legal Theory of Indignation" en Baxi, U.; McCrudden, C. y Paliwala, A. (eds.) *Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 115-142.

De Sousa Santos, B. 2015b *Revueltas de indignación y otras conversas* (La Paz: OXFAM; CIDES-UMSA/Ministerio de Autonomías).

De Sousa Santos, B. 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).

Seamon, D. y Zajonc, A. (eds.) 1998 *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature* (Albany: State University of New York Press).

Twining, W. 2000 *Globalization and Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Uberoi, J. P S. 1978 *Science and Structure* (Delhi: Oxford University Press).

Uberoi, J. P S. 1984 *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist* (Delhi: Oxford University Press).

Warren, K. (ed.) 2009 *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers* (Washington: Rowman & Littlefield).

Zucker, P 1961 "Ruins. An Aesthetic Hybrid" en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (Hoboken, NJ: Wiley) N° 20(2), pp. 119-130.

OS SENTIDOS DA DESCOLONIZAÇÃO

UMA ANÁLISE A PARTIR DE MOÇAMBIQUE[1]

Maria Paula Meneses

"The colonial library negate[s] the possibility of a plural rationality and history."
Valentin Mudimbe (1988: 208)

A DIMENSÃO EPISTÉMICA DO COLONIALISMO MODERNO NO CONTEXTO AFRICANO

Muito do que sabemos sobre o continente africano, parte do Sul global[2], é ainda reflexo de representações forjadas no centro de um saber de matriz eurocêntrica, que reforçam a permanência das perspectivas do Norte sobre o Sul (Ramose, 2003: 600). Este posicionamento teórico e metodológico é a afirmação de uma única ontologia, de uma epistemologia exclusiva, cujas tentativas de universalização importa analisar.

A ideia da ciência e a tecnologia como dádivas dos poderes imperiais europeus às suas colónias é primordial ao discurso da missão civilizadora, como Aimé Césaire denuncia:

> Que o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensa-

1 Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação "ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (<alice.ces.uc.pt>) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra — Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement n. [269807].

2 O Sul global coincide apenas parcialmente com sul geográfico.

> mento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado de falso pensamento. (1978: 58)

A criação da alteridade como espaço/tempo anterior, onde circulavam saberes inferiores, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. Esta estruturação hierárquica está na base da relação de poder-saber do moderno pensamento científico, relação que opera pela permanente imposição de um pensamento abissal que divide o mundo em duas partes (Santos, 2007: 46-47): o mundo moderno ocidental, de um lado, e os "outros" espaços, coloniais, da tradição, dos primitivos, do "outro" lado. As realidades que ocorriam no espaço colonial não comportavam as normas, os conhecimentos as técnicas aceites no velho mundo civilizado. Com um golpe mágico de poder, os conhecimentos e experiências existentes do outro lado da linha transformaram-se em saberes locais, tradicionais, circunscritos (Meneses, 2004).

No caso africano, a latência do projeto político colonial, enquanto paradigma, segue presente num conjunto de axiomas, conceitos e discursos através dos quais se representa o continente como objeto de conhecimento (Mbembe, 1992: 141). O resultado da apropriação política, económica e científica do continente africano pela máquina colonial moderna, de que Moçambique é exemplo, assentou na negação do reconhecimento da diversidade que o conceito "África" esconde e olvida. Esta "nova" África é produto do imaginário europeu colonial, que construiu o africano como objeto, situando eternamente num plano temporal anterior aos alcances do conhecimento de matriz eurocêntrica. O impacto destas relações epistémicas desiguais impostas pela razão colonial permanece nos dias hoje, assinalando a persistência de relações e interpretações coloniais que limitam as leituras sobre o Sul global, quer a nível epistémico (ou "outros" não sabem pensar, ou o seu pensar não é tão sofisticado como), quer a nível ontológico (os "outros" não contam). Esta perda de autorreferência legítima não foi apenas uma perda gnosiológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres inferiores, sem interesse para a ciência a não ser na qualidade de matéria-prima, como dados ou informações. Porém, apesar dos múltiplos episódios de epistemicídio (Santos, 1998: 103), o mundo contemporâneo apresente, ainda hoje, uma enorme diversidade de processos que conferem inteligibilidade e intencionalidade às experiências sociais. Este Sul global — onde múltiplas epistemologias rivalizam, interpenetram e dialogam entre si — é o espaço das epistemologias do Sul (Santos e Meneses, 2010: 6-7).

O Sul global, na sua imensa diversidade, assume-se hoje como um vasto campo de inovação económica, social, cultural e política, um espaço de diálogo entre os saberes locais e os saberes de natureza universal. O desafio à hegemonia da ciência moderna deriva do facto de a ciência representar apenas uma — entre várias — forma de conhecimento, importante. Como base teórica e metodológica, o desafio à latência colonial parte da ideia da presença de multiplicidades epistemológicas, e da possibilidade de relações não aniquiladoras, em que se privilegia o diálogo entre saberes. Ou seja, a ecologia dos saberes, proposta teórica e metodológica em que este texto se apoia. A ecologia de saberes, proposta por Boaventura de Sousa Santos (2003: 747) parte do pressuposto de que é possível "descolonizar" a ciência moderna, dando origem a um novo tipo de relacionamento entre o saber científico e outros saberes. A ecologia de saberes potencia a produção de conhecimento ancorado num realismo robusto e numa objetividade forte, revelando a consciência clara da necessidade de identificar com precisão as condições em que o conhecimento é produzido e a avaliação deste pelas suas consequências observadas ou esperadas[3]. Este desafio, relacional, comporta garantir igualdade de oportunidades a diferentes conhecimentos em disputas epistemológicas cada vez mais amplas com o objetivo de maximizar o contributo de cada um deles na construção de uma sociedade mais democrática, justa e participativa.

A colonização, enquanto projeto político e ideológico, penetrou insidiosamente nas mentes colonizadas, cujos saberes e criatividades permanecem ainda subordinados a lógicas externas: mentes obrigadas a adaptar e a copiar lógicas e formas de pensar exógenas. Em contextos em que a independência política aconteceu nas décadas de sessentas e setentas, o repto de descolonização mental lançado por Wa Thiong'o (1986), permanece central. Descolonizar implica abrir o espaço a outros saberes sequestrados, condição para ampliar o resgate da história, democratizando-a, condição indispensáveis a uma efetiva demodiversidade. As abordagens contextuais, os saberes em rede, concorrem para ampliar o saber sobre o mundo a partir das comunidades e para as comunidades, ultrapassando a objetivação e subalternização do/a outro/a. Estas experiências, que se distanciam da construção objetivada do saber (a colonialidade do saber, de que nos fala Quijano, 2000), acentuam a importância da

3 Convém sublinhar que não se propõe atribuir igual validade a todos os conhecimentos. O objetivo central é permitir uma discussão pragmática entre critérios alternativos de validade que não desqualifique à partida tudo o que não cabe no cânon epistemológico da ciência moderna.

produção de saberes de forma dialógica e autorreflexiva, assentes em práticas concretas.

O ESPAÇO E O TEMPO — O MAPEAR DE PRESENÇAS E AUSÊNCIAS

Como projeto político, o colonialismo moderno perseguiu um objetivo: a negação do direito à história pelos povos dominados, através da violenta usurpação do seu direito à autodeterminação. Quer em situações de colonização direta, quer de neocolonialismo, o fio condutor desta realidade violente passa pela permanente negação da humanidade do Sul global. Ao longo das etapas de consolidação do pensamento moderno, consolidou-se a ruptura ontológica entre corpo e mente, entre a razão e o mundo.

Uma das principais transformações ditadas por este projeto universalista no espaço colonial, ocorreu através da invenção do arcaico, do bárbaro, forma elegante encontrada pelas metrópoles coloniais para justificar a imposição da necessidade de progresso, enquanto se mapeava e localizava o estádio supremo, universal, do desenvolvimento — a civilização ocidental. O eixo temporal foi projetado sobre o eixo do espaço e a história tornou-se global. O tempo emergiu então sob a forma da geografia do poder social, num mapa a partir do qual se podia observar uma alegoria global da diferença social, que se naturalizou (Santos, 2010: 453-454).

Várias são as bases em que a ciência moderna se tem apoiado estrategicamente para a produção de não-existências. Boaventura de Sousa Santos identifica a monocultura do saber e do rigor do saber, que centra o reconhecimento do saber num único modelo científico. Esta lógica produz ativamente o ignorante, como lugar residual; outra lógica operativa moderna, importante à compreensão da latência colonial no mundo atual, é a monocultura do tempo linear, centrada na ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos e que produz tempos residuais (Santos, 2006: 102-103). Para além destas, importa analisar a monocultura do espaço, espartilhado pelo pensamento ortopédico cartográfico colonial, e que produz um espaço de dominação, onde as várias interpretações cognitivas desses espaços não têm lugar.

Produzidos para apoiar a orientação dos saberes dominantes, nos mapas contemporâneos está ausente um elemento de identificação, fundamental para a manipulação das distorções: o centro, do lugar de enunciação do produtor do mapa. Com o remover da referência ao centro, o criador do mapa translada-se para um espaço exterior, legitimando a captura do espaço e o controle dos sujeitos que o habitam.

O controlo do objeto humano africano e do espaço que habitava transformou-se com a moderna cartografia. Na sequência do proje-

to imperial consolidado com a conferência de Berlim[4], assomam no mapa de África "novas" regiões demarcadas — colónias e protetorados do Reino Unido, França, Alemanha, Bélgica, Portugal, Espanha e Itália (o Império Otomano manteve os territórios que controlava no norte do continente).

As "novas" fronteiras físicas refletiam os espaços de conflito entre potências europeias; em paralelo, ao circunscrever a possibilidade de mobilidade física, firmavam uma identidade colonial ao sujeito africano, a partir das novas propostas políticas. Num segundo momento, este delinear espacial definia o regime de fiscalização a que cada africano ficava sujeito, fraturando blocos étnicos e nacionais pré-modernos[5]. Extraordinariamente dinâmicos, os processos identitários em África, como noutras regiões do mundo, fixaram povos e identidades a lugares anteriores ao projeto político europeu, sob a forma de "culturas tradicionais" (Meneses, 2006: 107). Parte fundamental do projeto colonial, o mapa — um instrumento de poder — garantiu a ocupação dos espaços africanos e legitimou a produção de uma relação imperial de saber/poder, onde o ser africano se transformou num mero objeto.

As concepções coloniais de espaço, tempo e sobre os seres humanos que habitavam África — e que subjazem às imagens fruto da produção cartográfica colonial — derivavam duma premissa lógica cartesiana, assente num projeto imaginário em que os sujeitos dotados de conhecimento científico (os europeus) habitavam uma posição externa à realidade do discurso, devido ao poderio do seu saber. Esta posição de autoridade do sujeito conhecedor produziu a fratura que divide o mundo em sujeitos e objetos, e nos restantes dualismos que irão caracterizar a leitura do mundo a partir da proposta cartesiana[6]. Esta sugestão foi designada por Santiago Castro-Gómez como a "*hybris*[7] do ponto zero" (2007: 83), refletindo a posição que o observador analisa o mundo a partir de uma plataforma de observação supostamente externa ao mundo (ponto zero), única forma de produzir uma observação verdadeira e inquestionável.

---

4 Em nome da expansão civilizacional, várias potências mundiais reuniram-se entre novembro de 1884 e fevereiro de 1885 em Berlim, para organizar entre si, a ocupação efetiva do continente por potências coloniais. O mapa de África que resultou desta conferência, e que se mantém em grande medida nos nossos dias, não respeitou nem a história, nem as relações étnicas e familiares dos povos do continente.

5 Neste contexto, o pré-moderno é usado para fazer referência a um contexto político pré-colonial europeu.

6 Mente/matéria; civilizado/selvagem; natureza/sociedade; moderno/tradicional, etc.

7 Referência ao pecado do excesso.

A moderna ciência colonial irá produzir mapas a partir desta lógica iluminista, subordinando o mundo colonial às suas estruturas de análise e representação. É o resultado desta projeção colonial que gera uma África denunciada por Chinua Achebe como um cenário "que elimina o Africano como fator humano. África como um campo de batalha metafísica desprovido de toda a humanidade reconhecível, em que o errante Europeu penetra por sua conta e risco" (1978: 9).

Nos discursos coloniais a ocupação física da paisagem foi acompanhada a par e passo pela ocupação social e cultural da paisagem, dando origem a novos sujeitos, novas subjetividades e novos processos identitários. Ou seja, os mapas coloniais não só contêm e representam colonizados, como criam, eles próprios, através da localização, os próprios sujeitos coloniais. A fronteira entre a Europa e o espaço colonial não acontecia no Mediterrâneo; pelo contrário, a separação, a fronteira/barreira entre a Europa colonial e a África colonizada acontecia na forma em como os saberes e suas representações eram ou não removidos, destruídos ou mesmo suprimidos através de uma narrativa hegemónica. A designação de um rio através do uso das designações locais produz sentido através da mediação do narrador. E a incorporação dos africanos nestes mapas acontece através das administrações coloniais. Mas uma diferença abissal distingue o mapa e a localização fixa das tribos e a invenção do espaço colonial da realidade dinâmica da vida quotidiana dos povos e comunidades que habitam o continente, que frequentemente não aceitam nem internalizam a representação que o mapa procurava apresentar.

Na altura em que Portugal assumia como sua colónia o território de Moçambique, na sequência da conferência de Berlim, a descrição do Estado de Gaza (sul de Moçambique), uma das estruturas políticas que integraria a colónia, apresentava uma outra versão do espaço, o que permite perceber as várias formas em como os mapas se compõem:

> Este potentado é o mais forte da África Oriental, tanto por extensão dos seus domínios, como por povos que lhe são tributários. […]. De facto, são mais duzentas tribos cujos régulos obedecem às suas ordens. […] Estas terras são das mais ricas de são cortadas por três grandes rios, que entram no Oceano África com muito oiro e outros metais. Os habitantes deste são dos mais fortes da África, de grande estatura e dos mais adestrados na guerra, em que andam quase sempre envolvidos […], e dispondo de armamento moderno, além das azagaias ou flechas, armas indígenas[8].

8 Artigo publicado na *Revista de Occidente*, na edição de 25 de novembro de 1895.

As diferenças entre o desejo colonial de Portugal de "ocupar" efetivamente (administrativa e militarmente) Moçambique, e a aceitação e internalização deste mapa pelos "locais" eram significativas. A produção do espaço colonial esteve intimamente associada à criação do indígena colonizado como espaço de antiguidade, como se verá de seguida. Da apresentação do tipo de solos e terrenos, das plantas que aí se encontravam, até às identidades, classificações e descrições das pessoas, estes saberes eram centrais à apropriação colonial, refletindo os projetos que iriam delinear profundas linhas abissais no mundo. A própria categoria de "indígena" passava pela construção dos espaços dos "europeus" e dos "indígenas" assim como a fixação destes no mapa (tribo); ou seja, se para o colono o mapa simbolizava mobilidade, descoberta, para o colonizado o mapa representava uma paisagem delimitada e restritiva; para o colono o espaço significava propriedade, enquanto para os indígenas estes pertenciam à terra, parte de um ciclo de existência muito mais vasto (Meneses, 2003).

A diversidade humana é extremamente difícil de mapear: as fronteiras são processos fluidos e dinâmicos, apenas episodicamente localizáveis no espaço e no tempo. Mapear é uma metáfora, uma distorção da realidade, que procura subordinar a diversidade humana à lógica monocultural do conhecimento iluminista. O projeto colonial moderno de Portugal em Moçambique procurou reconfigurar este território e os seus habitantes em função de um mapa imaginado, parte da reorganização do mundo destinada a ser os projetos civilizatórios europeus. Assim se explica a divisão do território Moçambique em distritos coloniais, onde a língua de contato, oficial, usada nas comunicações administrativas coloniais era o português, e onde as outras línguas e saberes se transformaram em dialetos, próprios de povos atrasados e práticas de saber locais (Meneses, 2006, 2011).

Nos antípodas deste projeto estava outro, de construção da Europa como um espaço radicalmente diferente e superior ao resto do mundo, projeto este que resultou da combinação do Renascimento, da Revolução Científica e do Iluminismo. Esta combinação veio colocar a ênfase da especificidade europeia nos alcances do conhecimento científico, da razão, do poder e do comércio. A África subsaariana transformou-se, a partir dos séculos XVII-XVIII, num espaço de diferença ontológica, uma das matrizes fundadoras da relação colonial, definida em função de uma ideia de conhecimento iluminado que a Europa definia agora como o "momento inicial da razão". Na senda das propostas iluministas, esta teoria transformou-se na justificação ideológica do processo civilizador, o modo em como o uso progressivo da razão levava a humanidade a escapar à barbárie. O resultado desta proposta foi a transformação dos africanos, de diferentes em

inferiores, pois que a diferença tinha de estar inscrita numa ordem institucional própria; em simultâneo, esta ordem opera(va) a partir de uma perspectiva desigual e hierarquizada.

O sentido generalizado de superioridade da Europa operou na génesis da situação colonial capitalista, de que a relação saber poder é um dos pilares estruturantes[9]. O "Ocidente", uma pequena parte da Europa ocidental, procurou impor, a partir do séc. XVI, ao resto do mundo, a sua interpretação quer do espaço, quer do tempo, e dos valores e das instituições necessárias para gerir esse espaço e esse tempo (Goody, 2006; Santos 2006; Castro-Gómez, 2007). Estas interpretações, valores e estruturas que os aplicavam transformaram-se gradualmente na versão superior destes, emergindo a Europa como o pináculo do progresso, supostamente por estar mais avançada, o que consagrava a excecionalidade da sua condição. Em paralelo, gerou-se a impossibilidade de análises sobre semelhanças e continuidades com processos, valores, práticas e instituições presentes noutras regiões do mundo.

A violenta onda de choque provocada pela implantação do moderno sistema colonial em Moçambique fraturou radicalmente os ambientes sociais presentes na colónia. Com a intervenção colonial moderna, apoiada na ideologia de modernização — o evolucionismo linear —, a realidade de Moçambique passou a ser lida através de uma perspectiva assente no saber hegemónico do Norte global, mapa cognitivo que se constituiu em referência. O evolucionismo trouxe no seu bojo a secularização do tempo, o qual foi colocado à disposição do projeto imperial. A peça chave deste período, o tempo linear, trouxe consigo a invenção do arcaico, do bárbaro, forma elegante encontra nas metrópoles coloniais para justificar a imposição da necessidade de progresso, enquanto se mapeava e localizava o estádio supremo do desenvolvimento — a civilização ocidental. Como consequência, outras formas de saber transformaram-se em saberes locais, frequentemente evocados como referência a tempos anacrónicos[10].

A própria "medição" do tempo linear assenta num referencial Cristão. Com a colonização, esta forma local de avaliar o tempo impôs-se noutros espaços, globalizando-se. Mas as geografias geradas por esta representação do mundo continuam a marcar os conflitos do

---

9 Mas esta centralidade da Europa exige que este conceito seja clarificado, como Goody (2006) salienta. A Europa é usada para fazer normalmente menção à Europa ocidental, que a partir do século XVI, vai impor procurar impor ao resto do mundo as suas concepções de tempo e de espaço. Porém convém não esquecer que esta Europa epistémica subalterniza e oculta outras europas (parte do Sul global).

10 *I. e.*, a invocação do arcaico simultaneamente com o futuro-presente.

tempo presente, quando, por vezes, se faz referência a um "tempo africano" num sentido de tempo fluido, sem controlo, que contrasta com o tempo cronometrado e controlado da época industrial. A medida do tempo e da periodização da história em uso no ocidente continua a ser descrita e justificada por muitos como a "mais correta" e a "mais útil". A força da escrita, do registo, impôs-se sobre as culturas da oralidade, onde acontecimentos importantes marcam a marcha da história, e outras formas de medição do tempo existem. No início do século XX, a diferença na marcação do tempo era apontada, em Moçambique, como exemplo de uma expressão, local, inferior, de marcar a sequência dos acontecimentos: "O indígena não tem noção do tempo e é raro aquele que faz ideia da sua idade"[11].

Libertar os indígenas da barbárie, transformá-los em seres mais evoluídos ao ensinar-lhes os tempos da modernidade, preenchendo-lhes os espaços "vazios" com os saberes da civilização transformou-se no grande objetivo da missão colonial.

> A colonização é um processo de evolução […]. É por isso que se pode definir a colonização como a ação exercida por um povo civilizado sobre um país de civilização inferior, com o fim de o transformar progressivamente, pelo aproveitamento dos seus recursos naturais e pelo melhoramento das condições materiais e morais de existência dos indígenas. […] A obra da colonização consiste, efetivamente, numa dupla cultura da terra e dos seus habitantes. (Marnoco e Sousa, 1906: 8)

A diferença cultural assumia agora a tonalidade da diferença hierárquica racial, concepção desenvolvida a partir da articulação entre o evolucionismo, o positivismo e o racismo, como advogava um dos militares que participou nas campanhas militares de colonização efetiva em Moçambique:

> Raças não só diferentes, mas cientificamente inferiores à nossa [branca, portuguesa], com um modo de pensar e de sentir proveniente é claro da sua organização social tão diversa, da sua própria organização física tão diferente, com uma moral e uma religião opostas até à nossa, absolutamente incapazes, cientificamente falando, de adaptar aos seus cérebros rudimentares e de curto período de desenvolvimento, as nossas complicadas teorias e as nossas elevadas concepções, raças em tal estado social, foram metidas num molde que quase um século d'experiência tem mostrado não ser o mais favorável possível ao habitante da mãe pátria. (Ornellas, 1903: 13)

---

11 *Boletim da Companhia de Moçambique*, Nº 16, 16 de agosto de 1909.

As mudanças introduzidas pela modernidade ocidental localizam ainda nos dias que correm o sujeito africano num espaço anterior (e frequentemente exterior) ao desenvolvimento universal. Como consequência, no continente, quer a nível local ou nacional, a complexidade das construções identitárias foi simplificada a extremo, em função de uma leitura redutora e dicotómica. Nesta senda, o local é ainda lido como a memória de uma tradição ancestral, marca indelével do carácter a-histórico destas sociedades, onde o rural adquire os traços de uma anterioridade quase pré-colonial. Este sentido de tradição, construída enquanto categoria conceptual como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, auto-justifica a inevitabilidade da sua substituição pela razão moderna, potencialmente universal. A tradição, na medida em que atribui um lugar de especificidade à realidade africana, transforma-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo nativo local, como também a naturalização da não contemporaneidade de África com o tempo do ocidente moderno. A tradição tornou-se, nestes contextos, o *topos* de qualquer sociedade considerada fora da história.

O "outro" lado da criação da "tradição", em contexto africano está intimamente associado à ideia de "civilização". A civilização foi inventada para marcar o estádio de desenvolvimento da sociedade em que se encontravam os que defendiam este estádio como situação exclusiva da Europa. A noção de humanidade como composta de uma série progressiva de estádios, onde os vários povos não ocidentais ocupavam os níveis inferiores constituiria, nos séculos XVIII-XIX, a estrutura base de que produziu a invenção do africano enquanto lugar de inferioridade. Esta estruturação levou à imposição da ideia de progresso científico como imperativo para atingir o estádio supremo do desenvolvimento — a civilização, apanágio do ocidente. A criação da alteridade enquanto um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do ocidente, foi o contraponto da exigência colonial de transportar a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância. A segmentação básica da sociedade colonial entre "civilizados" e "selvagens/indígenas", conferiu consistência a todo o sistema colonial, transformando os autóctones em objetos naturais, sobre quem urgia agir, para os "introduzir" na história (Césaire, 1978; Goody, 2006).

A criação do indígena africano, como o caso das políticas coloniais de Portugal em Moçambique exemplificam, assentou na sua (re) identificação enquanto ser inferior, espaço oco de personalidades e estruturas sociais e políticas, (re)criado pela imaginação imperial europeia. Ultrapassar esta situação "natural" de atraso seria possível apenas através de agentes externos, especialmente vetores como a

conversão ao cristianismo, a introdução da economia de mercado, a educação ocidental e a adoção de formas de governo racionais e iluministas. Estes vetores da modernização foram projetados a partir da matriz europeia, num momento em que a superioridade se consolidou em diferença abissal.

A proposta metodológica na base do evolucionismo unilinear do séc. XIX foi a consequência lógica do sentido iluminista de racionalidade universal. Todos os grupos sociais teriam de passar pela mesma sequência de desenvolvimento, de forma a ultrapassar a dicotomia central da época atual: a do atraso versus a racionalidade moderna, sinónimo de progresso. Por exemplo, no seu livro *Cultura Primitiva*, Taylor anunciava já o destino trágico da diversidade cultural, ao apoiar, como um processo académico apropriado, a construção dos estágios de evolução cultural (1903, V. 1: 6). Na mesma senda, e para analisar os povos agora confrontados pela civilização ocidental, Karl Marx defendia que um país que era mais avançado industrialmente representava a imagem, para os menos desenvolvidos, do seu próprio futuro (1967: 8-9). Em trabalhos mais recentes vários são os cientistas sociais que continuam a acentuar a centralidade da história providencial da Europa, um espaço-tempo de conhecimento que havia sido capaz de se desenvolver e atingir o estádio de progresso político e económico ímpar, que deveria ser seguido pelos povos "mais atrasados". No contexto africano, as distorções que estas representações espaciais e estas conjugações temporais produzem sobre o "real" e os conflitos associados estão enraizados na tendência estabelecida para tratar os fenómenos sociais africanos como locais, anómalos em relação às explicações racionais globais externas. Neste contexto, a temporalidade linear é assumida como um meio neutro, através do qual a história se desenrola. Desafiando esta macro-narrativa interpretativa, as epistemologias do Sul, enquanto desafio teórico e metodológico, concorrem para criar um mundo com múltiplos centros, avocando que a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita. Para o filósofo Paulin Hountondji, a desmarginalização do continente, a sua descolonização epistémica, passa por assegurar "que a margem não é mais margem, mas parte e parcela de um todo multifacetado, um centro de decisão entre outros centros de decisão, um centro autónomo de produção de saberes entre outros" (1997: 36).

A (re)conquista do poder de narrar a própria história — e, portanto, de construir a sua imagem, a sua identidade, de recuperar e assumir uma diversidade de saberes — constitui-se como um dos alicerces do processo de descolonização. Este processo integra um diálogo crítico sobre as raízes das representações contemporâneas, questionando as geografias associadas a conceitos como Estado, na-

ção, conhecimento, tradicional, sociedade civil, etc. Isso explica por que o direito à história emerge como uma reivindicação central aos movimentos emancipatórios que se vão desenvolver no continente pós-Segunda Guerra Mundial; os africanos irão reivindicar o direito de decidir sobre o seu próprio destino (soberania) e de pertencer a si mesmos (autonomia). Estas mudanças de perspectiva exigiram a reapropriação do seu conhecimento, da sua capacidade de conhecer o mundo de forma autónoma, para representá-lo e, consequentemente, para se auto-definirem (Mbembe, 2002: 242).

ALGUNS OBSTÁCULOS E DESAFIOS METODOLÓGICOS

Ao longo das últimas décadas tem sido crescente o número de trabalhos que, a partir de diferentes ângulos académicos, têm vindo a acentuar a necessidade de se problematizar as abordagens metodológicas usadas nas ciências sociais como forma de questionar quer as hierarquias "padronizadas" no campo da produção de conhecimentos, quer as exigências associadas a estes regimes de verdade. Estas críticas, produzidas a partir de posições feministas, ambientalistas, pós-coloniais, entre outras, apelam a formas "fortes" de objetividade, ligadas à ideia de "posição" ou "situação" do sujeito e do(s) processo(s) de produção de conhecimento em causa (Harding, 1992: 582-583). Ou seja, sugerem, de forma mais ou menos explícita, a urgência em alterar radicalmente, de forma descolonizadora, a forma de realizar e produzir conhecimento no campo das ciências sociais e humanas. A razão destas abordagens críticas prende-se com a necessidade de contribuir para uma transformação social, desafiando e ampliando o horizonte crítico que esteve na origem da ciência moderna, incorporando novas interrogações, perspectivas, temas, em diálogo com outros saberes. De facto, a ciência moderna, ao procurar-se institucionalizar como "o" conhecimento legítimo, trouxe consigo a ilusão da infalibilidade. É assim que se justifica as suas opções metodológicas[12] e teóricas[13] que remetem o sujeito para a área da filosofia e da moral. Esta simplificação tem como implicação a produção de um saber monocultural, regulador, incapaz de conceber um diálogo de perspectivas, posições e saberes multisituados.

O debate entre meditações situadas chama a atenção que os saberes envolvidos espelham distintas posições e padrões de diferença, indo além da reprodução da semelhança/analogia, posição que Donna Haraway tem vindo a designar de difração (1992). Através da difração as os efeitos das interferências tornam-se visíveis, gerando carto-

12 Baseada na disjunção, redução e abstração do sujeito e do objeto.

13 Privilegiando a racionalidade eurocêntrica, antropocêntrico, patriarcal e colonial.

grafias de interposições, e não de replicação, reflexão ou reprodução. Deste ponto de vista, a difração perturba as causalidades lineares e fixas, incitando a estudos inter e transdisciplinares. Estes mapas desassossegam, a várias escalas (local, regional, nacional, internacional) as imagens existentes, lançando um desafio à democratização dos olhares, percepções e saberes.

Assumindo que a diversidade epistémica do mundo é potencialmente inesgotável (Santos, 2006), torna-se necessário criar as condições para que os conhecimentos que são produzidos em vários locais sejam reconhecidos e que envolvidos nos processos de transformação social. No contexto moçambicano, o Estado, principal instância empregadora e financiadora de projetos de investigação no campo das ciências sociais e humanidades, coloca alguns desafios à democratização e descolonização dos saberes, seja a partir de dentro — controlando a intervenção dos intelectuais, seja no sancionar (ou não) de diálogos entre saberes.

Por exemplo, o desenvolver de uma análise "crítica" sobre a produção de saberes em Moçambique necessita de ter em atenção a interseção de vários campos de interrogação: de género, de classe, étnicos, geracionais, a intervenção colonial, e como eles manifestam no presente, tendo em conta a especificidade geopolítica, mas também questões de escala, da posição de Moçambique no campo da economia política do saber no mundo, etc. E esta análise refletirá necessariamente a utilidade, relevância e implicações das categorias analíticas usadas e da sua bagagem ideológica. Esta situação é extremamente importante, pois chama a atenção para o problema da transferência de ideias e conceitos, impondo ou adotando categorias conceptuais e linguísticas, e para a (não) adequação do seu conteúdo. De novo, na linha da frente da pesquisa, a articulação entre o local e o global ressurge, trazendo ao debate com frontalidade os problemas associados às opções conceptuais intelectuais, linguísticas e sociais; estas opções, que não são neutras nem uniformes, não podem ser, por isso, vistas como intercambiáveis, quando desprovidas de uma forte descrição do seu conteúdo. As categorias revelam-se implicitamente contaminadas pelos campos de produção de saber e, por isso, hegemonicamente ordenadas através de hierarquias lineares de produção de conhecimento, que refletem as opções e hierarquias políticas (Meneses, 2003). Por esta razão, ao invés de depositar a autoridade para legitimar o que é bom conhecimento e quem o produz bem nas mãos da ciência moderna, e repercutindo representações sociais do conhecimento que acentuam uma chegada tardia e ofegante de Moçambique ao campo académico dominante, procurarei chamar nesta seção alertar para possíveis formas de desenvolver ferramentas conceptuais específicas

a este contexto, reconhecendo as dívidas e influências de várias tradições académicas, bem como a sua incomensurabilidade.

De forma rápida, três questões se colocam de imediato: em primeiro lugar, a escolha do tema de estudo, um ponto muito sensível e contraditório, situado entre o pessoal e os compromissos políticos; em segundo lugar, as contradições políticas com que nos deparamos frequentemente nas nossas pesquisas. Abordagens vitimizantes e homogeneizantes sobre os "sujeitos do terceiro mundo" contribuem para os patologizar (Osondu, 2011). Estruturas legais, económicos, religiosas e não-familiares são validadas usando conceitos pré-ocupados por saberes e representações oriundas do Norte global. É aqui que a universalidade etnocêntrica entra em jogo. Posições de defesa e superioridade moral deixam inquestionáveis as relações de poder em que estas relações se apoiam, e, como reclama Ramose (2003), afinal dizem mais sobre as visões do Norte sobre o Sul do que sobre as situações específicas. Por exemplo, quem pode falar sobre as experiências das mulheres do Sul, na luta pelo acesso à justiça? Frequentemente ocorre a transladação dos problemas específicos de um grupo de mulheres — num contexto do mundo — para este coletivo absurdo e vazio de significantes. O que nos leva à questão — quem é invisibilizado através da ativação deste conceito "as mulheres do Sul"? Porquê esta diferença que reafirma a fratura abissal constitutiva da relação colonial? Como ultrapassá-la? As dicotomias tão presentes nas análises contemporâneas, já citadas anteriormente, encobrem as lógicas que estão na origem da constituição desses pressupostos teóricos. Estas dicotomias, e os processos ideológicos que estão subjacentes, podem comparados metaforicamente a poderosas molduras que invisibilizam as complexas imagens que estas molduras encerram. Como Chandra Mohanty acentua, enquanto a dicotomia "Mulher/Mulheres" vs. o "Oriente" foi definido como a alteridade produtora de periferias, a centralidade do ocidente e do Homem nunca será posta em causa (1991: 73). Em suma, contrastando imagens, em função do lugar de produção de conhecimento e das relações que esse conhecimento deixa entrever, tanto é o centro que determina o que é a periferia, como a periferia, no seu contorno limitado, pode define o que é o centro, e como movê-lo noutras direções, dilatando os sentidos de justiça. Este reconhecimento é vital para amplificar os sentidos que diferentes saberes atribuem a um determinado conflito, um desafio que atravessa inúmeros estudos integrados no projeto. Ao se aposta num saber "politicamente engajado", as relações políticas podem ser desestabilizadoras, e, simultaneamente, úteis para desconstruir preconceitos políticos, ativistas e académicos pessoais. Finalmente, em terceiro lugar, há que ter em conta as dinâmicas e sobreposições dos posicionamen-

tos: académicos e ativistas; insiders e outsiders, estrangeiros e nativos, etc. Em relação a este ponto, e a partir da minha experiência pessoal, o desconforto surge da confirmação da manutenção de relações hierárquicas no campo de saber (Meneses, 2003).

Vários têm sido os académicos que têm abordado, de forma crítica, os problemas de representação, por exemplo, através de uma crítica e desconstrução de práticas textuais académicas comuns. Experiências com diferentes construções narrativas (dialógicas, textos a várias vozes e produzidos tendo em conta diferentes públicos) são algumas das maneiras pelas quais tentaram descentrar e problematizar a autoridade narrativa unívoca e as reivindicações de verdade na análise do "real". A ecologia de saberes vai mais além, exigindo outras formas de se estar na produção de conhecimento, desafios que questionam igualmente a centralidade da universidade enquanto como território gerador de pensamento crítico e transformador (Santos, 2004). Descolonizar o conhecimento, para ampliar o potencial democrático dos saberes produzidos de forma dialógica (em diálogo e contestação), passa por questionar o lugar do académico, como acima referido; de superior, aquele que coloca e define o projeto, a um parceiro da rede. Este aprofundamento democrático é um processo de transformação em que cada indivíduo, cada grupo, aprende a pensar e agir a partir e em diálogo com a perspectiva do todo, ampliando as artes da participação. De entrevistas passamos a diálogos, a conversas mais ou menos públicas, onde se aprende a ouvir e conhecer o "outro"; do conhecimento regulação transladamo-nos gradualmente a um conhecimento como emancipação (Santos, 2006), transformando as práticas dos processos identitários, por exemplo, em processos de inter e auto-conhecimento (incluindo pela desfamiliarização), expandido a responsabilidade da produção do saber do individuo para a comunidade. Por exemplo, na busca de soluções sobre como dirimir conflitos que atravessam a sociedade moçambicana contemporânea, não é possível evitar-se a participação especialista das chamadas autoridades tradicionais, de lideranças comunitárias, de juízes de tribunais comunitários, das organizações da sociedade civil, entre outras. No seu conjunto, como vários exemplos disponíveis sobre Moçambique atestam, esta parte ativa da sociedade civil, extraordinariamente heterogénea, é produtora de conhecimento jurídico (Meneses, 2006); as competências partilhadas entre juristas e leigos enquanto membros de coletivos ou de sociedades nas operações de produção de conhecimento apontam para situações não só de maior horizontalidade, como também de diluição do "eu" no "nós".

Num contexto onde a estrutura administrativa é herdeira do projeto de raiz colonial do Estado moderno, a imaginação da centralida-

de da justiça oficial, formal, está refletida nos programas de formação das múltiplas faculdades de direito funcionando em Moçambique, cujos programas, em forte medida, reproduzem conteúdos programáticos semelhantes aos das universidades europeias. Mas se esta é a realidade formal, na prática uma imbricação entre os dois tipos de conhecimento — técnico e leigo — está presente, interconectados de forma complexa e fluída. A imposição da sua separação como critério de rigor, de eficácia ou de racionalidade, quando estão em causa problemas complexos, torna legítima a suspeita de que esta separação almeja reforçar as relações de saber e de poder presentes, mesmo quando legitimado por preocupações com o bem comum.

Porque os conceitos não ocupados oriundos do Sul global são ainda minoritários, importa usar os conceitos e propostas teóricas fruto do projeto eurocêntrico da ciência moderna com as precauções necessárias: estar atentos aos exemplos de racionalidade indolente que desperdiçam boa parte das experiências históricas, como é o caso da razão metonímica, "obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem" (Santos, 2006: 97). A razão metonímica gera, pelo menos, duas consequências: a primeira, fruto do não reconhecimento do que pode existir de inteligível para além do que esta razão define como totalidade, leva a racionalidade científica a "afirma-se como uma razão exaustiva, exclusiva e completa"; a outra, onde a razão metonímica não permite que "nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade" (Santos, 2006: 98). Como consequência, o que a razão metonímica mais produz é não-existência. Este desconhecimento alarga com o recurso à razão proléptica, que Boaventura de Sousa Santos descreve como a racionalidade que busca conhecer o presente pelo futuro, numa tentativa de conceber a realidade a partir do que ela poderia ser e não do que realmente tem sido (2006: 97). As conclusões da conjugação destas propostas é a centralidade do saber de matriz eurocêntrica como expressão suprema do desenvolvimento colonial-capitalista.

Como procurei dar conta na última parte deste capítulo, a força colonizadora do saber eurocêntrico continuar a tingir de forma indelével parte importante das representações sobre o Sul global, o que torna central a descolonização do saber para ampliar as condições de qualquer exercício democrático: a democracia só se pode revelar em toda a sua pujança quando os diálogos entre saberes, pela dilatação das densidades temporais, se tornam contemporâneos.

Os processos de colonização mental geraram (e continuam a produzir) o apagamento e a destruição da memória, dos referentes culturais. Que saberes devem ser valorizados? No presente contexto moçambicano, vários são os que apelam a uma glorificação acrítica

de uma herança cultural e política que, tal como no passado, produz situações de opressão, exclusão e exploração. Por outro lado, uma diluição das experiências africanas traduz-se numa perda da identidade. Incapazes de fazer frente a estes questionamentos, as políticas de conhecimento em Moçambique, em lugar de gerarem situações de debate crítico profundos entre sistemas de saberes presentes, têm-se pautado pelo silêncio, gerando uma crescente amnésia sobre o peso e a importância das heranças culturais. Se no passado eram frequentes as denúncias de colonização mental, nos dias que correm, a ausência destas reflexões, associadas ao deslumbramento pelo rápido crescimento económico do capitalismo global sugerem que as lutas pela descolonização do saber são centrais e urgentes.

DESCOLONIZAR, DEMOCRATIZAR...

A descolonização, como vários autores enfatizam (Bragança, 1986; Sheppard, 2006), é um dos elementos fundadores do século XX, embora a sua importância tenha sido subestimada pelos múltiplos silêncios e omissões das macro-narrativas históricas. Este conceito — descolonização — condensa múltiplas situações delicadas, associadas a processos de transição política e epistémica, o que justifica uma leitura mais detalhada destes distintos processos, para desvelar a estratégia de transformação de um termo prescritivo numa categoria histórica, um estádio no curso determinista da história.

Nas antigas metrópoles coloniais, o sentido predominante deste conceito, como o caso português é exemplo, a decisão em relação ao futuro político das suas colónias levou à conceptualização da descolonização como sinónimo de estágio na marcha da história: ou seja, não se falou, nem fala, da situação colonial, da violência dos regimes de trabalho obrigatório, do vergonhoso Estatuto do Indigenato, das lutas nacionalistas. A versão dominante na análise histórica transformou a descolonização numa narrativa de progresso, cujo corolário são valores como a liberdade, igualdade, direitos humanos, desenvolvimento, valores definidos a partir das realidades estabelecidas nas antigas metrópoles.

Nos espaços coloniais, a descolonização é um conceito que se traduz em sentidos mais amplos que a conquista da independência ou a transferência de poderes. A descolonização inclui a análise de lutas, de compromissos, de acordos e de resultados, o repensar dos aspetos fundamentais, de quem tem o poder e como o utiliza. Em Moçambique, como noutros territórios africanos, a partir dos anos cinquentas as lutas políticas afirmavam processos políticos nacionalistas. Estes incluíam desafios amplos pela autodeterminação, incluindo a luta pela afirmação de outros saberes, subalternizados e suprimidos,

a valorizar outras experiências, o direito a ser-se, a pensar pela sua cultura, desafiando a ditadura da leitura linear do tempo. Este questionar deve ser visto como uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzem a subordinação cultural, política e económica, abrindo à "descolonização da imaginação" de que falam Ngäugäi wa Thiong'o (1986).

Pesquisar e escrever sobre um certo tema, traduz-se no assumir de uma dada posição; ou seja, todo e qualquer saber é situado e, por isso, é impossível afirmar que se produz um saber neutro. A localização social, o lugar de expressão de cada grupo ou individual define a sua posição no campo dos saberes. Nos espaços-tempos coloniais, a presença no espaço é estratégica, jogando um papel determinante na política desigual entre o observador e o observado em que assenta a economia colonial: em várias situações coloniais, a visibilização pode ser uma ratoeira e a fuga e a ocultação uma estratégia de sobrevivência, a exemplo do que aconteceu nas zonas libertadas em Moçambique (Meneses, 2011). Um outro aspeto problemático, em que o recurso à difração ajuda a desvelar, está associado com a (des)identificações de resistências em espaços coloniais. As múltiplas lutas que o nacionalismo africano continha não cabiam na estreita definição de luta "anti--colonial" avançada no Norte global. No contexto da chamada "Guerra fria", nas análises políticas as ações políticas que desafiavam o projeto colonial-capitalista eram cunhadas de expressões de resistência, não encontrando tradutibilidade na diversidade de projetos nacionalistas em que se desdobravam as lutas pela autodeterminação no Sul global. Vistas da perspectiva do Norte global a resistência emergia como uma reação cumulativa de desagravos, mas não como uma operação ativa de afirmação de um outro projeto político. Contrariando Foucault, que argumentava (1980) que o poder só consegue ser compreendido em contextos de resistência, este equívoco revela-se analítica e estrategicamente problemático. Como Chandra Mohanty realça (1991: 73), os limites teóricos desta abordagem reforçam o imperialismo cultural ocidental, ao acentuar a superioridade de um conjunto de representações sobre o "Terceiro Mundo" que parecem funcionar num universo a-histórico promovido pelo discurso colonial que insiste em exercer o poder de definir, nomear, codificar e manter em funcionamento a fratura abissal entre o primeiro e o terceiro mundo. Num segundo momento importa terem atenção que o uso estratégico da ideia de resistência à situação colonial traduz-se na inevitabilidade teleológica do colonialismo na marcha da história. Os movimentos nacionalistas africanos, desafiando a "marcha da história", nunca se assumiram como resistentes; pelo contrário, na sua diversidade representam um conjunto de propostas políticas alternativas à imposição forçada do

projeto colonial moderno, que insistia em ler África como um espaço fora da história.

Ampliando o campo epistémico dos debates sobre a descolonização, incluindo a ontologia dos processos libertadores, exige alargar o campo da história, muito além de qualquer fim ou ausência da história. Os espaços pós-coloniais, vistos nesta perspectiva, contrastam com propostas que insistem em identificar o "pós" do pós-colonialismo com uma ruptura radical com a situação colonial, reproduzindo a ideia de linearidade do processo histórico. A cegueira face à insistência numa única versão da história leva a que, frequentemente, se confundam propostas epistémicas com sequências temporais. Retoma-se, de novo, a sucessão evolutiva dos estádios sociais: sociedades pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais, cerrados num horizonte analítico onde o pós-colonial se mantém refém do tempo linear, da ideia de desenvolvimento, de progresso.

Ultrapassar a situação de colonização epistémica exige, como sublinha Boaventura de Sousa Santos, que se aceite o repto de ir para Sul e aprender com o Sul, não como Sul imperial (que reproduz no Sul a lógica do Norte, assumida como universal); pelo contrário, é preciso aprender do Sul anti-imperial, metáfora das violências impostas, do sofrimento injusto e sistemático causado pelo capitalismo global (2008: 267). Dar voz ao subalterno, saber escutá-lo e traduzi-lo interculturalmente não é escrever, de novo, a história no singular; desta forma essencializa-se a diferença de forma radical, impossibilitando-se qualquer tradução intercultural. Pelo contrário, a procura das especificidades dos processos, dar voz e aprender a escutar as vozes silenciadas pela sua diferença radical assume uma importância crucial neste processo de tradução, uma forma de ultrapassar as ratoeiras geradas pelo indigenismo ou essencialismo. As narrativas plurais em diálogo relatam-nos contatos e continuidades, e são tanto mais credíveis quanto construídas através de debates e análises de várias perspectivas e situações, alargando o reconhecimento da diversidade epistémica do mundo, quando, em simultâneo, põem um fim em qualquer das teleologias existentes. A descolonização integra, assim, para além das lutas políticas, a exploração de sonhos, a libertação da história. É uma ponte política entre anseios e raízes de experiências. Nesta senda, e dando eco aos combates ideológicos que marcaram o continente africanos na segunda metade do séc. XX, o amplificar da democracia só poderá ocorrer se se assumir a descolonização mental, epistémica, como uma necessária condição prévia e necessária à democratização do mundo.

BIBLIOGRAFIA

Achebe, C. 1978 "An Image of Africa" in *Research in African Literatures*, V. 9, Nº 1, pp. 1-15.

Bragança, A. de 1986 "Independência sem Descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975" in *Estudos Moçambicanos*, V. 5/6, pp. 7-28.

Castro-Gómez, S. 2007 "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes" in Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (org.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar) pp. 79-91.

Césaire, A. 1978 *Discurso sobre o Colonialismo* (Lisboa: Sá da Costa).

Foucault, M. 1980 *Power/Knowledge* (Nova Iorque: Pantheon).

Goody, J. 2006 *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press).

Haraway, D. 1992 "The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others" in Grossberg, L.; Nelson, C. e Treichler, P. A. (orgs.) *Cultural Studies* (Nova Iorque: Routledge) pp. 295-337.

Harding, S. 1992 "After the Neutrality Ideal: Science, Politics, and 'Strong Objectivity'" in *Social Research*, V. 59, Nº 3, pp. 567-587.

Hountondji, P. 1997 "Introduction: recentring Africa" in Hountondji, P. (org.) *Endogenous Knowledge: research trails* (Dakar: CODESRIA) pp. 1-39.

Marnoco e Sousa, A. J. Ferreira 1906 *Administração Colonial* (Coimbra: Tipografia França Amado).

Marx, K. 1967 (1867) *Capital* (Nova Iorque: International Publications) Volume 1.

Mbembe, A. 2002 "African Modes of Self-Writing" in *Public Culture*, V. 14, Nº 1, pp. 239-273.

Meneses, M. P. 2003 "Agentes do Conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique" in Santos, B. de Sousa (org.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente* (Porto: Afrontamento) pp. 683-715.

Meneses, M. P. 2004 "'Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma conceção emancipatória da saúde e das medicinas" in Santos, B. de Sousa (org.) *Semear outras soluções* (Porto: Afrontamento) pp. 357-391.

Meneses, M. P. 2006 "Traditional Authorities in Mozambique: between legitimisation and legitimacy" in Hinz, M. (org.) *The Shade of New Leaves: governance in traditional authority — a Southern African perspective* (Berlin: Lit Verlag) pp. 93-119.

Meneses, M. P. 2011 "Images outside the mirror? Mozambique and Portugal in world history" in *Urban Architecture*, V. 9, Nº 1, pp. 121-137.

Mohanty, C. T. 1991 "Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses" in Mohanty, C. T.; Russo, A. e Torres, L. (orgs.) *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press) pp. 51-80.

Mudimbe, V. 1988 *The Invention of Africa* (Bloomington: University of Indiana Press).

Ornellas, A. de 1903 *A Nossa Administração Colonial: o que é e o que deve ser* (Lisboa: Congresso Nacional Colonial).

Osondu, I. N. 2011 "The Third World: what is in a name?" in *Unizik — Journal of Arts and Humanities*, V. 12, Nº 2, pp. 1-25.

Quijano, A. 2000 "Colonialidad del Poder y Classificacion Social" in *Journal of World-Systems Research*, V. 6, Nº 2, pp. 342-386.

Ramose, M. B. 2003 "African Renaissance: a northbound gaze" in Coetzee, P. H. e Roux, A. P. J. (orgs.) *The African Philosophy Reader* (Londres: Routledge) pp. 600-610.

Rostow, W. W. 1960 *The Stages of Economic Growth: a non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press).

Santos, B. de Sousa 1998 "The Fall of the Angelus Novus: beyond the modern game of roots and options" in *Current Sociology*, V. 46, Nº 2, pp. 81-118.

Santos, B. de Sousa 2004 *A Universidade no Séc. XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade* (São Paulo: Cortez Editora).

Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política* (São Paulo: Cortez).

Santos, B. de Sousa 2007 "Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges" in *Review*, V. 30, Nº 1, pp. 45-89.

Santos, B. de Sousa 2010 "Um Ocidente não-Ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal" in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Almedina) pp. 445-486.

Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. 2010 "Introdução" in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (org.) *Epistemologias do Sul* (São Paulo: Cortez Editora) pp. 6-12.

Sheppard, T. 2006 *The Invention of Decolonization: the Algerian War and the remaking of France* (Ithaca: Cornell University Press).

Thiong'O, N. wa 1986 *Decolonizing the Mind. The politics of language in African literature* (Londres: Heinemann).

Tylor, E. B. 1903 (1870) *Primitive Culture* (Londres: John Murray) 2 volumes.

EL ARCHIVO, LA FUENTE, LA EVIDENCIA

DE LA EXTRACCIÓN A LA RUPTURA POSCOLONIAL[1]

Mario Rufer

"El archivo no es lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el sistema de su enunciabilidad."
Michel Foucault (2010: 170)

INTRODUCCIÓN: FIGURACIONES

"El archivo es un espacio de poder", "no existe dato sin selección previa", "no hay nada transparente en la selección de las fuentes". Podemos leer estas frases más o menos intercambiables en muchas investigaciones de corte histórico, histórico antropológico, antropológico o sociológico. Sin embargo, hay algo que sigue reproduciendo la noción de archivo como fetiche de autoridad. Las frases anteriormente citadas, cual anuncio de "fumar es perjudicial para la salud" sostenido por un fumador empedernido, normalmente preceden a investigaciones tradicionales que después de haber sellado con esa frase una especie de prevención ante lo que en efecto "se sabe", sin embargo proceden en el ejercicio de escritura con ausencia de reflexión epistemológica sobre *sus* fuentes, *su* objeto, *su* operación particular, cotidiana, de producción de evidencia.

De Certeau plantea que todo eso permanece como "inversión escritural" (De Certeau, 2006: 101) en la producción de investigación

1 Esta es una versión editada del texto publicado como Rufer, M. 2016 "El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial" en Gorbach, F. y Rufer, M. (eds.) *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (México DF: Siglo XXI/UAM).

histórica (pero puede llevarse perfectamente al terreno por lo menos de la antropología): por eso mismo la introducción de un trabajo se escribe siempre al final, donde uno ya resolvió todo aquello que nos condenó por un tiempo a jugar al rompecabezas[2]. La figura devuelta a modo de "pieza" entraña la propia naturaleza del archivo: no exhibe los momentos de silencio, duda y contradicción en un proceso que, por definición, los contiene.

Tal vez la historia, disciplina a la que al decir de Levi-Strauss no le vendría mal una crisis como la que pasó la antropología para repensarse a sí misma (Magaña, 1991), sea el campo que separó con mayor prolijidad quirúrgica a los "historiadores puros" de los escasos y extraños que hacen "teoría de la historia". En antropología, en la crítica literaria e incluso en la sociología esto sería impensable. Geertz hizo años de campo en Bali y *por eso* revolucionó el concepto de cultura y significación. En historia eso es bastante más extraño (por supuesto, hay honrosas excepciones). Pero hace tiempo nos decía una historiadora: "siendo francos, los que vamos al archivo no tenemos tiempo de leer esas cosas" (*esas cosas*: teoría del archivo y de la escritura de la historia).

Michel de Certeau decía con claridad que el archivo es un espacio de estrecha relación con la muerte (o al menos, con aquello que por definición está muriendo) (De Certeau, 2006: 84). Derrida recordaba a mediados de la década del noventa en *Mal de Archivo*, un texto complejo que pasó desapercibido para los "historiadores puros", que el archivo lidia tácitamente con la noción de origen, de original y, sobre todo, con la idea del fantasma al que hay que, de alguna manera, poner en orden (Derrida, 1997). Achille Mbembe, filósofo de Camerún, añadía más recientemente otra arista a la discusión: el archivo, justamente porque evoca aquello que no acaba de morir, lidia con los espectros (Mbembe, 2001: 22-24). El historiador (o cualquier investigador cuya materia prima sea el archivo) es eso: un experto en el trabajo espectral, en ordenar aquello que resta de una muerte. Eso, de alguna manera, es vivido por el investigador como el pecado que hay que ocultar a través de procedimientos discursivos; son ellos los que parecen ayudar a convencer(nos) de que allí sí hablan los subalternos, que nuestro hallazgo completó una parcela de la totalidad del tiempo que faltaba, o que la evidencia proporcionada mostró la continuidad (o la ruptura) con aquello que otros investigaron previamente.

---

2 De Certeau explica que la historia hace un trabajo análogo al de la física al "producir" evidencia: *aísla* el cuerpo, pone aparte, forma una colección de piezas y las transforma en un sistema marginal para desnaturalizar el archivo (De Certeau, 2006: 85-90).

La presencia del ausente, la totalidad y la continuidad temporal: tres de los imaginarios más persistentes sobre el archivo. Los tres atravesados por la noción de autoridad. Intentaré desentrañar esas tres figuraciones en este texto, para culminar con una serie de rupturas e interrogantes que abrió la crítica poscolonial a las operaciones con el archivo y con la "evidencia" en general, al producir investigaciones. No se trata, en absoluto, de argumentar que el poscolonialismo "solucionó" ciertas aporías y forclusiones de la historiografía o la antropología clásicas. Al contrario, se trata de exponer las preguntas planteadas para seguir, agónicamente, pensando.

PRESENCIA/AUSENCIA: ORIGEN, INSTITUCIÓN Y ESTADO

"En materia bolivariana (perdón, sanmartiniana) su posición de usted, querido maestro, es harto conocida. Votre siège est fait.*"*
Jorge Luis Borges (1995 [1970])

Los usos del archivo dentro de la disciplina histórica desde el siglo XIX remiten a la noción de "resto" como "evidencia". Las operaciones particulares de la historiografía decimonónica europea remiten a una peculiaridad indisoluble: aquello que puede ser prueba es lo que funciona como huella. Sin embargo, en los procedimientos concretos de trabajo: ¿qué es una huella de historia? Dentro de la reconstrucción de los procesos que validan la evidencia en la disciplina, el propio François Hartog (2011) da cuenta de la dificultad de separar memoria e historia, de la complejidad para discernir entre archivo y patrimonio, entre gesto evocativo y fuente legítima y reconstruye desde la antigüedad clásica la noción misma de "evidencia para la historia". Un punto importante del trabajo de Hartog es mostrar cómo la legislación generalizada sobre los archivos (de corte francesa, pero que ha sido emulada casi al pie de la letra en nuestros espacios vernáculos) no ha sufrido cambios relevantes desde finales de la Segunda Guerra Mundial. Su definición generalizada en la legislación internacional se desprende de una ley francesa de 1979 que plantea:

> Los archivos son el conjunto de documentos, cualquiera sea su fecha, su forma y su soporte material, producidos o recibidos por toda persona física o moral, y por todo servicio u organismo público o privado, en el ejercicio de su actividad. (Hartog, 2011: 207)

La tautología salta a la vista: el archivo son los documentos, y los documentos conforman archivo. Sin una definición de "documento",

esta noción oculta la producción de su autoridad (como si fuera una obviedad qué cosa constituye un documento). Pero sabemos tácitamente que un documento no es la experiencia, no es cualquier relato, no es el cuerpo (que vive, experimenta, guarda, pero siempre es capaz de engañar y de engañarse a sí mismo). Es, en todo caso, el objeto-testigo. Aquí hay dos operaciones sobre las que vale la pena reflexionar: primero, la historia hereda aquí la impronta de una encrucijada sémica generalmente pasada por alto. La huella, por definición, es un signo indéxico. Solo puede pensarse en relación con la ausencia, con aquello que dejó una marca pero ya no está presente más que como trazo. Ese es un punto neurálgico porque la noción de huella ha sido pensada en la disciplina como "prueba de la presencia" que permite "rehacer el original". De tal modo que una relación indéxica, de segundidad, aquello que sabemos que existió por *la marca dejada*, pasa a ser metonímica: pretende constituirse en la parte que permite reconstruir el todo; y de alguna manera, sigue operando como un juego de piezas en el que la totalidad es el horizonte. La imaginación histórica hegemónica sigue exponiéndose como si creyera en la totalidad: un documento prueba una "porción" que no estaba documentada, narrada, explicada; y a través de procedimientos discursivos construye la trama del proceso-progreso.

En segundo lugar, esa huella se relacionó por mucho tiempo con una forma artefactual, la escritura. Los archivos de fotografías, imágenes y los más recientes archivos orales institucionalizados son un campo en ciernes que buscan un lugar en el terreno de la autoridad. No es casual que la historia que trabaja con fuentes orales esté acodada por un apéndice institucionalizado: eso es historia *oral*. En definitiva, si no hay fuente "validada" (archivo) habrá otra cosa (leyenda, mito, "historia alternativa", fábula, épica) pero la Historia sigue escribiéndose con documentos.

Jacques Rancière llamaba tempranamente la atención sobre un hecho soslayado: no es que los historiadores crean que el archivo "reproduce" la paseidad, tal como decíamos en las frases del inicio (Rancière, 1993). Ya nadie sostiene (al menos no de forma confesa) que el archivo puede dar cuenta del todo. El punto es que generalmente no se piensan los ejercicios de escritura, los procedimientos narrativos por los cuales esa huella/documento se hace funcionar como origen (y es capaz de concatenar en un tiempo lineal, vacío y homogéneo la imaginación expansiva del pasado que solo parece ir extendiéndose y llenando el saco inagotable del tiempo con todos los presentes que pasan a ser historia) (Benjamin, 1973; Rufer, 2010: 14).

Hay una polémica interesante en este punto, en la que Roger Chartier (1995) discutía con Hayden White, uno de los "sospechosos

de siempre" entre los historiadores por exponer cuidadosamente las operaciones y tropos literarios con los que opera el relato histórico (White, 2003). No nos interesa en sí esa polémica, por otra parte profundamente eurocéntrica, que sigue creyendo en la Ciencia, o más bien creyendo que es posible hacer ciencia social sin procedimientos de ficcionalización[3]. Pero sí nos interesa ver en ella las inercias de una práctica. A Chartier le importaba marcar que la diferencia fundamental entre historia y literatura es que la primera tiene una "doble dependencia" que la constituiría como ciencia, si no de lo verdadero, sí de lo verosímil: una dependencia con el archivo en tanto huella del pasado, y otra con los procedimientos técnicos y de "operación" con el saber profesionalizado y científico (Chartier, 1995: 8-9). Chartier aportaba un punto sustancial: hay procedimientos que aseguran la conexión de la historia *con la veracidad*, estos son el documento como prueba, y la vigilancia de los pares. De Certeau también plantea más o menos lo mismo, pero con una estocada final: en esta colocación del documento como prueba de verdad, obliteramos que "el archivo borra la interrogación genealógica sobre dónde ha nacido, para volverse herramienta de una producción" (cit. en Hartog, 2011: 208).

La "dependencia" con el archivo, sin embargo, deja suelto el cabo que Derrida expuso: etimológicamente archivo se relaciona con el comienzo (*arkhé*, origen); y con la autoridad y la custodia (*arkheión*, arconte, reserva). Funciona de esa manera en la operación cotidiana[4]. No solo se trata de algo que *es* (objeto, texto, imagen), sino de lo

---

3 Es bueno recordar, siguiendo a De Certeau, que ficción no es sinónimo de "fantasía" sino de la imposibilidad constitutiva para recrear el hecho *in toto* (De Certeau, 2007: 1-16). La ficción *significa* la realidad a través de procedimientos retóricos. A diferencia de la literatura, la historia puede tener una innegable *intención* ética y epistemológica de verosimilitud, altamente profesionalizada y anclada en la pretensión de objetividad (que, como ejercicio direccionado del lenguaje, por supuesto existe). Pero no por eso la historia deja de ficcionalizar. Porque si el pasado es ausencia pura, nunca se podrá volverlo a hacer exacta presencia en un texto. Es por eso que para ambos autores (con sus enormes distancias) la historia es ficción, y no porque sea igual a "una novela". Plantear que la historia hace *lo mismo* que la literatura o el cine, es algo que ni De Certeau ni White pretendieron decir jamás. Lo que pretendían, cada cual desde su locus de enunciación, era desnaturalizar los procedimientos de composición, escritura y operación discursiva.

4 Siguiendo al historiador Verne Harris, podríamos decir que los puntos centrales de Derrida en *Mal de Archivo* con respecto a la operación de investigación en archivo son: 1. El evento, el "origen" del acontecer en su singularidad, es irrecuperable. La posibilidad de la marca que queda en el archivo, esa simple posibilidad, solo puede dividir la singularidad; 2. El archivo, la huella archivada, no es simplemente una fuente, un reflejo, una imagen del acontecimiento. El archivo *modela* al acontecimiento; 3. El objeto no habla por sí mismo; al interrogar al objeto, al archivo, los investigadores imprimen su interpretación. La interpretación no tiene autoridad

que es por *investidura previa*: quien lo guarda, lo constituye en original y le infunde la capacidad de hablar por el acontecimiento. ¿Qué, quién, cómo se decide qué es huella, qué pasa a documento para ser arconte del archivo[5]? En definitiva: ¿dónde se manifiesta la "firma del archivero"[6]? Esa parece ser la trampa intuida en Guayaquil, el cuento de Borges que refiero en el epígrafe. Allí, el narrador se bate en un duelo retórico con un historiador extranjero sobre el encuentro misterioso entre Bolívar y San Martín, enigma historiográfico de la patrística nacional latinoamericana si los hay. Por más argumentos que esgrima, expone el historiador, *"votre siège est fait"*: su posición está tomada, su punto de arribo ya está dado y es la Historia, ninguna dialéctica es más poderosa que el heroísmo levantado por el archivo-monumento, parece querer decirnos Borges[7].

El juego se produce entre los saberes y los poderes, entre las disciplinas y los mecanismos de institucionalización/estatalidad. El Estado es, fundamentalmente, eso: la institución que guarda/guardia. En este sentido y ampliando lo que plantea Chartier, creemos con Derrida que el archivo puede ser, por supuesto, guardián de la memoria, pero también puede ser su alter ego más traicionero; ocultando en lo que permanece como fuerza, todo aquello que fue hecho fracasar, lo que ha tenido que ser silenciado, lo que fue preciso excluir de las muertes que nos pertenecen (y que nos pesan).

El archivo *histórico* no es cualquier archivo y por eso hacemos estas salvedades. Cuando ahondamos sobre repositorios que formulan la producción de la evidencia para las disciplinas (fundamentalmente la historia y la antropología y sociología históricas), somos conscientes de que dejamos fuera otras lógicas (las del archivo que funciona como rastro del pasado para acciones del presente: registros civiles, notarías, archivos de catastro, etc.). En todos los casos, sin embargo, la dimensión de "institucionalización" del archivo es clave. La relación actual entre archivo y Estado es esquiva y difícil. No porque todos los

---

meta-textual, no hay meta-archivo; 4. Los investigadores nunca son ni podrán ser exteriores a sus objetos. Antes de que puedan interrogar a las marcas que deja el archivo, ellos han sido *marcados* previamente. Esa pre-impresión modela la interrogación posible al archivo (Harris, 2002: 65).

5 Sobre el "poder arcóntico" del archivo en la historia-disciplina y sus actos de borradura, secrecía, repetición e iterabilidad véase el análisis de Nava Murcia, 2012.

6 La expresión es de Derrida, *"the signature of the archivist"*. El filósofo plantea que no existe archivo sin esa firma, sin esa marca. Y aclara "por firma no me refiero a la rúbrica de la persona en el cargo, sino a la firma del aparato, de su gente y de la institución, todo lo cual produce al archivo. Esta firma es un lenguaje, un código performativo" (Derrida, 2002: 64).

7 Agradezco a la Dra. Tatiana Bubnova la referencia a este cuento borgiano.

archivos que consultamos sean "estatales", sino porque en gran parte de los casos son lógicas, imaginarios y discursos de estatalidad los que se imponen en los mecanismos de archivación, aún cuando los repositorios que se creen pretendan desafiar las narrativas oficiales (Burton, 2005). Incluso hoy, que deberíamos ser capaces de imaginar la forma como la digitalización impone nuevas reglas al universo de los archivos y de su circulación (orales, visuales, escritos o corporales como el performance), todo indica que es un error pensar en la transparencia, la mayor disponibilidad o el libre flujo de la información (Sentilles, 2005: 138-140).

El Estado-nación (occidental, poscolonial, latinoamericano) tiene una relación paradójica con el archivo. Por un lado, no hay Estado sin "sus" archivos que lo legitimen y le den plena existencia en el continuo temporal. Por otro, el archivo es una amenaza latente para el Estado. El propio registro de pugnas, voces diversas y subversiones a la legitimidad y al orden se vuelven una amenaza al sentido mismo de su legitimidad. De ahí el vaivén entre, por un lado, la producción constante y extenuante de documentos "de Estado" y su laberíntica burocracia que desemboca en la expansión de archivos; y por otro su caótica existencia, su confuso funcionamiento y en muchos casos, su deliberada y celosa secrecía o negativa de apertura[8]. Al decir de Mbembe:

> Más que en su habilidad para retener el tiempo, el poder del Estado reside en su habilidad para consumirlo, o sea, para abolir el archivo y anestesiar el pasado. La acción que crea al Estado es una acción de "cronofagia". Se trata de un acto radical porque al consumir el pasado, es posible que el Estado se conciba libre de toda deuda. La violencia constitutiva del Estado se define en contraste a la esencia misma del archivo; la negación del archivo es, *stricto sensu*, equivalente a la negación de la deuda. (Mbembe, 2002: 23)

Existe entonces una doble pulsión en la formación misma del archivo: permanecer y destruir, retener y silenciar. "El archivo siempre trabaja contra sí mismo […] hay un deseo perverso de olvido en la propia

8 Aquí, los archivos de las dictaduras latinoamericanas siguen representando esa paradoja: sabemos que los gobiernos de facto clasificaban, taxonomizaban, nombraban y documentaban todo, incluso las actividades ilegales y clandestinas ligadas directamente a la represión, tortura y desaparición de personas. La existencia de esos documentos en muchos casos sigue siendo un misterio y en los más, prima la espera de su apertura nunca del todo clarificada. Para consultar un análisis desde la perspectiva etnográfica sobre los mecanismos de funcionamiento de los registros, cadenas de mando, organización burocrática y producción, gestión y destrucción de archivos en estos contextos véase Da Silva Catela, 2002.

lógica del archivo" (Derrida, 2002: 65)[9]. Se encuentra en él un "impulso parricida" que, al mismo tiempo, destierra la posibilidad de hablar de esa muerte, porque lo que debe asegurar no es la poética ni la épica, sino los restos (Schneider, 2011: 235). El empeño del Estado con el archivo (no el Estado como un ente monolítico sino como una amalgama de habitus, prácticas, rituales y dramatizaciones) está en posicionar "la sacralidad de los papeles" (Desai, 2001), enfatizar la posibilidad de reconstrucción y la negación de la pérdida. Los "sistemas de archivación y una escritura disciplinada producen ensamblajes de control y métodos específicos de dominación" (Stoler, 2009: 33)[10]. Esto está, sin dudas, anclado en la "obediencia" que genera la burocracia, trabajada de forma magistral por Weber cuando planteó que la administración es, ante todo, una forma cotidiana de dominación. Es importante aclarar que no solo los protocolos de la disciplina nos constriñen, como profesionales, al acto de fe con la prueba y con el "papel". También lo hace la propia cultura de la obediencia a la administración, gestión y burocratización de la experiencia a través de la cual nos construimos como sujetos y ciudadanos (Lugones, 2004).

Pero para que adquiera sentido cohesivo esa cultura de obediencia, una noción de comunidad tiene que ser creada por el Estado, y se trata básicamente de una "comunidad de tiempo" en la que el archivo cumple una función basal: instalar la noción de que es un tiempo vacío y homogéneo *que nos pertenece a todos* (Mbembe, 2002: 22). Así, las muertes que han sido reprimidas están más a salvo de reaparecer como espectros si se ordena a los fantasmas con la meticulosidad de la taxonomía, la nomenclatura, el montaje de los fragmentos y la clasificación. Se impone un código de lectura que, para sostener una idea de totalidad, oculta primero sus condiciones de producción.

¿De qué hablamos cuando decimos que el archivo también *silencia*? ¿Qué quiere decir eso en la práctica cotidiana de trabajo? Foucault ya nos había enseñado que el archivo es menos la multiplicidad de lo que exhibe que la unidad de lo que prescribe: los límites de lo narrable. No es verdad que toda la experiencia tiene cabida en el lenguaje (y menos en el lenguaje autorizado, como veremos en el próximo apartado). Deleuze trabajó la noción foucaultiana de la arqueolo-

---

9 Son importantes aquí las reflexiones de Arlette Farge sobre ciertos archivos (en su caso, el judicial parisino) que registran aquello que "normalmente no está destinado a permanecer" y sin embargo el propio ejercicio del poder expone (Farge, 1991).

10 Un análisis sobre la tradición hispánica de archivación como mecanismo de control y dominación en tiempos pre-modernos véase Grebe, 2012. Sobre la transición a la "modernización" de los archivos estatales y el traslado de lógicas burocráticas españolas de documentación y registro a Latinoamérica, véase Morillo Alicea, 2003.

gía como aquella que conjunta "la lección de las cosas con la lección de la gramática" (lo que una formación histórica es capaz de decir y de *ver*, de registrar) (Deleuze, 1987: 27-49). La arqueología no puede sino tener en cuenta una noción audiovisual del archivo: el texto y la imagen que ensamblan cualquier formación histórica. Sin embargo, trabajar con los regímenes de la mirada y del texto es un ejercicio que implica un entrenamiento que prácticamente no tenemos. Solo sabemos trabajar con la marca, con el enunciado, y no con lo que esa marca hace fracasar. No sabemos leer el grito, el gesto o la ceguera en un archivo, normalmente porque no están o porque no hacemos más que un trabajo de intuiciones que pocas veces nos animamos a proponer. A pesar de todas las herramientas que el psicoanálisis trajo a las ciencias sociales (más allá de nuestra receptividad o no), lo cierto es que no sabemos exactamente cómo operar con la pregunta del inconsciente en el archivo: ¿qué hacer con el gesto apenas esbozado en un registro, con la risa, con la contradicción, con el engaño manifiesto? O para plantear la pregunta de Certeau: ¿qué es eso que está afuera del texto y que, sin embargo, se nota en él? (De Certeau, 2006: 240.) ¿Cómo *escribir* sobre eso?

La gran escritora polaca Wislawa Szymborska sostuvo alguna vez que "el problema que la historia no alcanza a resolver, es el de distinguir cabalmente entre el silencio y el secreto" (Szymborska, 2001). El silencio como aquello donde el lenguaje se abisma, no hay, languidece. El secreto, por el contrario, es ese espacio donde existe enunciado, pero es hecho fracasar. Se doblega su fuerza por la intervención minuciosa de las instancias de poder. El archivo crea silencios y reproduce secretos; sobre ellos solo podemos trabajar, si acaso, proponiendo el interrogante como herramienta epistémica y política. Probablemente en América Latina, el orden de género y la raza sean las marcas más reticentes al archivo: pertenecen al orden de la mirada, a la gramática (no a la superficie del texto); y sin embargo, son algunas de las más poderosas formaciones de signo y distinción[11]. Raza y género ordenan y jerarquizan con el poder que tiene lo que es negado como principio: se esconden en los códigos de prácticas y miradas que a su vez, afirman en el texto su inexistencia (la economía simbólica del derecho, la igualdad y la ciudadanía se instalan para negar la eficacia de la raza o del orden binario, jerárquico y excluyente de género). Por lo general

11 Rita Segato analiza con claridad la formación histórico-estructural de la raza como signo en América Latina y explica por qué la raza funciona como un código de lectura en los cuerpos que actúa con eficacia borrando el referente de lo que nombra. Nadie acepta hablar de raza como si fuera un tema "superado". Sin embargo, en ese silencio está el código de valor más poderoso para afirmar distinción, valor, jerarquía (Segato, 2007).

escapan a "la fuente" y el proceder que nos queda es desnaturalizarlos preguntando por quiénes y para quiénes habla el archivo, qué miradas legitima, qué cuerpos acalla, qué códigos de valor sobre los cuerpos invisibiliza, para qué secretos perdurables trabaja y sobre qué silencios descansa su reproducción meticulosa[12].

LA FORMA: ¿POR QUIÉN HABLA EL ARCHIVO?

> *"Queda por escribir aún una historia de la poética del fragmento, pues los fragmentos no son solo una necesidad que hacemos virtud, una vicisitud de la historia o una respuesta a las limitaciones de nuestra capacidad para guardar el mundo en cuatro paredes. Nosotros hacemos los fragmentos."*
> Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2011: 49)

¿Todos los pueblos archivan? Si dijimos que el archivo es un lugar de autoridad: ¿todas las sociedades tienen *derecho y acceso* al archivo? ¿Todos los grupos del Estado guardia/guardián están cobijados por ese archivo que es, al decir de Hartog, "el guardián de la memoria de una nación"? (Hartog, 2011: 208.) Decididamente no. El punto que aquí perseguimos no es "quién archiva qué cosa", sino por medio de

---

12 Para un análisis de estos puntos desde un objeto empírico preciso véase Rufer, 2013. En la selección de las fuentes descansa también el peso del orden disciplinar como limitante de las preguntas de investigación. En el texto referido, Rufer intenta explicar por qué entre la "Conquista del Desierto" en Argentina y la "formación de migraciones coloniales en las pampas" aparece un hiato disciplinar. Pareciera que a la historiografía que se ocupa de la migración europea en Argentina, del origen del Estado-nación y de sus procesos de modernización, no le incumbe preguntarse por la matanza de indígenas al sur de la frontera de Río Cuarto, los tratados engañosos y el fin de "la frontera". En un comentario crítico sobre el texto que un par evaluador ciego le hizo al autor antes de la publicación, se lee: "La Conquista del Desierto y sus fatídicas consecuencias pertenecen a los estudios de etno-historia. Por el contrario, los trabajos sobre el desbroce de la pampa cuentan con suficiente evidencia de archivo y pertenecen a la tradición historiográfica". Aclaremos lo siguiente: los últimos reductos indígenas organizados al sur de Río Cuarto datan de 1877. El comienzo de la inmigración en colonias, de 1886. Esos nueve años en los que se aran tierras y cuadriculan campos son percibidos, a través de la figura del archivo, como un quiasma disciplinar que parece impedirnos hacer algunas preguntas. O más bien, *produce un secreto poderoso*: la desaparición de un sujeto social (el indio bárbaro y pre-moderno) para hacer aparecer *en el archivo* al sujeto territorial de la nación (el campo, las pampas). Por cierto, nunca encontraremos a un etno-historiador que analice la Conquista del Desierto sentado en una mesa de trabajo, en un congreso, con un historiador dedicado a la inmigración italiana y el boom agroexportador. En el imaginario hegemónico historiográfico son "dos mundos" de temporalidad distinta y distante, dos "series" de historia.

qué procedimientos implícitos el acto de archivar se inviste de legitimidad *como prueba de una experiencia*[13].

En medio del trabajo de campo en un museo comunitario de San Andrés Mixquic, México, un entrevistado le dijo al autor: "¿Usted piensa que aquí hay papeles importantes? N'hombre. Puro pedrerío. A nosotros nomás nos dejan hablar de los muertitos, la fiesta, alguna figura […] pero papeles, nada. Eso al gobierno. Hasta me dijo otro delegado una vez: *aquí nada escrito, eh*". Sucintamente se expone aquí la experiencia concreta de esa "sacralidad" de los "papeles" en Latinoamérica, del poder fundante del arconte en las prácticas cotidianas, y de la división persistente entre sujetos que pueden hablar de "su cultura" (y para ello hacer un museo comunitario, traer objetos, exponer fotografías), pero no de "la historia"[14].

De algún modo el episodio anterior destila, aún en pleno siglo XXI, la persistencia de una división clásica: aquella que separa sociedades de "cultura" y "sociedades de historia". Esa distinción está atravesada por un elemento clave: para los saberes hegemónicos, el archivo es la herramienta que posibilita la historia, por ende no puede pertenecer al "orden de la cultura" (por supuesto tampoco al orden del discurso). El archivo cumple un rol crucial entre aquellos que "conservan" su pasado (Occidente), y aquellos que "viven" en/con el pasado confundiendo los tiempos y sus dinámicas (el Resto). En gran medida ese *a priori* separó el terreno de la historia y de la antropología clásicas, y aún sigue operando en mecanismos no explícitos.

En su obra magistral *Time and the Other*, Johannes Fabian exponía de qué forma el saber antropológico "espacializó" el tiempo y

---

13 Sigue siendo fundamental para estos puntos el trabajo pionero de Chakrabarty (1999) sobre *quién habla en nombre de los pasados "indios"*: adónde se asientan las epistemologías poscoloniales, en qué nociones previas de autoridad que resisten cualquier "giro" (cultural, lingüístico, metodológico, "desde abajo") de las disciplinas.

14 En cierto sentido la celebración del patrimonio como aquello que afirma una identidad legitimada por otra metanarrativa (generalmente la historia nacional) sigue siendo materia de pugnas en la significación del pasado, y en la definición de la frontera porosa entre historia y memoria. Mientras en algunos espacios poscoloniales como Sudáfrica, Ruanda y la propia Argentina después de la dictadura militar, se ha intentado sostenidamente debatir, reencauzar y redefinir cuáles son los mecanismos legítimos para "producir historia" y de qué manera es viable iniciar una crítica propositiva al archivo, nos sigue faltando una discusión más iconoclasta sobre el poder de nombrar *historia*, cuyos fundamentos siguen estando anclados en nociones positivistas. Sobre la noción de "producción de historia" en contrapunto con el concepto de "H"istoria es imprescindible el trabajo de David W. Cohen (1994). Véase también la introducción de Saurabh Dube (2004) y el trabajo pionero en antropología histórica de Rapapport (1990). Desde los estudios visuales se ha hecho una crítica precisa a la noción de archivo, prueba y fuente, que es evocativa para trabajar en contrapunto a la disputa por la historia. Véase Coombes, 2003: 243 y ss.

colocó al "otro" habitando el pasado (Fabian, 1983: 31 y ss.). La trama política de la modernidad posibilita que antropólogo metropolitano y nativo colonial co-habiten en el espacio, pero nunca el mismo tiempo. Los nativos viven en el pasado, en el atraso de la línea proceso-progreso. A esa fabricación de la temporalidad como operación antropológica Fabian le llamó "la negación de la coetaneidad". Podríamos llevar esta división a muchas de las representaciones imaginarias actuales de nuestros Estados-nación donde siempre hay algún otro (generalmente grupos indígenas) que es representado, concebido y tratado como habitando el pasado, el atraso, el "sub" desarrollo, y por ende necesita ser "tutelado" al presente. La feminista zimbabwense Ann McClintock, a su vez, proponía otra arista a la discusión: esa visión del presente (metropolitano) que es una forma de pasado en los otros, es factible porque existe un "tiempo panóptico", de raíz imperial, que lo posibilita. Un tiempo imaginado por un sujeto teórico que se piensa universal (Europa) y que abarca a todos los demás tiempos, y sobre todo abarca al presente de esos otros, para transformarlos en pasado por medio de una compleja matriz ideológica que abarca la literatura, la antropología, la historia, la prensa y las políticas públicas (McClintock, 1995: 15 y ss.). Ese tiempo es un "punto cero" de observación, blanco, heteronormativo, patriarcal. Sobre él, a su vez, no es posible tomar ningún punto de vista (Castro-Gómez, 2005)[15].

Ahora bien, si esa división es posible, es justamente porque en la concepción hegemónica de las disciplinas, las sociedades que viven en el pasado no tienen archivo, no saben archivar, no producen arconte. Al decir de Fabian, en lugar de documentos que están destinados a ser huella del proceso, producen mitos destinados a ser épica de la continuidad. El contrapunto entre mito y archivo es un elemento clave para entender por qué se sigue reproduciendo la noción del logos ligado a un Occidente reificado. En primer lugar, porque si tomáramos la tesis de Barthes sobre el mito (como una fórmula paradigmática que oculta una genealogía y una concepción), estaríamos ante la definición de De Certeau que acabamos de exponer sobre el archivo. Como huella, prueba e ilusión de totalidad, el archivo oculta la contingencia, la trampa del original y el lugar inconfeso de poder que clasifica los límites de lo decible. Reafirmar el archivo es, entre muchas otras cosas, soslayar su mitología y defender su lugar propio, estratégico.

---

15 Una de las discusiones más importantes de la crítica poscolonial y del giro decolonial ha tenido que ver con la desnaturalización del tiempo. La historia no piensa el tiempo como la matemática no piensa el número: opera con él, como si el tiempo tuviera existencia objetiva en un plano vacío, inabarcable y objetivo. La noción de temporalidad como política, como formación y orden discursivo cuya lógica permanece oculta en las estrategias de exposición disciplinaria tiene aún mucho por trabajar. Para estos puntos véase Rufer, 2010; Mignolo, 2011.

¿Cuál es ese *lugar*? Expondremos un episodio de campo para trabajar esta pregunta. Cuando hacía una estancia en Sudáfrica en el año 2006, se topó con una encrucijada peculiar. En una visita al programa SOMOHO (Soweto Mountain of Hope[16]) en Johannesburgo, le fue entregado un pequeño periódico comunitario que editaba la organización. Le hablaron de Tatamkilu Motsisi, un joven escritor negro que algo había plasmado sobre lo que al investigador le interesaba en ese momento: la relación entre historia y memoria; archivación y comunidad. Esto había escrito Motsisi en su ensayo *No longer at home* ("Ya no más en casa").

> Lleno de polvo encontró el camión amarillo tumbado en la orilla blanca, solo tierra alrededor; una tenue luz de luna iluminaba el único espacio adentro del vehículo. Donde estaba volcado el camión empezaba el camino, y seguía señalado con flechas hacia adelante. Adentro, un desorden de piezas de todo tipo: ruinas de objetos y de papeles que él habría jurado que no cabían. Supo de inmediato que era el *Casspir* en el que lo habían torturado. Pudo también hilar los sucesos…hacía falta gritar para limpiar ese montón hacinado. Supo también que lo que no tenía eran voces apropiadas: *es necesaria una lengua para que el grito se oiga*. Lo estaban mirando desde arriba: *vuelve a casa. Nada de esto es verdad*. No hizo caso y quiso hablar pero la luna languideció. Caminó abatido en la dirección señalada, sabiendo que sería para siempre otro condenado del tiempo. Se fue con esa sensación incómoda que tenemos *los que no sabemos por qué nuestra experiencia no tiene asidero en la palabra*[17]. (Motsisi, 2006)

---

16 SOMOHO es una pequeña organización no gubernamental de Johannesburgo que se sostiene con fondos internacionales (básicamente enviados por Japón), y que se dedica a crear espacios comunitarios para el "rescate" de potencialidades artesanales o de saberes específicos de la población de Soweto, uno de los *townships* más populosos de los suburbios de Johannesburgo, habitado principalmente por población negra.

17 Cabe aclarar que *Brief Stories for Breakfast* es una pequeña gacetilla que publica SOMOHO, impresa por los participantes comunitarios. El título fue votado por la comunidad. Los escritos se entregan en la sede de SOMOHO en Soweto (generalmente escritos a mano por los participantes) y la imprenta está allí mismo, funcionando con una computadora donada por un funcionario del gobierno local de Jo'burg, perteneciente al African National Congress (ANC). Cuando es impresa, un miembro del staff editorial de SOMOHO reparte la publicación gratuitamente en diferentes establecimientos de Soweto (gasolineras, bares, abarrotes, estéticas). La idea original de los responsables del programa estipulaba que *Brief Stories* apareciera cada dos meses; sin embargo, en octubre de 2006 solo había aparecido una vez en ese año (en Julio). *Brief Stories* se ocupaba de diferentes secciones: "Noticias relevantes de la comunidad", "Avisos comunitarios", "Cartas al gobierno" (este apartado es interesante porque recogía la voz de los actores de la comunidad al "gobierno" generalmente federal que Sohomo publicaba allí pero también elevaba al ayuntamiento), "Espacio para los niños y jóvenes" y "Pequeñas historias de Soweto" (en este ultimo se encontraba el cuento de Motsisi, era el único de ese número de julio de 2006, de una carilla de extensión).

Motsisi escribe un cuento corto que puede leerse como una alegoría de ese efecto de coerción en la capacidad de *nombrar* la historia reciente sudafricana, la restricción para construir ese pasaje difícil de la memoria a la historia. Repasamos el fragmento: el Casspir que el personaje del cuento ve anclado en el medio de un polvaderal, tumbado, es uno de los emblemas de la represión sudafricana en los *townships* en las décadas del setenta y ochenta[18]. Un invento tecnológico militar, originalmente designado para sortear los espacios minados en Sudáfrica, vuelto elemento de seguridad nacional para vigilar las áreas marginales, identificar y no ser identificados, recoger información, atrapar disidentes, torturar.

El protagonista de la historia ve en el Casspir un contenedor de ruinas de todo tipo, palabras y cosas: un archivo. Desde allí se figura un camino hacia adelante, un sendero señalado con un vector: futuro y progreso. Solo una luz desde arriba ilumina *lo que hay que ver*, luz que languidece cuando el narrador *quiere* hablar. Hace falta gritar para ordenar las ruinas, pero el grito no es la fuerza de la potencia, es la autoridad de un *código* que él no tiene: la historia que no puede nombrar.

No *sabemos* por qué *nuestra* experiencia está fuera de las posibilidades de la lengua, dice. No fuera de *cualquier palabra*. No fuera de la palabra de la *comunitas*, de esas "formas otras" de imaginar y concebir las narraciones del tiempo (en géneros que no podríamos aquí enumerar: el teatro comunitario, la danza ritual, las fábulas, las canciones "tradicionales", las crónicas orales de generación, etc.). En todo caso, su experiencia está fuera de la palabra que escruta desde arriba, observa, conoce y envía al personaje a seguir el camino de las flechas: la historia del archivo y la evidencia, en su performativa capacidad de registro y autoridad.

No podemos saber si Motsisi leyó a Benjamin y su ya famoso pasaje sobre el *Angelus Novus* de Paul Klee, aunque parece improbable[19]. Las

---

18 Los *townships* son los grandes asentamientos de sectores populares sudafricanos, negros y coloureds, organizados espacial y racialmente bajo la lógica del apartheid, e históricamente estigmatizados como violentos e inseguros. Soweto y Eldorado Park son emblemáticos de Johannesburgo. A su vez el *Casspir* es un vehículo de "invención" sudafricana, y uno de los símbolos más repudiados del apartheid. La palabra *Casspir* es un anagrama de los acrónimos *SAP* (South African Police) y *CSIR* (Council for Scientific and Industrial Research). Se diseñó a principios de la década del setenta y fue luego introducido para uso policial. En la década del ochenta se utilizó en el servicio militar. Desde sus unidades se fotografiaba parte de los *townships,* y a personas específicas que eran vigiladas o perseguidas. Cf. <http://www.globalsecurity.org/military/world/rsa/casspir.htm>.

19 Escribe Benjamin con respecto al ángel de la historia: "Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si es-

analogías son, sin embargo, inevitables. Las ruinas esta vez están dentro del Casspir, el grito como el viento que sopla. También él quisiera rearmar las ruinas como el ángel. Pero se adiciona un elemento dislocador en el sentido. El reconocimiento del *Casspir* como lugar de su tortura y a su vez, espacio del archivo mismo: nuevamente *arkhé* y *arkheión* (custodia y legitimidad). El personaje es transportado por la inercia de una historia (una narración, una identidad narrada) dicha y pronunciada por otros. Cuando él quiere hablar, la luz languidece y en las palabras de otro inicia el camino del tiempo, *una condena doble al ostracismo del derecho a hablar, y a la ventriloquia de los que hablarán por él*.

Este episodio recuerda la claridad con la que Foucault apuntaba a la dimensión "coercitiva" de ese orden: "el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho" (Foucault, 2010: 170); y construye, a su vez, el efecto de limitación del discurso histórico a partir de ese *dictum*. La historia plantea la muerte para separar pasado y presente pero pone al archivo en el lugar de la ausencia y a través de esa operación, niega la pérdida. Se niega a hablar de ella, a trabajar en detalle las operaciones cotidianas, las instancias de poder y autoridad que se instalan para producir un artefacto que reemplace a lo perdido.

No estamos diciendo aquí que el archivo sea infértil, sería contradictorio con toda la tradición académica que nos precede, pero quisiéramos plantear dos puntos: pocas veces se reflexiona sobre el sujeto tácito de los repositorios, y muy pocas veces se hace "registro etnográfico" del propio archivo. Con el primer punto aludo a lo que Frida Gorbach llama "la metáfora clínica" con la que se piensa la labor de lectura del archivo (Gorbach, 2016). El historiador (o académico) lee, observa, analiza, disecta e *interpreta*. Incluso cuando se trata de nuevos archivos (la ola de apertura de archivos criminales, archivos de los manicomios, de las cárceles, etc.) la pretendida *lectura a contrapelo* deja intacta la metáfora extractiva: como si en estos nuevos repositorios descubiertos pudiéramos ahora sí encontrar la voz de los silenciados, de los subalternos, de los locos, de los indígenas, de los homosexuales (o no cisexuales), de los colonizados.

---

tuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hacia el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso". Cf. Benjamin, 1973 (1940): 175-191.

Lo que pocas veces cuestiona esa actitud es la lógica de producción de esos textos, la ambigüedad que los constituye, la imprecisión que los marca, el ejercicio silenciador, parcelador, que los atraviesa[20]. Si pensáramos en una carta de una mujer del Manicomio de la Castañeda, que fue interceptada por una enfermera, probablemente guardada por ella, entregada a alguno de los médicos, pasada en limpio y glosada por más de un facultativo a lo largo de los siguientes años: ¿qué dice de ese sujeto hablante el fragmento que llegó a nosotros? Al decir de Spivak (2003), las concatenaciones de poder, deseo e interés que afirmamos cómodamente sobre los otros, ocultan no que el subalterno no hable, sino que sus condiciones de enunciación y lo que de ellas llega a nosotros, es una cadena de huellas de supresión, de fracaso del sujeto soberano y de ejercicios de poder. Estamos demasiado ocupados en "rescatar" del olvido al sujeto (aparentemente soberano de su propio discurso) y en gran medida seguimos pensando que nuestro trabajo se legitima en ese acto de salvataje: afirmar que existe posibilidad de saber quién era, qué pensaba, qué quería esa indígena loca encerrada por pobre, morena y mujer.

No se trata, como alertarán por ahí, de simple escepticismo posmoderno. Tampoco de lo que no podamos saber. Se trata de hacernos cargo de muchas críticas que hemos pasado por alto en ese afán de excavación: principalmente aquellas que desde Bajtin hasta Foucault y Bourdieu alertaron a las ciencias humanas sobre el funcionamiento del discurso[21]. Considero que no es conveniente seguir operando

---

20 Entre aquello que no aparece en el archivo tradicional, en los legajos, prensa, repositorios; y aquello que aparece como performance del cuerpo, oralidad, *story*, se agudiza una brecha: lo que el archivo no asienta y que los lectores del archivo no vemos (en términos de orden del discurso), es también lo que ordena el código de lectura y de visión: ¿por qué —se pregunta Horacio Roque Ramírez— incluso desde las lecturas novedosas del *archivo como performance*, se asume que una vida *queer* y "cool" es por definición blanca y eurocéntrica, mientras que el cuerpo latino es heteronormativo e hipersexuado casi como dogma? ¿Qué amalgamas de raza-género y jerarquía oculta? (Roque Ramírez, 2003: 120).

21 Nos referimos específicamente a las nociones bajtinianas de dialogismo y heteroglosia, por las cuales el lingüista ruso alertaba acerca de que ningún discurso es "monológico", porque todo enunciado contiene en sí mismo una hibridez de voces. Así, en el enunciado del subalterno está de algún modo la voz expectante del dominador; lo que existe no es nunca un discurso "puro" de un sujeto soberano, sino en todo caso una asimetría en el *poder que tenga ese enunciado para significar*, y esa marca no proviene del enunciado mismo. La asimetría reside en la capacidad que voces heterárquicas tengan para hacerse *oír* (Bajtin, 1982). Foucault, como es sabido, introdujo la noción de que el enunciado es más relevante que la enunciación, porque el momento de la enunciación es solo una inscripción de una posición/sujeto en una serie mayor de regularidades (la de los enunciados, siempre en órdenes ritualizados, jerarquizados, valorados en regímenes específicos de verdad). No existe el "yo" que habla con

como si el archivo nos otorgara una pieza revelada que da cuenta de la transparencia entre sujeto de la conciencia y sujeto del lenguaje: ese esclavo que declara en Audiencia a finales del siglo dieciocho, que no firma porque no sabe, que es descrito por la mirada y la mano del amanuense para quien ese esclavo empieza siendo mulato y termina siendo zambo en el mismo documento, y que a su vez calcula su edad en "veinticinco años poco más o menos", no puede ser tratado como una unidad sujetada a su conciencia transparente; como si pudiéramos citar lo que el documento dice, asumiendo la revelación de un sujeto aparecido a la superficie de la historia (Farge, 1991). Otra vez, no estoy diciendo que "no haya nada" en ese documento. Al contrario, hay demasiado: producción que abre una ventana para comprender la amalgama entre poder, discurso, dominación y práctica social. La metáfora foucaultiana es poderosa: el desenterramiento del artefacto no devela nunca lo que existió tal cual. En todo caso revela el poder evocador de la ruina en cualquier arqueología: documento/monumento.

EL EJERCICIO ETNOGRÁFICO Y LA PREGUNTA EPISTEMOLÓGICA: LAS APUESTAS DE LA CRÍTICA POSCOLONIAL

Los estudios poscoloniales y el giro decolonial abrieron preguntas concretas al trabajo con el archivo a través de su revisión de la colonialidad como marca que persiste en la construcción de las modernidades locales (mexicanas, kenianas o indias, cada una con su dinámica peculiar)[22]. Son preguntas que podríamos recuperar con

---

independencia de las condiciones que el orden del discurso impone (Foucault, 1992). Bourdieu, a su vez, contribuyó a repensar la noción de performatividad en el lenguaje: si hablar tiene una eficacia "mágica" como propone la pragmática (porque *hace cosas*), esa capacidad tiene que ver menos con los atributos del lenguaje que con el lugar social y las condiciones ritualizadas desde las cuales ese habla es pronunciado: el rito, la marca de distinción y las posiciones de autoridad son imprescindibles para analizar la producción de sentido. (Bourdieu, 1985).

22 Por ahora dejaremos de lado las distinciones específicas entre los estudios poscoloniales de raíz anglosajona y el giro decolonial de cuño latinoamericano porque excede la discusión de este trabajo. En este sentido, acordamos con Rita Segato sobre "la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy" (Segato, 2007b: 158). Por supuesto, no estamos hablando de continuidades en los términos en los que el estructuralismo clásico las percibía, o como cierta historiografía serial las concibió, como series inmutables que pesan cual condenas históricas por encima de los sujetos sociales que las viven. Hablamos, en cambio, de reconocer continuidades miméticas silenciadas, parodiadas bajo el aparente quiasma del "sujeto nacional", amparadas por las disciplinas que a su sombra se construyeron, asumidas y practicadas como "nuevos órdenes políticos", metamorfoseadas en la aparente singularidad histórica del ser nacional presentado como autoctonía, tradición, herencia. Para abundar sobre esto véase Rufer, 2012.

rédito para la investigación en México y en América Latina. Dos dimensiones se entrecruzan aquí, y vale la pena distinguirlas: la primera es la *dimensión etnográfica* en términos de revisitar, con otra mirada, aquello que nos resulta familiar: el archivo-repositorio, la noción de documento-fuente-texto, la cultura de los "papeles" o de "la palabra". La segunda es una *dimensión epistemológica*: ¿solo eso puede ser archivo? ¿qué pasa si, con Motsisi, nos preguntamos también nosotros qué constituye evidencia del acontecimiento por encima de la matriz eurocéntrica de poder/saber? Dejemos por un momento la noción esquiva de verdad: ¿qué hace que un hecho sea comprensible cuando el documento silencia, reprime y oculta? ¿Pueden, el cuerpo hecho performance, el rumor hecho drama, el poema hecho proclama, ser parte del archivo en términos de "producción de una historia"? Repasemos algunas apuestas.

Sobre esta última dimensión epistemológica, el historiador indio Ranajit Guha advirtió tempranamente que, para trabajar las revueltas campesinas en India, no podía pensar en el archivo como una "emanación" de verdades coloniales. Las prevenciones de la "historia desde abajo" británica (a lo Thompson, Hobsbawm o Hill) no le servían lo suficiente porque seguían creyendo que la cuestión era "encontrar nuevas fuentes" (en vez de abrir la pregunta sobre qué leer y ver en ellas en términos de lenguajes de autoridad y dominación) (Guha, 1983). La escuela de Estudios de Subalternidad se diferenció fundamentalmente de la "historia desde abajo" por su mirada sobre el archivo. Guha confiesa que ese conjunto de documentos y fragmentos evocaban más los miedos ingleses y de sus prejuicios, o la lógica con la que entendían la conciencia política, que lo que significaba hablar, hacer política y concebir la lucha por parte de los indios a mediados del siglo XIX. Trataban más del imperio y de sus ansiedades (y eso no es poco), que de la historia cotidiana de millones de indios y su experiencia. En el archivo no se habla del cuerpo y de su presencia (herramienta clave de la politicidad india). En él, dice Guha, el lugar del rumor es suprimido y salta apenas en el fragmento de lo incomprensible por parte de las autoridades coloniales. Y sin embargo era una herramienta básica de subjetivación política[23]. Aún siendo un marxis-

23 Sobre evidencia, rumor y discurso véase Rufer, 2009. En análisis empíricos y propuestas teórico-metodológicas son fundamentales los trabajos de Louise White (2000), David W. Cohen (1994) e Isabel Hofmyer (1993). Asimismo es interesante el análisis que hace Carolyn Hamilton sobre la polémica que despertó el historiador belga Jan Vansina, pionero de la etnohistoria y autor del clásico *Oral Tradition as History* cuando desacreditó frontalmente las obras de White, Hofmyer y Cohen (entre otros) arguyendo que estaban influenciadas por un tosco aparato conceptual europeo del posmodernismo (Hamilton, 2002; Vansina, 1985). Llama la atención, sin embar-

ta gramsciano, aclara que para emprender el análisis complejo que culminaría en su monumental *Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial*, tuvo que leer a principios de la década del ochenta no solo a Foucault sino a Roland Barthes y a Algirdas Greimas (algo prácticamente impensable para un historiador social marxista europeo o incluso de nuestras latitudes). En ellos encontró claves para pensar sobre lenguaje y autoridad, imperio y escritura, discurso y silencio, forma y contenido[24].

Años más tarde, el historiador y antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot intentaba una reescritura de la historia de Haití a través de los procesos suprimidos y silenciados *desde el archivo*. Lo interesante de su trabajo es la disección empírica que hace sobre cómo se gesta el archivo (colonial y nacional) a través de los desplazamientos (de figuras y de héroes), de los solapamientos (de violencias y excesos de poder), y de los borramientos (de sujetos, de detalles, de acontecimientos clave que son silenciados por la imposición lineal de la historia político social). Trouillot logra demostrar cómo, en qué detalles, con qué procesos concretos, "las narrativas históricas se sustentan en premisas previamente concebidas; y ellas mismas están, a su vez, basadas en la distribución de poder que el archivo instaura" (Trouillot, 1995: 48).

Recientemente Alejandro de Oto hace un análisis reflexivo sobre este punto, explicando de qué manera ciertas páginas de *Piel negra, máscaras blancas* de Franz Fanon (1952), o algunos poemas de Aimé Césaire, deben ser considerados parte del archivo colonial en tanto "campo de la historia de las ideas coloniales". La exclusión de un debate sobre la poética (la forma), la literatura o la corporalidad como

---

go, que uno de los esfuerzos de Vansina en *Oral tradition* se centra en demostrarle a Occidente que los africanos sí distinguen entre historia y "story", sí separan realidad de ficción, sí contemplan sus fuentes de legitimidad como archivos. Pero de esta forma, lejos de impugnar *la lógica* racionalista, particular, provinciana y eurocéntrica con la cual desde Hegel se miró a África (y en parte a América) como continentes sin historia hasta la llegada de europeos, se la eleva a universal incuestionable: para Vansina *todos saben* (también los africanos) que la historia solo puede ser científica, basada en archivos para ser probable, realista para ser verdadera. Entonces quedan fuera todas las *economías de significación* que White y Cohen pretenden hacer dialogar con la historia: el rumor como realidad significante, la estructura de los relatos anacrónicos como experiencia del tiempo, la lectura sospechosa de los archivos del Estado por parte de pobladores como muestra de la ilegitimidad de la escritura en ciertos contextos.

24 Además de *Aspectos Elementales*, es fundamental su trabajo sobre el archivo en "La prosa de contrainsurgencia" (Guha, 1999). En el caso de la naturaleza siempre fragmentaria de la "fuente", que conspira contra las voluntades totalizantes de la producción del "hecho" histórico, véase Pandey, 1999.

parte de la evidencia histórica crea ipso facto una distinción positivista entre "expresiones de memoria" y "archivo histórico". No porque las primeras deban ser consideradas verdaderas, sino porque todas (poema, literatura, cuerpo y archivo) son economías de significación marcadas por instancias asimétricas de poder/saber. En contextos poscoloniales, el hecho de no pensar esa división como orden de legitimación implica persistir en los imaginarios colonizadores que reafirman los binarismos mito/historia, verdad/ficción, secular/religioso. (De Oto, 2011). Así, la ventana que abren los estudios poscoloniales instan a comprender que estamos obligados a hacer una lectura deconstructiva del archivo que desmonte sus cimientos de autoridad y codificación del valor cultural; no ya para narrar "otra historia", sino para reencauzar las preguntas sobre cómo los sujetos son construidos por el archivo, monitoreados, parcializados.

Trouillot mismo, además de hacer importantes deslindes epistemológicos, reclama por una poética del detalle, por un acercamiento antropológico al archivo-repositorio. Esta es la segunda dimensión, la etnográfica, de la apuesta poscolonial y decolonial, y aparece trabajada con claridad entre otros por Ann Laura Soler cuando pugna porque el "giro archivístico" se despoje de la metáfora extractiva para pasar a un ejercicio etnográfico. Eso quiere decir, siguiendo a Marilyn Strathern, no buscar aquello que nadie ha encontrado, sino revisitar justamente los lugares donde ya hemos estado, para volver a leer aquello que no sabíamos que teníamos entre manos: "si las etnografías pueden ser trabajadas como textos, los archivos deben poder ser analizados también como 'rituales de posesión', de ruinas y reliquias, sitios de disputas por el poder cultural" (Stoler, 2009: 32)[25]. Trabajos como este

25 Vale la pena mencionar aquí el trabajo minucioso de Premesh Lalu para desentrañar las instancias de poder/saber que intervienen en la fabricación de la evidencia histórica, en este caso en Sudáfrica. Lalu se ha centrado específicamente en el asesinato del rey Hintsa, de la etnia xhosa, perpetrado por la administración británica en 1835. El asesinato nunca fue esclarecido, y existen distintos discursos sobre el episodio: registros confusos en los archivos coloniales, historias orales que fijan acontecimientos nunca registrados en documentos, y una serie de historias acerca de la errancia del espíritu de Hintsa y su esqueleto nunca encontrado hasta hoy. Lo que Lalu demuestra con un escrupuloso trabajo conceptual, es la ineficacia del archivo colonial y "nacional" (el gobierno de apartheid) para dar cuenta de la significación histórica de un acontecimiento; lo problemático de llamarle a las historias orales "historias alternativas", y la forma como la historiografía disciplinar siguió legitimando las visiones coloniales por el apego a los archivos. Esa historiografía, apunta Lalu, sigue sin dar cuenta del acontecimiento más que por fragmentos inexactos (pero continuos en la marca temporal), a la vez que crea una noción de temporalidad y secuencia que poco tiene que ver con la experiencia de los pueblos sobre ese asesinato y sus consecuencias, y reproduce la desestimación de otras economías de significación como "evidencia". Cf. Lalu, 2000: 45-68. Podríamos pensar en elemen-

sientan las bases para estudios posteriores que propondrán abrir no solo nuevas preguntas a la fuente, sino otras evidencias (más allá de texto, historia oral o fotografía) para nuevas preguntas: las huellas de la memoria pública en monumentos y museos, el discurso aprendido y repetido de los gestores culturales, las performances culturales, festivales y procesos artísticos, como formas de complementar la tensión que marca Diana Taylor entre archivo y repertorio: entre aquello destinado a permanecer y aquello que imprime una huella a partir del carácter efímero y precario de su materialidad (Taylor, 2011)[26].

CODA

Llegado este punto, deberíamos aceptar que incluso en términos del "repositorio clásico" del historiador, como propone Ann Laura Stoler, el archivo no solo es el sitio donde se expresa el poder del "E"stado, sino más bien un campo de fuerzas del pasado y del presente (Stoler, 2009: 23). Fuerzas del pasado: la administración histórica, el escribiente, el ritual de la escribanía, la iglesia, el juzgado, la clínica o la cárcel. Sobre las "fuerzas del presente" estamos menos acostumbrados a pensar: en el detalle cotidiano de los peregrinos del archivo, ¿quién no se ha topado con un legajo "perdido", con una sistemática negativa a abrir un acervo, con investigaciones que tienen cambiada las citas de sus fuentes y por ende se vuelven inhallables, con disposiciones institucionales muchas veces arbitrarias sobre qué se consulta y qué no (en aras de la "conservación"), con rumores bastante expandidos sobre algunos pocos a quienes un archivo codiciado se les abre como sésamo (mientras otros suplicarán en vano); o con archiveros que controlan, cual guardianes kafkianos y por mecanismos diversos de escamoteo, qué sí y qué no se nos va a brindar a los mendicantes que acudimos al acervo con la esperanza del talismán?

Todo aquel que ha trabajado con documentos, se topó con uno o varios de esos hechos en algún momento. Pero en el uso extractivo

---

tos de similar resonancia sobre el asesinato de Francisco Villa en México en plena Revolución, y las innumerables hipótesis sobre el destino de su cuerpo y de su cabeza (como parte de imaginarios particulares sobre nación y fetiche, heroísmo e historia, reliquia y patrimonio).

26 La distinción que hace Taylor tiene un trasfondo político explícito. Para la investigadora norteamericana "archivo" y "repertorio" forman dos polos epistemológicos con jerarquías disímiles de autoridad. El archivo marcaría lo reificado "como cultura" por Occidente: la palabra escrita, la imagen fotográfica, el cine. El repertorio, en cambio, forma parte de aquello que se evanesce por performático: actos de desobediencia civil, efímeras apariciones en el espacio público, actos con el cuerpo, ritos precarios que no pueden perdurar en su materialidad pero que marcan, según la autora, otra epistemología de las luchas culturales (Taylor, 2011: 13-15).

del archivo como herramienta, se soslaya su costado genealógico y se desestima una perspectiva etnográfica sobre su funcionamiento. El resultado es que, por lo general, no se escribe nada de esto, como si formara parte de gajes del oficio que no merecen la pena del registro académico, y no es propuesto por nosotros como un problema que amerite ser desarrollado en la escritura, como parte de los avatares del corpus y la evidencia. Por supuesto, no planteo que se tienen que introducir estas variables como un anecdotario infértil, sino como componentes analíticos que nos permitan comprender seriamente qué rituales enviste el archivo, qué ritos de pasaje implica, qué imaginación sobre el tiempo, la historia y la memoria imprime en quienes lo manipulan (desde el archivero hasta el que maniobra el montacargas), qué representaciones deja entrever sobre la propiedad y la custodia institucional, qué saberes sabidos inviste para los veteranos y qué desafíos nunca explícitos impone a los novatos.

Pienso que el archivo debería ser analizado más en términos de un hecho social como acción ritual que incluye simbolización, drama y trama, que como ese lugar aséptico donde simplemente descansan los documentos vivos del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtin, M. 1982 *Estética de la creación verbal* (México, DF: Siglo XXI).

Benjamin, W. 1973 (1940) "Tesis sobre la filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus) Traducción de J. Aguirre.

Borges, J. L. 1995 (1970) "Guayaquil" en *El informe de Brodie* (Madrid: Alianza).

Bourdieu, P. 1985 *Qué significa hablar* (Madrid: Akal).

Burton, A. 2005 "Introduction: archive fever, archive stories" en Burton, A. (ed.) *Archive stories. Facts, fictions and the writing of History* (Durham: Duke University Press).

Castro-Gómez, S. 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada* (Bogotá: Universidad Javeriana).

Chakrabarty, D. 1999 (1991) "Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" en Dube, S. (ed.) *Pasados Poscoloniales* (México, DF: El Colegio de México).

Chartier, R. 1995 "La historia hoy en día: desafíos, propuestas" en *Anales de Historia Antigua y Medieval* (Buenos Aires) V. 28, pp. 1.9.

Cohen, D. W. 1994 *The combing of history* (Chicago: University of Chicago Press).

Coombes, A. 2003 *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa* (Durham: Duke University Press).

Da Silva Catela, L. 2002 "Territorios de memoria política. Los archivos de la represión en Brasil" en Da Silvia Catela, L. y Jelin, E. (comps.) *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad* (Buenos Aires: Siglo XXI).

De Certeau, M. 2006 (1975) *La escritura de la historia* (México, DF: Universidad Iberoamericana).

De Certeau, M. 2007 *Historia y psicoanálisis* (México, DF: Universidad Iberoamericana).

De Oto, A. 2011 "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial-descolonial" en *Tabula Rasa*, Nº 15, pp. 149-169.

Deleuze, G. 1987 (1986) *Foucault* (Barcelona: Paidós).

Derrida, J. 1997 *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (Madrid: Trotta).

Derrida, J. 2002 "Archive Fever. A Seminar by Jacques Derrida. Transcription by Brent Harris" en Hamilton, C. et al. (eds.) *Refiguring the archive* (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers).

Desai, G. 2001 *Subject to Colonialism. African Self-fashioning and the Colonial Library* (Durham: Duke University Press).

Dube, S. 2004 *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles* (Durham: Duke University Press).

Fabian, J. 1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (Nueva York: Columbia University Press).

Farge, A. 1991 (1989) *La atracción del archivo* (Valencia: Ed. Alfons el Magnánim).

Foucault, M. 1992 (1970) *El orden del discurso* (Buenos Aires: Tusquets).

Foucault, M. 2010 (1970) *La arqueología del saber* (México, DF: Siglo XXI).

Fuentes, M. (comp.) *Estudios avanzados del performance* (México, DF: FCE).

Grebe, M.-A. 2012 *Akten, Archive, Absolutismus*? (Berlín: Veuvert).

Guha, R. 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Londres: Oxford University Press).

Guha, R. 1999 "La prosa de contrainsurgencia" en Dube, S. (ed.) *Pasados poscoloniales* (México, DF: El Colegio de México).

Hamilton, C. 2002 "'Living by fluidity': oral histories, material custodies and the politics of archiving" en Hamilton, C. et al.

(eds.) *Refiguring the archive* (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers).

Harris, V. 2002 "A shaft of darkness: Derrida in the archive" en Hamilton, C. et al. (eds.) *Refiguring the archive* (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers).

Hartog, F. 2011 (2005) *Evidencia de la historia* (México, DF: Universidad Iberoamericana).

Hofmyer, I. 1993 *"We spend our years as a tale that is told". Oral historical narrative in a South African Chiefdom* (Londres: James Currey).

Kirshenblatt-Gimblett, B. 2011 "Objetos de etnografía" en Taylor, D. y Fuentes, M. (comps.) *Estudios avanzados del performance* (México, DF: FCE).

Lalu, P. 2000 "The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence" en *History and Theory*, V. 39, Nº 4, pp. 45-68.

Lugones, M. G. 2004 "(In)credulidades compartidas. Expedientes para observer administraciones estatales", ponencia en Seminario "Quando o campo é o arquivo: etnografías, histórias e outras memórias guardadas" (Río de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, Centro de Pesquisa e Documentação (CPDOC) / Laboratório de Antopologia e História) 25 y 26 de noviembre. Inédito.

Magaña, E. 1991 "Entrevista a Claude Levi Strauss" en *Antropologicas*, V. 9, Nº 9, pp. 270-285.

Mbembe, A. 2002 "The power of the archive and its limits" en Hamilton, C. et al. (eds.) *Refiguring the archive* (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers).

McClintock, A. 1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context* (Nueva York: Routledge).

Mignolo, W. 2011 "Colonialidad en grande. El tiempo y la diferencia colonial" en Dube, S. (coord.) *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad* (México, DF: El Colegio de México).

Morillo Alicea, J. 2003 "'*Aquel laberinto de oficinas'*: ways of knowing empire in late nineteenth-century Spain" en Thurner, M. y Guerrero, A. (eds.) *After Spanish Rule* (Durham: Duke University Press).

Motsisi, T. 2006 "No longer at home" en *Brief stories for breakfast* (Johannesburg: Soweto Mountain of Hope - SOMOHO).

Nava Murcia, R. 2012 "El mal de archivo en la escritura de la historia" en *Historia y Grafía*, Nº 38, pp. 95-126.

Pandey, G. 1999 "En defensa del fragmento. Escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual" en Dube, S. (ed.) *Pasados Poscoloniales* (México, DF: El Colegio de México).

Rancière, J. 1993 (1992) *Los nombres de la historia. Una poética del saber* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Rappaport, J. 1990 *The politics of memory. Native historical interpretations in the Caribbean Andes* (Londres: Cambridge University Press).

Roque Ramírez, H. 2003 "A living archive of desire. Teresita la Campesina and the embodiment of queer Latino community histories" en Burton, A. (ed.) *Archive stories. Facts, Fictions and the Writing of History* (Durham: Duke University Press).

Rufer, M. 2009 "Huellas errantes: rumor, verdad e historia desde una crítica poscolonial de la razón" en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, Nº 23, pp. 17-49.

Rufer, M. 2010 "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales" en *Memoria y Sociedad*, V. 14, Nº 28, pp. 11-31.

Rufer, M. 2012 "Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo" en Rufer, M. (ed.) *Nación y Diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales* (México, DF: ITACA).

Rufer, M. 2013 "Silencio y secreto: mirada, raza y colonialidad en la pampa argentina desde un estudio de caso" en Bejarano, E.; Grebe, M.-A. y Grewe, D. (eds.) *Mobilizing ethnicity. Competing identity politics in the Americas: past and present* (Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert).

Schneider, R. 2011 "El performance permanece" en Taylor, D. y Fuentes, M. (comps.) *Estudios avanzados del performance* (México, DF: FCE).

Segato, R. 2007 "Raza es signo" en *La nación y sus otros* (Buenos Aires: Prometeo).

Segato, R. 2007b "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción" en *Nueva Sociedad*, Nº 208, marzo-abril, pp. 142-161.

Sentilles, R. 2005 "Toiling in the archives of cyberspace" en Burton, A. (ed.) *Archive stories. Facts, Fictions and the Writing of History* (Durham: Duke University Press).

Spivak, G. 2003 (1988) "¿Puede el subalterno hablar?" en *Revista Colombiana de Antropología*, V. 39, Nº 1, pp. 297-364.

Stoler, A. L. 2009 *Along the archival grain. Epistemic anxieties and colonial common sense* (Princeton: Princeton University Press).

Szymborska, W. 2001 "Me, in other words" en *Poiesis*, V. 6, Nº 1.

Taylor, D. 2011 "Introducción: performance, teoría y práctica" en Taylor, D. y Fuentes, M. (comps.) *Estudios avanzados del performance* (México, DF: FCE).

Trouillot, M.-R. 1995 *Silencing the past. Power and the production of history* (Boston: Bacon Press).

Vansina, J. 1985 *Oral tradition as history* (Madison: University of Wisconsin Press).

White, H. 2003 (1999) *El texto histórico como artefacto literario* (Barcelona: Paidós).

White, L. 2000 *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa* (Berkeley: University of California Press).

CORPOS NEGROS: "ARQUIVO VIVO" EM EPISTÊME DE "LÓGICA ORAL"

Maria Antonieta Antonacci

SEM DISJUNÇÕES cultura/natureza, corpo/saber, arte/vida, em imaginário de *unidade cósmica* corpos negros vivenciam cosmos/corpo/cultura, em culturas sob regimes de comunicações orais. Em sua cosmologia, sem ser cartesianamente fatiado, o mundo emerge regido por "forças minerais, vegetais, animais, humanas, em perpétuo movimento", sendo "visível e sentido como sinal, concretização, envoltório de universo invisível" (Hampâte Bâ, 1982: 187).

Em mundivivência sentida em corpo comunitário, saberes africanos encarnados em performances preservam e atualizam memórias de corpo forjado enquanto *arquivo vivo*, corpo cultivado como "transdutor de códigos", que produzindo e transmitindo em "atos vitais de transferência", encena dramas do saber em "lógica oral". Em *escritas performativas*, de seus corpos fluem mídias audiovisuais, códigos simbólicos e epistêmicos em atos de sentir/pensar em "vozes do corpo" e seus prolongamentos em instrumentos musicais, sons fonéticos e cósmicos, associados a metáforas, enigmas, provérbios em âmbito intertextual e intercultural letra/voz/imagem/ritmo, cerne da engenharia de comunicações orais entre culturas africanas (Diagne, 2005; Gil, 1997a; Taylor, 2015).

Em razão sensorial, sensitiva, intuitiva, dialógica, em "condições de enunciação" em pedagogia oral, envolvendo os sentidos da con-

dição humana — visual, auditivo, olfativo, vocal, tátil —, enquanto órgãos de conhecimento, em contexto histórico sob *logos oral* questiona o incorpóreo e abstrações de sistemas de pensamento universais, alheios a *rastro/resíduos* descontínuos, intervalares, à margem do tempo linear da história universal (Glissant, 2005).

Expressões do abismo entre concepções de mundo e de conhecimento de povos africanos e europeus, expandindo a civilização ocidental, emergem em imagens, relatos, arte e literatura, perfis de corpos, meios de comunicação, regimes de energia, códigos simbólicos e epistêmicos, articulados desde pesquisa a tradições orais africanas reinventadas por cantadores em diáspora no Nordeste do Brasil.

Relato de Stanley, em 1890, descrevendo lutas pela posse de povos e territórios africanos após a Partilha da África, na Conferência de Berlim (1884-1885), recortado pelo historiador africano Ki-Zerbo, para refutar "carência de hostilidades por parte de tribos desorganizadas", traduz oposições civilizacionais entre África e Europa. Cosmologias, usos do corpo, universos civilizacionais em confronto, ficaram registrados:

> No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empoleirados nos ramos mais altos das árvores que dominavam a aldeia de Vinya Ndjara, outros emboscados como leopardos entre as plantas ou enroscados como serpentes na cana-de-açucar. (Ki-Zerbo, 2002: 83)

Sob juízo epistêmico da razão humana europeia frente seus Outros, na defesa de aldeia africana diante o poderio da modernidade europeia, africanos armaram seus corpos com técnicas de empoderamento à imagem e semelhança de animais emblemáticos de seu universo cósmico. Encontros África e Europa expõem distâncias geológicas entre modos de ser, viver, dispor de poderes, relacionar-se física e culturalmente com forças e energias do mundo natural. Mais ainda, possibilita entrever como comunidades africanas *encarnavam* seus imaginários, recorrendo a seus regimes simbólicos e culturais, além de evidenciar o *horror* de conquistas europeias.

Abrindo à "verdade documental" da perversidade colonial que abateu povos africanos, os termos utilizados por Stanley — sintoma de representações que subjazem no subterrâneo dos Tempos Modernos —, contêm violências materiais e significações desmoralizantes no cerne da exclusão racial e racional de mundos afro, por europeus impregnados de razão iluminista (Sarlo, 1997: 37).

Todavia, pesquisando tradições orais reinventadas por cantadores africanos no Nordeste do Brasil — parte impressa em literatura

oral de folhetos, como *Rabicho da Geralda* (1792) e *ABC de Lucas de Feira* (XIX) — em suas narrativas cósmicas, performances de animais, metáfora visual, códigos simbólicos e epistêmicos, apreendemos corpo/saberes africanos, rastros de redes de comunicações orais de silenciadas histórias da diáspora, como diálogos impertinentes sobre cosmologia, corpo e condição humana de africanos, em fluxos e refluxos atlânticos.

O folheto *Rabicho da Geralda* narra saga de *Rabicho*, boi fujão da senhora *Geralda,* por sertões do Estado do Ceará (NE), em cantoria recolhida pelo escritor José de Alencar, em fazenda de criatório de gado. Em epopéia dialógica, boi e vaqueiros narram drama de escravo foragido que só rendeu-se em função de "flagelo da natureza": forte seca em 1792, obrigou o foragido a descer de penhascos para beber em várzea, onde foi rendido. Elogiando performances de cantadores, Alencar ainda registrou: o "traço mais saliente das rapsódias sertanejas parece-me ser a apoteose do animal. O cantor é o espectro do próprio boi […]; o herói não é o homem e sim o boi" (Alencar, 1993: 43).

Em literatura oral de folhetos de cordel no Nordeste, em "espectro do próprio boi", animal emblemático entre povos bantu, cantadores africanos conjugam performances cosmos/corpo/cultura em poética política que, mesmo no anonimato de tradições orais, foi impresso com data de 1792. Provável marco de escravizados no Ceará, ao receberem notícia das rebeliões no Haiti, em contatos via regimes orais. Driblando controles da razão colonialista e o "poder do arquivo", questão aberta pelo historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, que ainda considera: "La existencia de amplias redes de comunicación entre los escravos, de las que sólo tenemos indicios, no há sido un objeto 'serio' para la investigación histórica" (Trouillot, 2017: 88).

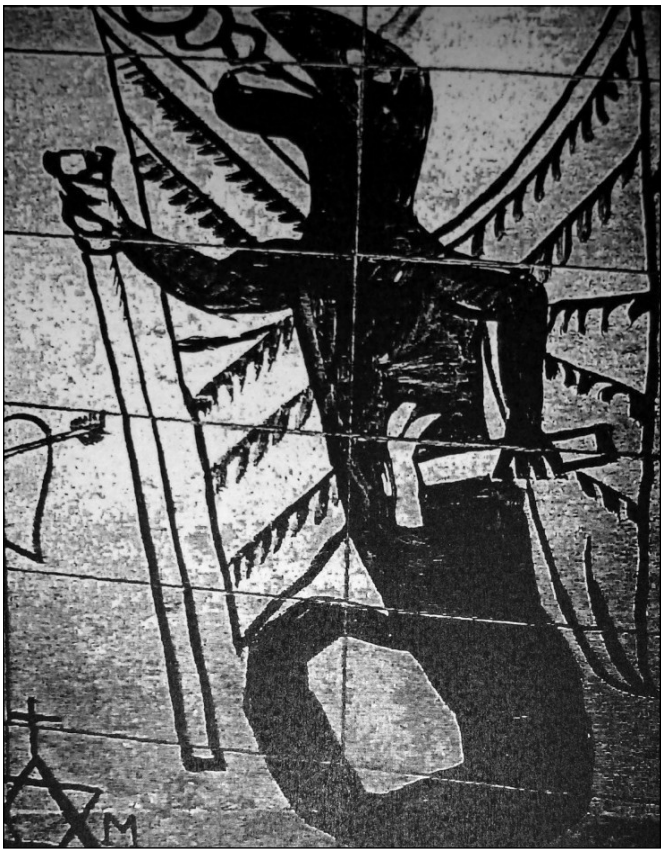
Renovando memórias, na xilogravura da capa do folheto *ABC de Lucas de Feira*, artistas africanos resguardaram em imagem, códigos simbólicos e epistêmicos de seus universos culturais, em outra conjugação cosmos/corpo/cultura. Permitindo manter foco no delinear atitudes no avesso de representações dominantes, em registro visual de lutas por liberdade e afirmação da condição humana de africanos no Nordeste do Brasil, dessa vez no Estado da Bahia, merece leitura em seus horizontes cognitivos.

Difundido como *Rabicho,* entre letra/voz/imagem/corpo, mas configurando metáfora visual, em meados do XIX, a xilogravura de *Lucas de Feira* projeta corpo negro escravizado que alcançou impacto nacional, em rebeldia replicada em diferentes tempos, espaços e linguagens. Em outra recorrência à simbologia de animais, em imagem entalhada em arte de xilografia, o corpo negro de Lucas Evangelista — no vigiar e punir fora alvo de catequese —, representa forças de ani-

mais da terra, água, ar e fogo, empoderando africanos na contramão da cosmologia ocidental.

Códigos simbólicos e epistêmicos incrustados no corpo de Lucas participam de diálogos atlânticos, performando representações da representação com que Stanley escreveu em 1890, renegando humanidade a negros africanos.

Figura Nº 1
Mural de Cultura Popular na Rodoviária de Feira de Santana, do artista Lênio Braga, "Dragão da maldade" (1967), incorporado em Lucas Evangelista (1808/1849)



Foragido em 1824 de fazenda em Feira de Santana, Estado da Bahia, Lucas dominou o sertão baiano por 24 anos, juntando-se a outros foragidos "para roubar e distribuir cabras, cabritos, galinhas" entre apalencados. "Figura controversa", cangaceiro para uns, "para outros um negro que se recusava a viver como escravo", delatado e enforcado em

1849, foi cantado em folheto de cordel, esculpido em *Mural de Cultura Popular* (1967), projetado em filme (1969), encenado em teatro (1971), seu corpo e trajetória ultrapassou tempos e lugares. Ao gravar o corpo de Lucas em chave cósmica de africanos, xilógrafos e outros artistas, no jogo luz e sombra da xilografia, plasmaram pedagogia de auto-representação enraizados em suas tradições, habilidades artísticas e cognitivas (Correio da Bahia, 2002).

Em postura humana, com utensílios de trabalho nas mãos, o corpo de Lucas, configurado com perfis de animais, lembra ofício de ferreiro, que transforma o mundo físico e simbólico. Representado em corpo híbrido, incorporando energias dos quatro elementos de culturas humanas — com rabo de escorpião, bicho da *terra*; corpo de serpente, que interliga *água*/terra; cabeça de ave que ecoa sons vocais e que, ao expelir no *ar* palavras de humanidade renegada, forjou e manipulou o *fogo* da insurgência, sustentando metamorfose de dragão. Na materialidade de simbologias liberadas no seu corpo, a referência ao etéreo, transcendental de espiritualidade africana, ganha sentido na fumaça das palavras de fogo e das asas de dragão, anunciando seu renascer.

No uso da palavra — força divina na origem da criação cósmica africana —, escravizados no Brasil denunciam racismos e violências seculares, no universo de sabedoria africana, onde a palavra "pode criar a paz, assim como destruí-la. É como o fogo […] na dupla função de conservar ou destruir". A transfiguração de Lucas em performances que marcou tempos, linguagens e lugares de memória, enunciou o advento de mídias impressas em gráficas no Nordeste (XIX), expandindo oralidades, artes africanas e atos performativos sob "lógica oral". Circulando em leituras comunitárias, com ideias e práticas corpóreas; valores, rítmica e tradições negras desafiaram o monopólio da epistemologia senhorial (Hamâté Bâ, 1982: 185).

Alem do cordel, desde 1967 o corpo de Lucas faz parte de Mural de Cultura Popular, na Rodoviária de Feira de Santana, em obra do escultor baiano Lênio Braga. Em 1969, alcançou circuitos cinematográficos ao inspirar o filme *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, quando a câmara de outro baiano, Glauber Rocha, sob a chave dupla de Exu, encenou o cangaço (dragão/poder de fogo) e o messianismo (beatos/poder da Bíblia), duas grandes manifestações populares de culturas negras no Nordeste, que tiveram seus viveres comunitários banidos a ferro e fogo pela República. Neste documento fílmico, Glauber Rocha encenou o denso patrimônio cultural negro no Brasil e denunciou, nos "anos de chumbo" da ditadura militar, racismos insustentáveis à mítica de democracia racial.

Em poética política de auto-representação, o corpo de Lucas driblou sistemas de representação dominante, plasmando forma pró-

pria de ser/viver/morrer/renascer da humanidade negra, encenando cosmos/corpo/cultura de saberes africanos no Brasil. Sabedoria onde o uso recorrente a imagens, metáforas, artes visuais e geométricas, máscaras e esculturas com volume e relevo, reentrâncias e saliências deixam sentir a relevância da arte em culturas negras, marcando o estilo negro na contracorrente da modernidade ocidental.

Ponderações do filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne — "há uma verdade na arte africana, que *é* filosofia, em ontologia onde o ser é ritmo" —, radicam em texto de Sénghor, *O contributo do homem negro* (1939), onde enuncia "Atitude *rítmica*. Retenha-se a palavra" que, em muitas formas, impulsiona e "ordena" a vida e os sentidos de povos africanos. Em vidas e viveres sob dinâmicas da natureza, evocando fertilidade de interações com a terra desde tempos ancestrais, com íntimos e sensíveis contatos com a natureza, de seus ritmos "do dia e da noite, das estações do ano, da planta que cresce e morre", povos africanos modulam seus viveres e fazeres, festas, celebrações e rituais, em interações comunitárias. Se a escrita letrada concretiza a retórica discursiva; o corpo em "atitude *rítmica*" modula estratégias cognitivas renováveis em criativas atitudes epistêmicas (Bachir Diagne, 2007: 43).

Para dimensionar fratura em saberes do Ocidente/Oriente, importa lembrar que, em *Orientalismo*, Edward Said apontou ser o europeu "portador de uma atitude *textual*", com "toda uma série de filhos textuais" da literatura européia "para com o Oriente". Pensando esse "ato de começar" enquanto "espécie de *autoridade* intelectual sobre o Oriente", enfatizou "falácia humana" no "preferir a autoridade esquemática de um texto a desorientação dos encontros diretos com o humano" (Said, 2007: 140-141).

Antevendo redes de comunicação orais entre africanos em diáspora, auto-representações africanas fugindo à tirania da representação Ocidental, contrapondo princípios embutidos entre "atitude textual" e "atitude rítmica", em direção ao potencial de atos do corpo na contramão ao "poder do arquivo", interroga-se o conhecimento civilizatório da "razão gráfica" ocidental a luz de encenações de "lógica oral" de grupos africanos sociabilizados em tradições orais. Em experiência de pesquisa em tradições orais, pluralizar raciocínios e sabedorias potencializa a condição humana.

Apreender regimes de símbolo e de energias de corpos de sabedoria oral africana ressalta a relevância do corpo em suas culturas, como o fluir de energia em seus regimes de comunicações orais, potencial usufruído por europeus na escravização de corpos africanos; corpos que, em múltiplos subterfúgios e artimanhas culturais, refizeram seus corpos comunitários em diásporas. Representações de seus corpos

ainda hoje abordam "a inviabilidade de conceber o corpo africano sem sua comunidade"; em "fisiologia cósmica na qual cada corpo é apenas fração de um conjunto" e onde "Toda espiritualidade e todo saber são elementos físicos daquilo que se é," para o escritor camaronês Celestin Monga, imaginário cósmico ainda vibra em África atual (Monga, 2011: 113-115).

E Monga levanta questão crucial:

> A escravidão era, porém, bem mais que um comércio. Representava um debate sobre o corpo, isto é, sobre as relações ambíguas e às vezes conflituosas que o ser humano mantém consigo mesmo e com os outros, para o bem ou o mal. (Ibidem)

O corpo era o alvo; um sentido de corpo conjugado a natureza e ao equilíbrio cósmico; vivido como corpo comunitário; avesso à abstração *penso, logo existo,* sendo corpo ligado ao universo cultural africano, conectara-se à sua "cadeia epistemológica". Como "nossos sentidos não são somente ferramentas de registro, são órgãos de conhecimento", transgredindo ao individualismo e a lógica de mercado, persistem racismos violentando povos e culturas negras (Zumthor, 2007: 80-81).

Sem ser nosso foco, destaca-se a distância do Ocidente em relação ao potencial cognitivo do corpo, na dicotomia corpo e razão do sistema de Descartes (1623). Todo um sentido de corpo, em sociabilidade epistêmica articulada aos sentidos do corpo humano, ficou apartado do conhecer e, relegado ao efêmero, ao pecado, inferiorizado na hierarquia de saberes e poderes, o corpo tornou-se descartável, sendo aberto outro impulso a modernidade/colonialidade, enquanto europeus usaram massivamente, corpos de africanos escravizados e de povos americanos sobreviventes à conquista.

APROXIMAÇÕES A SENTIDOS DE CORPOS NEGROS

Na perspectiva que tradições orais nos alcançam além relatos ou depoimentos orais de quem narra suas memórias e experiências históricas, em *entre-vistas* orais sobre processos históricos vividos, subjetivamente relatados e interpretado por estudiosos a partir de metodologia de história oral, importa distinguir história oral e tradições orais. Recurso de metodologia histórica que permite sondar tempos e trabalhos da memória, alcançando lembranças de fatos, acontecimentos ou movimentos históricos; de modos de viver, sentir, pensar; produzir artes e ofícios; ocupar espaços plenos de subjetividades e percepções forjadas em regimes de oralidade e valores subjacentes a culturas alheias a cosmologias cartesianas.

São culturas que se expressam e comunicam oralmente; preservam e divulgam memórias e saberes, atualizando performances.

Produzem e transmitem saberes e experiências em "*fabricação* contínua de corpos, em caráter performado", não sendo compreensíveis se "pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*", no sentido de construção cultural do corpo (Castro, 2002: 339).

Corpo afeito a intercâmbio por imagens, metáforas, figurações e representações simbólicas; a raciocinar sob lógica rítmica, proverbial, com enigmas, adivinhações além outros recursos percussivos e linguísticos. Em religiosidades corpóreas convivem com divindades ligadas à natureza e ao sobrenatural; em rituais comunitários revivem valores e êxtases místicos, além solenidades e celebrações ligadas a dinâmicas da natureza. No intercâmbio de dons, saberes e experiências, no auge de diálogos comunicam-se em "movências" letra/voz/imagem/corpo (Zumthor, 2005).

Hampâté Bâ já expressara, "A relação do homem tradicional com o mundo era uma relação viva de *participação* e não uma relação de pura utilização". Para esse sábio e filósofo da África do Oeste "a tradição oral, tomada em seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou determinados conhecimentos. Ela é *geradora e formadora de um tipo particular de homem"*. À diferença da retórica discursiva que define e avalia conhecimentos, a cognição entre povos de civilizações orais é experimental, dialógica, sensorial e susceptível de ser dinamizada em contínuos processos de observações e integrações sensíveis com a natureza circundante (Hampâté Bâ, 1982: 199, grifos no original).

Para o historiador catalão Ferrán Iniesta, "a separação entre a humanidade e a natureza, inexprimível no pensamento cultural africano, constitui antecâmara do nível interno de oposição do humano, entre alma e corpo, espírito e matéria, poder e ato em simetrias que cindem a realidade em pólos inconciliáveis". Ao enfatizar que o "Ocidente sistematicamente ignorou uma dimensão tangível, a do pensamento como ATO humano, alerta "todas as escolas ocidentais de pensamento são assombrosamente idealistas, incapazes de abordar a realidade como um fato único". Daí advogar a urgência de pensar tradições orais africanas desde "atos de comunicação e tecnologias de pensamento", no sentido que "pensamento é ação, pensamento é matéria e matéria em contínua transformação" (Iniesta, 1995: 51 e 61).

Tecnologias de mídias orais e usos de corpos africanos raramente foram alvo de reavaliações por estudiosos de inícios do XX, distanciados de atitudes como do antropólogo Marcel Mauss, ao apreender o até então inimaginável: tecnologias sem instrumento: "Todos cometemos, e cometi durante muitos anos, o erro fundamental de só considerar que há técnica quando há instrumento. [...] O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem". Todavia "não há técnica e não há transmissão se não houver tradição [repassada] provavelmente

por sua transmissão oral". Injunções fundamentais na medida em que tradições não remetem a certezas, mas a compromissos de renovações contínuas no refazer de corpos comunitários (Mauss, 2003: 407).

Considerações do historiador Georges Vigarello, apontando que o corpo "evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimentos", sendo "por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído", pautaram o desafio inicial de rastrear corpos negros em diáspora. Sem perder de vista sua avaliação no sentido que, "em certas situações, especialmente quando a relação com a escrita e com o livro não é geral, o corpo poder revelar uma profundidade social por vezes inimaginável" (Vigarello, 2000: 239-240).

Com foco "nas articulações de diferenças culturais", trouxemos a expressão "vozes do corpo" de Certeau, para o mundo "entre-lugares", onde configurações históricas das contínuas diásporas intracontinentais assumem sentidos e significados, expressando viveres alheios a sedimentações, no vasto e contínuo expansionismo euro-ocidental (Bhabha, 1998: 20).

Para reconhecer e traduzir registros de corpos e gestos do Outro da razão iluminista, que nos alcançam indexados por toda sorte de etnocentrismos, urge romper estigmas e hábitos mentais produzidos desde imperativos desencadeados por "processos teóricos do Iluminismo", onde a "celebração irrefletida do domínio do homem *sobre* a natureza se impõe no Ocidente" (Williams, 1989: 59).

Ou o ideal de "controle do homem *sobre* a natureza, proclamado conscientemente pelos primeiros cientistas modernos", sendo "*civilização humana* expressão virtualmente sinônimo de conquista da natureza", como aponta Thomas, apreendendo que "a desumanização [dos negros] foi um pré-requisito necessário dos maus-tratos e do sistema de escravidão" (Thomas, 1996: 35 e 54).

Pelas pontuações, povos de culturas africanas não sentem seus corpos como de animais. Vivenciam — em seus corpos e imaginários — incorporações de traços, forças, astúcias de animais, potencializando patrimônios do reino humano. Estar em ou vestir pele de animais significa potencializar seus corpos, transcender o próprio corpo, impregnando-o de recursos e artimanhas do reino animal. Representando corpos com caracteres de determinados seres vivos ou energias do reino mineral, vegetal, animal, africanos se investem de poderes e habilidades, articulando forças que escapam ao verbalizado. Longe de qualquer perspectiva simplista de totemismo, animismo fetichista ou primitivismo, leituras articulando atitudes, hábitos, crenças, saberes de povos e culturas africanas ou afro-latinas sinalizam complexos e refinados intercâmbios em modos de vida sob imaginário de *unidade cósmica*.

Enquanto europeus racionalizaram produção e consumo em massa, fecharam brechas a experiências comunitárias, avançaram no individualismo, reprimindo imaginários e recalcando potenciais artísticos em "era de reprodutibilidade técnica"; africanos e estudiosos de suas culturas, desatando amarras e sufocantes *nós* colonialistas, voltam-se para suas culturas, experimentando "oralidade, não como mero recurso técnico e sim como o arcabouço de um relacionamento com o mundo" (Sodré, 2002: 16).

Nesse sentido, em distância crítica ao iluminismo, Hampâté Bâ acentuara que, entre africanos, a ciência "consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível e que podem ser colocadas a serviço da vida", questionando a perspectiva "caótica" com que a oralidade foi tratada por "mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias definidas". Enquanto,

> fundada na iniciação e na experiência, [...] que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a "cultura" africana não é algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo, mundo concebido como um Todo, onde todas as coisas se religam e interagem. (Hampâté Bâ, 1982: 186-188)

Ultrapassando polaridade entre letrado ou iletrado, situando as divergências nas formas de viver e interagir com/no mundo, a humanidade de culturas africanas tem comportamentos integrados à natureza, voltado para "respeitar-lhe o equilíbrio e não perturbar as forças que a animam, das quais não é mais que o aspecto visível" (Idem: 195).

Fazendo corpo com artefatos de suas culturas materiais e sensíveis, como diversificados tipos e formas de tambores e outros instrumentos musicais, materializados em conexões a todos os reinos da natureza, tocados por corpos comunitários, rítmica e percussivamente africanos e afro-diaspóricos marcam formas e meios de comunicação entre si, seus ancestrais e divindades. Seus artefatos sonoros, produzidos com recursos do reino *mineral* (pregos, fios, filetes de metal, arremates), reino *vegetal* (troncos de árvores, cascas vegetais e madeiras, fios de algodão/juta e tecidos) reino *animal* (couros, peles, ossos, carcaças de tartaruga) e *humano* ao serem confeccionados e utilizados pautados em movimentos corporais rítmicos e em fonemas de suas vocalidades. Agem e agiram em extensões corpóreas, no sentido que o "espaço do corpo se estendeu para além de seus próprios limites [...] como se fosse um prolongamento do corpo" (Gil, 1997a: 17).

Pesquisas de Wa Mukuna, sobre culturas tradicionais bantu na música popular brasileira, apontam para confluência entre tons, sons

e instrumentos musicais em culturas africanas. Enfatiza que essa influência da língua — o acento tonal e a força do timbre vocal — subjazem a todos os grupos culturais e linguísticos africanos, constituindo ponto de referência para fabricação de seus instrumentos musicais. Essa equivalência entre variações tonais de línguas africanas e a tonalidade rítmica de seus artefatos musicais permite apreender a sensibilidade acústica de povos de civilizações orais, desenvolvidas em articulações a sensibilidades visuais e táteis, como permite sentir a capacidade expressiva e comunicativa de povos constituídos sob regimes de oralidades (Mukuna, 2006).

Além de tornar audíveis as complexas imbricações entre cultura material e sensível em processos de transmissão e reinvenção de matrizes audiovisuais de comunicação, entreabre para antevermos a força de sociabilidades e entrelaçamentos corpóreos na formação física, mental, psíquica de corpos que emergem no centro de cosmologias africanas, sustentando encontros entre seu mundo visível e invisível. Órgãos sensitivos, pele e corpos são vividos em imaginários ritmados por artefatos sonoros, construídos em injunções cultura/natureza e fabricados a partir de rituais simbólicos e palavras consagradas.

Jogando com corpos e seus prolongamentos, no alcance de habilidades vocais, fonéticas, rítmicas e instrumentais, seus corpos cinéticos — habilidades a produção de diferentes e simultâneos movimentos corporais —, carregam energias corporais e comunitárias, em ritmos contínuos. E nosso estudioso de culturas africanas, Muniz Sodré acrescenta: "Enquanto maneira de pensar a duração, o ritmo musical implica uma forma de inteligibilidade do mundo, capaz de levar a pessoa a sentir, constituindo o tempo, como se constitui a consciência" (Sodré, 1998: 19).

Ao analisar a articulada organização de movimentos de música e dança africanas, "na qual, conceitos e padrões cinéticos são comuns", o etnomusicólogo Gerard Kubick traz outros ângulos para percebermos tais injunções e avaliarmos o potencial rítmico de corpos de povos africanos. Corpos de onde ritmos e movimentos fluem de "várias partes do corpo independentes entre si", usando o termo *policêntrico* para realçar "atitude corporal" também encontrada "na forma de tocar instrumentos visuais".

Comentando o potencial do "comportamento cinético" de corpos africanos, que, para alguns estudiosos, remete à "ligação mais importante da América negra com a música africana", Kubick enfatiza aspecto significativo para nosso ensaio: "o músico africano não produz apenas sons", sendo esse "um dos motivos porque a música africana não recorre à escrita tradicional em contraste com a música ocidental". Em culturas orais, essa "ausência de sistema de notação não é um

defeito: pelo contrário, a ideia de escrever música e 'toca-la do papel', seria considerada anormal em culturas musicais onde os aspectos cinéticos estão completamente ligados aos sonoros" (Kubick, 1981).

Marcando diferencial de culturas negras, já que "sociedades tradicionais africanas enfatizam a importância da energia psíquica e do desenvolvimento intuitivo, quando no Ocidente são criadas barreiras que interferem no vigor da vida ou energia psíquica, com ênfase no indivíduo intelectual e não intuitivamente criado", o músico africano Amoaku ainda traz questões cósmicas. Sem esquecer que seus corpos e de outros seres vivos de seus universos se inserem nessa mundividência, são *feitos* e disponibilizados em suas perspectivas de interações *entre* o mundo humano, natural e sobrenatural. E são suas dinâmicas que viabilizam surpreender suas orientações culturais, revelando, com Castoriadis, "Que o mundo total dado a esta sociedade é *captado* de uma maneira determinada praticamente, afetivamente e mentalmente" (Amoaku, 1985: 35-38).

Negligenciando sentidos acústicos, táteis, gestuais, teatrais de viveres africanos em gêneros orais, o Ocidente produziu seu letrado aparato epistêmico dentre limites de seu mapa geopolítico, medindo, excluindo, racializando povos estrangeiros a sua ordem. Em vida fluindo de movimentos ilimitados, infindáveis, em fluxos contínuos, a humanidade africana diferencia-se, até em seus alicerces, da humanidade ocidental que fincou raízes na terra, onde radicou seu Estado nação, *Leviatã,* para Hobbes, "Deus na terra", conforme Dussel, para quem o "Deus morreu" quer dizer "Europa morreu". Minguou, veio a ser província, desmontando o fetiche da técnica e do Estado nação, associado à ciência, ao progresso, à modernidade ocidental (Dussel, 2011: 39).

Desprezos, desvios ou mesmo descasos históricos em relação a múltiplos e complexos saberes sensoriais de culturas africanas, não se restringem a um ou outro estudioso ou determinada época. Deslizes em relação a culturas fluentes em saberes orais e artísticos, que "atravessaram a modernidade" e "navegaram na corrente fria da língua com a corrente quente da linguagem", tornam-se graves em palestras, cursos, exposições artísticas, museus, concertos de grupos musicais (Carvalho, 2004).

Como instrumentos musicais são "verdadeiros objetos de culto", viabilizando memorizações e ritmando corpos em comunicações com "forças invisíveis", Hampâté Bá teceu suas inserções: "Instrumentos de corda, sopro ou percussão, encontram-se em conexões aos elementos terra, ar e água", entre corpos que escapam a definições de qualquer ordem etnocêntrica, lembrando a poética política de auto-representações, como de Lucas de Feira. "É difícil transformar em letra aquilo

que é da ordem do corpo, das pulsações e da voz", de performances incrustadas em nichos de memórias vivas (Castelo Branco, 1997).

No vibrante e fantástico mundo mágico de religiosidades corpóreas, vivenciadas com divindades diaspóricas, em sons e vibrações de orixás, inquices e voduns no Novo Mundo, refizeram-se laços comunitários. Seus vínculos a forças da natureza, como pedras, trovão, raios, ventos, tempestades, florestas, fogo, águas doces e salgadas, ainda articulam-se a ofícios no trato de metais, vegetais, animais, à imagem e semelhança de deuses e deusas de seu panteão, de forças sobrenaturais do "universo invisível", do qual são frações, energias, seres visíveis que vivem, lutam pelo equilíbrio dos seres da natureza circundante.

Em suas lendas, mitos, contos e canções, rituais e tradições narram, transmitindo seus viveres sem experimentar a natureza como barreira intransponível, que deve ser vencida, dominada, civilizada, ultrapassada para ser irreversivelmente expropriada. Em seus corpos, habitam e convivem com uma natureza culturalmente incorporada.

Essa proximidade física, sensível da humanidade africana ante a natureza tem sido lida com outras palavras e sentidos por artistas e intelectuais africanos. Ali Mazrui, historiador do Quênia, referindo-se a esta "atitude ancestral" de "forte sensibilidade sensorial dos povos negro-africanos por tudo que envolve os humanos" denominou-a "teologia da proximidade", por "bem expressar a percepção quase dérmica que povos africanos sentem ante tudo que existe". Recusando falar em animismo, o senegalês Léopold Sédar Senghor usou o termo antropopsiquismo, para dizer que "o Negro traz a faculdade de percepcionar o sobrenatural no natural", em "sentido transcendente", formulando outra expressiva compreensão de viveres africanos, com religiosidade articulada ao mundo natural e sobrenatural, sem dimensão extraterrena (Mazrui apud Iniesta: 37; Senghor, 1939: 76).

Com olhares a longa distância de emblemas da razão iluminista e atentos a ritmos de viveres africanos impressos em suas artes, estudiosos acentuam que entre povos e culturas africanas, "a atividade artística é a primeira, anterior mesmo à religião, porque ela é a escrita, lá onde a oralidade reina [é a arte], que dá a ler a metafísica que ela transcreve. Esta metafísica, para apresentar numa palavra, é a do *ritmo* no centro do pensamento e da experiência africana, segundo Senghor" (Bachir Diagne, 2007: 44).

Em primórdios dos *estudos culturais*, atento à expressões e comunicações enquanto formas culturais, Raymond Williams, em estudos artístico-literários pontuou "o processo de comunicação, de fato, é o processo de comunhão: o compartilhamento de significados comuns […]. A arte existe aí como uma atividade [e] todas as atividades como formas particulares e contemporâneas de energia humana". Articu-

lando arte/linguagem/significado/energia, em *The Long Revolution* (1961), Williams considerou:

> Do que já sabemos, parece claro que o ritmo é uma maneira de transmitir uma descrição de experiência, de tal modo que a experiência é recriada na pessoa que a recebe não simplesmente como uma "abstração" ou emoção, mas com um efeito físico sobre o organismo — no sangue, na respiração, nos padrões físicos do cérebro… um meio de transmitir nossa experiência de modo tão poderoso que a experiências pode ser literalmente vivida por outros. (Apud Sodré, 1998: 20)

Em dimensão carnal e transcendental, Williams "indicou claramente que o modo de reflexão cultura-e-sociedade só poderia ser completado e desenvolvido a partir de outro lugar — um tipo de análise significativamente diferente", pois "cultura é padrão de organização, formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas" (apud Hall, 2003: 132).

Aqui habitam processos e potenciais à compreensão do renascer de Áfricas em áreas culturais negras no Novo Mundo, como da distância entre *sentido* de corpo em culturas negras e corpo na civilização ocidental, frente a suas "formas particulares e contemporâneas de energia humana". Valendo-se do ritmo, do corpo, de *"formas características de energia humana"*, perceptíveis em linguagens gestuais, verbais, "escritas performativas", africanos em diáspora (re) humanizaram-se conjugando suas energias históricas. Rearticulando comunicações entre si, divindades, ancestrais, ultrapassaram, no dizer de Hall, "o papel residual e de mero reflexo atribuído ao 'cultural'" (Hall, 2003, 141).

Corpos plasmados em culturas orais e memória corpórea — única instância que não lhes foi expropriada na diáspora —, refizeram-se, oxigenando e encantando viveres no Novo Mundo, em transgressões a lógicas dominantes. Indissociáveis, ecos de corpos negros e de tradições vivas renasceram nas Américas. Todavia, incompreensíveis à "razão gráfica" e racionalidade ocidental, corpos e tradições africanas ficam racialmente desfigurados ao serem apartados de suas cosmologias por leituras eurocêntricas.

DINÂMICAS CORPORAIS E PERFORMÁTICAS

Verticalizando reflexões ao ritmo e ao corpo em seus regimes de energia e simbologia, são relevantes estudos recentes sobre potencial de memórias do corpo e de *arte da memória* negra. Acentuando que a "transcendência é mais facilmente realizável como experiência corporal e performática que engajamento intelectual ou logocêntrico",

o dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi (2007) contribuiu para apreender o renascer e renovar contínuos de culturas negras dentro e fora de África.

Detendo-se no "poder do corpo como local de múltiplos discursos", pesquisas de Irobi realçam que africanos "trouxeram consigo escritas performativas: ancestrais práticas culturais afronativas, carregadas do *élan* de viveres africanos, aqui traduzidos pela "inteligência do corpo humano". Inteligência, vigor, energia, fazem do corpo negro "ferramenta para interrogar teologias associadas à 'branquitude' e outras manifestações da hegemonia cultural e intelectual do Ocidente" (Irobi, 2012: 273).

Sendo espiritual a ontologia de comunidades africanas herdeiras de ancestrais oralidades, o corpo incorpora hábitos mentais, constituindo-se em "centro de percepção e expressão, física ou transcendental" que, em considerações de Irobi, "traduz" indícios de danças africanas na diáspora como "permanência" de "práticas estéticas e corpóreas para rememoração, legado semiológico [que] torna-se performances de uma identidade e história semilembrada" (Irobi, 2012: 276).

Significativo e oportuno situar que nessa pesquisa, construindo abordagens em relação a "escritas performativas" entre África e diáspora, acentuando suas dimensões epistêmicas, Irobi recorreu a estudos de Diana Taylor, crítica teórica e pioneira de estudos de performances, pensadas como "atos vitais de transferência", que tem códigos próprios, lógica própria, formas próprias de auto-reprodução, o que leva a estudos locais e a agenciamentos culturais em diferentes contextos.

Todavia significam expressões epistêmicas: "Las performances operan como actos vitales de transferencia, al transmitir saber social, memoria, y un sentido de identidad a través de acciones reiteradas" (Taylor, 2017). Estudando diversas práticas e eventos, como dança, teatro, rituais, protestos políticos, enterros, que implicam atitudes teatrais, Taylor destaca performances como "práctica corporalizada". Detendo-se em práticas performadas e encarnadas entre povos nativos no cenário da descoberta, também volta-se a variedade contemporânea de performances em Latino América:

> Entenderlas como performance sugiere que la performance también funciona como una epistemología. La práctica corporalizada, junto con y ligada a otras prácticas culturales, ofrece una forma de conocimiento […] son inteligibles en el marco de los ambientes inmediatos y los asuntos que las rodean. (Taylor, 2017: 35)

Suas reflexões são de grande interesse para nossas pesquisas uma vez que seu ponto central de estudo, "es que los cuerpos (como los textos y otros objetos materiales) también transmiten información, memoria, identidad, emoción y mucho más, que puede ser estudiado o transmitido a través del tiempo," em atenção voltada a processos ativos que "participan continuamente en la creación, almacenamiento y transmisión de conocimiento" (Taylor, 2017: 18).

No transitivo de performances — o ato cultural per-for-ma e transforma-se constantemente, na confluência de heranças ancestrais e experiências que renovam contestações corpóreas, que atuam como prática mnemônica, tanto como epistême, na singularidade de culturas negras em "corpo comunitário", plasmado sob *ethos* cultural de provérbios, como o de povos bambara e peul: "As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa", imagem verbal ou sentido figurado de "corpos comunitários".

Em relação a provérbios — micro-narrativas organizadas em lógica de comunicação e rítmica vocal —, pensados "como monumento verbal" juntam "a uma dimensão epistêmica, uma utilidade prática, atuando como memória que projeta no domínio da abstração" civilizações orais. O filósofo Mamoussé Diagne adverte que, conjugando materialidade/espiritualidade, culturas orais de África não usam abstrações em suas atitudes epistêmicas. Alvo de crítica por intelectuais ocidentais que, sem abstrações, limitam filosofares sob "lógica oral", Diagne acrescentou: "Na mentalidade proverbial, civilizações orais africanas codificam conteúdos morais e filosóficos, sendo provérbios suporte de arqueologia de saberes orais africanos" (Diagne, 2005: 68-70).

A dramatização e a teatralidade inerentes à "lógica oral", asseguram relativa perenidade na atualização de saberes e permite perceber que tais recursos advêm de exercícios para organizar e renovar memórias, onde a "linha de partilha do dizível e indizível: o que não se pode ainda dizer, que está a ocorrer, não pode deixar de ser tênue. A intensa recorrência a imagens e teatro de sentidos deve-se a questões ligadas ao próprio fato oral, sintetizando: "A dramatização não é, portanto, um envelope formal e supérfluo, ela é suporte pedagógico adaptado ao contexto oral". Essa verdade da "lógica oral" nos permite entrar no universo da educação com novas falas e energias desde pedagogias performáticas.

Ainda insiste, "no reconhecimento de um fato decisivo: em uma civilização de oralidade a dramatização da idéia constitui uma necessidade, fornece um modo de exposição e de validação do saber, como um meio eficaz de seu arquivamento". Na função de arquivo, a dramatização faz parte da arqueologia de saberes orais, que tem no corpo um arquivo vivo. Atribuindo vida ao ato de pensar em regimes

orais, permite antever o *encarnar*, *encorporar* da sabedoria africana, que fazendo uso marginal do suporte escrito, atribui a jogos do corpo — arquivo vivo — forças fundamentais em conjugações de viveres (Diagne, 2005: 139).

Em sentido a ser corpo comunitário, o filósofo português José Gil considera "o que é, a cada instante, investido de outros corpos da comunidade — quer seja pela palavra, pelos gestos, pela expressividade afetiva, pelos jogos, pelos contatos, pelas carícias ou por qualquer outra atividade social". Ainda enfatiza que em *comunitas*, na ausência de linguagem articulada, o "médium utilizado" é o corpo, "um corpo que contém em si a herança dos mortos e a marca social dos ritos". Como "transdutor de códigos", o corpo "permitia uma coesão social fundada em comunicação comunitária", sendo que em *infralíngua* gestual, expressa o que "permanece inverbalizado, senão inverbalizável" (Gil, 1997a: 53-56).

Propondo-se a "examinar transformações impostas ao corpo pela instauração de certos tipos de poder", recorreu a sistemáticas culturais antigas como "referência, na medida que constituíram certos dispositivos de antipoder", pois a palavra

> não era apenas um sistema de signos, mas também, acima de tudo, um sistema de atos pelos quais se fazia sair a palavra do corpo. A palavra constituía simultaneamente uma coisa, um signo e um sentido, isto é, um ato e um símbolo intimamente ligados. Na palavra, a relação corporal entre o som e a significação não é de modo nenhum arbitrária como o atestam as anatomias fonético-semânticas dos povos primitivos. (Gil, 1997a: 117)

Expondo o enlaçar corpo/voz/palavra/significado, esse filósofo argumenta que como a voz sai enraizada num corpo, com um som que atribui sentido à palavra, corpos de povos de línguas orais, ligando o ato físico a um ato de significação cultural, pronunciam palavras com força simbólica. Como "passagem" entre o dentro e o fora do corpo, entre seus órgãos e os que compartilham seu universo, a voz e a palavra carregam sentidos de ser e viver em suas formas de organizar a comunicação, a educação, a transmissão de saberes/poderes. São fluxos entre comunidades e povos socializados em jogos vocais e ritmos corporais, com linguagens flexíveis, alheias à aridez da letra e do conceito enquanto representação da palavra, que alteram não só meios e formas de interações e comunicações, mas hábitos, cognições, sociabilidades, espiritualidades.

Gil ainda argumenta ser o corpo "e as suas energias", "em contato com as árvores e a terra, em comunicação com as plantas e as árvores,

que recebe e emite as energias que percorrem o universo" (Gil, 1997a: 24-25). O corpo codificado segundo regimes de energia e de simbologia de uma cultura, sofre impactos de submissão a técnicas disciplinares que impõem novos gestos, enquanto com a escrita advém o poder de uma distância: a letra é representação de uma representação, desapossando poderes do corpo, desorganizando regimes simbólicos e de energias.

Em cada sociedade o corpo é forjado por suas raízes culturais, com regimes de energia e de simbologia sob codificação de dispositivos materiais e simbólicos de seus horizontes culturais. E para sentir o grau de confronto em termos de regimes de energia e de simbologia entre corpo de África e corpo de civilização ocidental, avançando em sua modernidade/colonialidade em fins do XIX, além relatório de Henry Stanley (1890), podemos recorrer a outro dramático encontro entre nativos africanos e europeus civilizados, através de relato de Joseph Conrad, em viagem no rio Congo, em 1899.

Enviado a procura de Kurtz, que mercadejando marfim desaparecera no Congo, Conrad, em passagem do que se tornou seu livro O *Coração das Trevas*, encena visão inimaginável, que deve ter ocorrido em muitos outros contextos históricos, marcando expansão e retração de povos e culturas. Reaparecem questões de fundo civilizacional ao lermos como Conrad, no encerrar do XIX, registrou seu encontro com grupo de habitantes das margens do rio Congo, quando, sob seus regimes de energia e de simbologia, aqueles habitantes repudiaram a presença de homens brancos, em seu habitat,

> Mas de repente, quando passávamos com esforço uma curva, lá estava um vislumbre […] uma explosão de berros, um redemoinho de membros negros, um monte de mãos aplaudindo, pés batendo, corpos oscilando, olhos rolando. Estávamos acostumados a olhar a forma acorrentada de um monstro conquistado, mas ali, ali olhava-se uma coisa monstruosa e solta.
> Era fantástico, e os homens eram… Não, não eram inumanos. Bem, isso é que é pior… essa suspeita de que não eram inumanos. Eles uivavam e saltavam, rodopiavam e faziam caretas horrendas; mas o mais terrível era simplesmente a ideia da humanidade deles — como a nossa — a ideia de nosso remoto parentesco com aquele bárbaro e apaixonado furor. (Conrad, 1984: 60-61)

O confronto desarmado entre europeus "civilizados" pelo letramento e africanos sociabilizados em regimes de oralidade, configura um intenso fluir de dramáticas expressões, com reverberações em dois lados de uma mesma humanidade que não se reconhece. Remoto encontro "razão gráfica" *versus* "lógica oral" produziu outro registro de desen-

contros insolúveis entre disciplinados e controlados corpos letrados *frente* complexo de energia e gestual de corpos gestados em "lógica oral". A polaridade letra e oral reveste-se ou despe-se no corpo.

Abalo representado em toda sua profundidade e percepção, por Frantz Fanon, corpo negro em luta por decolonialidade em 1952.

> Sim, nós somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra! […] Caso-me com o mundo! Eu sou o mundo! O branco nunca compreendeu esta substituição mágica. O branco quer o mundo. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo […] estabelece entre ele e o mundo uma relação de apropriação. Mas existem valores que só se harmonizam com o meu molho. Enquanto mago, roubo do branco "um certo mundo", perdido para ele e para os seus. (Fanon, 2008: 116-117)

BIBLIOGRAFIA

Alencar, J. 1993 *Nosso Cancioneiro* (Campinas: Pontes).

Amoaku, W. K. 1985 "Toward a definition of tradicional african music: a look at the Ewe of Ghana" in Jackson, I. (ed.) *More than drumming* (Londres: Greenwood Press).

Antonacci, M. A. 2014 *Memórias ancoradas em corpos negros* (São Paulo: EDUC) 2 ed.

Bachir Diagne, S. 2007 *Léopoldo Sédar Senghor, l´art africain comme philosophie* (Paris: Riveneuve Éditions).

Bhabha, H. 1998 *O local da cultura* (Belo Horizonte: Ed. UFMG).

Carvalho, R. D. 2004 Palestras na Casa das Áfricas e na PUC/SP, junho.

Castello Branco, L. 1997 "Orelha do livro" in Martins, L. (ed.) *Afrografias da memória* (São Paulo: Perspectiva/Belo Horizonte: Mazza Edições).

Castro, E. V. 2002 *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo: Cosac & Naify).

Conrad, J. 1984 *O Coração das trevas* (São Paulo: Editora brasiliense) 3ª ed.

Diagne, M. 2005 *Critique de la raison orale* (Paris: Karthala).

Dussel, E. 2011 *Filosofía de la liberación* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).

Fanon, F. 2008 *Pele negra, máscaras brancas* (Salvador: EDUFBA).

Gil, J. 1997a *Metamorfose do corpo* (Lisboa: Relógio D´Água).

Gil, J. 1997b "Entrevista a Denise Sant´Anna" in *Cadernos de Subjetividade* (São Paulo: EDUC) V. 5.

Glissant, E. 2005 *Introdução a poética da diversidade* (Juiz de Fora: EDUFJF).

Hall, S. 2003 *Da diáspora: identidades e mediações* (Belo Horizonte: Ed. UFMG).

Hampâté Bâ, A. 1982 "A tradição viva" in Ki-Zerbo, J. (org.) *História Geral da África*, V. I (São Paulo: Ática/UNESCO).

Iniesta, F. 1992 *L´univers africain* (Paris: L´Harmattan).

Irobi, E. 2012 "O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora" in *Projeto História* (São Paulo: EDUC) Nº 44.

Ki-Zerbo, J. 1999 *História da África Negra, V. I* (Lisboa: Publicações EuropaAmérica) 3ª ed.

Kubick, G. 1981 "Música e dança africana" in *Cultural Atlas of Africa* (Oxford: Phaidon).

Mauss, M. 2003 *Sociologia e Antropologia* (São Paulo: Cosac & Naify).

Monga, C. 2001 *Nihilismo e negritude* (São Paulo: Martins Fontes).

Said, E. 2007 *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (São Paulo: Companhia das Letras).

Sarlo, B. 1997 *Paisagens Imaginárias* (São Paulo: EDUSP).

Senghor, L. S. 2012 (1939) "O contributo do homem negro" in Sanchez, M. (org.) *Malhas que os impérios tecem* (Lisboa: Edições 70).

Sodré, M. 1998 *Samba, o dono do corpo* (Rio de Janeiro: Mauad), 2ª ed.

Sodré, M. 2005 *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil* (Rio de Janeiro: DP&A Editora) 3ª ed.

Taylor, D. 2017 *El archivo y el repertorio: la memoria cultural performática en las Américas* (Santiago do Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado).

Thomas, K. 1996 *O homem e o mundo natural* (São Paulo: Companhia das Letras).

Trouillot, M.-R. 2017 *Silenciando el passado: el poder y la producción de la historia* (Granada: Comares Historia Editorial).

Vigarello, G. 2000 "O corpo inscrito na história: imagens de um 'arquivo vivo'" in Sant´Anna, D. (entrev.) *Projeto História* (São Paulo: Educ/Fapesp) Nº 21.

Wa Mukuna, K. 2006 *Contribuição bantu à música popular brasileira* (São Paulo: Terceira Margem) 3ª ed.

Williams, R. 1989 *O campo e a cidade na história e na literatura* (São Paulo: Companhia das Letras).

Zumthor, P. 2005 *Escritura e nomadismo* (São Paulo: Ateliê Editorial).

Zumthor, P. 2007 *Performance, recepção, leitura* (São Paulo: Cosac & Naify).

METODOLOGIAS PARTICIPANTES E CONHECIMENTO INDÍGENA NA AMAZÔNIA

PROPOSTAS INTERCULTURAIS PARA A AUTONOMIA

Ivani Ferreira de Faria

INTRODUÇÃO

Pensar em metodologias não extrativistas e alternativas para os povos indígenas tanto para gestão de terras como para elaboração e realização de projetos educacionais valorizando os conhecimentos e saberes próprios dos povos indígenas, é de fundamental importância para que esses povos possam alcançar a autonomia, confrontando os modelos desenvolvimentistas vigentes que desconsideram as particularidades e singularidades destes". As metodologias apresentadas são resultado de trabalhos com os povos indígenas no Alto rio Negro, Amazonas/Brasil principalmente atuando em projetos educacionais e de sustentabilidade.

Trabalhar com povos indígenas ou com uma comunidade no sentido de coletividade (comunitário)[1] requer desconstruir paradigmas positivistas, cartesianos e individualistas postos pela ciência moderna e pela sociedade capitalista, urbana e industrial ou pós-industrial e da informação.

---

1 Entendemos coletividade não no sentido quantitativo, de conjunto de pessoas, mas no sentido comunitário de partilharem objetivos e conhecimentos comuns, de uma comunidade.

Requer compreender que essas são culturas e povos diferentes, com suas cosmologias e epistemologias próprias e que não podem ser enquadradas ou ser levadas a adaptar às formas de pensamento, de organização política, social e cultural da sociedade ocidental ou de outras. Trata-se de *outros* conhecimentos e de *outras* epistemologias que possuem formas próprias de organização, não se enquadrando dentro da concepção de ciência e de conhecimento científico desta sociedade ocidental moderna. São outras ciências e outros saberes transformados em senso comum, em conhecimentos tradicionais que só quando são validados pela academia da sociedade ocidental são considerados como ciência. Como podemos, então, validar o conhecimento de outros povos e culturas à luz da visão de mundo da sociedade ocidental e da ciência moderna? Quem deve validar esses conhecimentos e essas ciências? A academia ocidental ou eles próprios? A monocultura e o colonialismo do saber nos impedem de ver o quanto "nós os colonizados" mantemos o processo colonizador.

As metodologias, sejam de pesquisa, de elaboração de projetos educacionais ou não, têm de levar em consideração esses princípios, pelo risco de estarmos novamente promovendo e fortalecendo o processo colonizador e civilizatório da integração desses povos à sociedade nacional e ao mesmo tempo promovendo seu etnocídio.

Essa tendência pode ser demonstrada quando, de uma forma "democrática", os indígenas, ao ingressarem nos programas de mestrado e doutorado das universidades, têm de passar por uma banca de doutores alheios à sua cultura, tradições e formas de pensar para validar seus conhecimentos como científicos; ou mesmo em relação a outras formas de saberes que passam por esse procedimento, mesmo quando apresentados por não-indígenas. Ou seja, para serem considerados como ciência, devem ser formatados à luz da ciência moderna ocidental.

Além da luta pela demarcação de suas terras, que já deveria ter ocorrido conforme a Constituição Federal de 1988, o que não se tornou fato, os povos indígenas hoje enfrentam outros desafios. Entre eles está o de como sobreviver na terra já demarcada e proteger seus conhecimentos e patrimônio da ideologia capitalista da sociedade vigente, onde tudo se transforma em mercadoria, em capital.

É necessário, portanto, valorizar as práticas que sejam capazes de promover a sustentabilidade dos povos indígenas, a manutenção de seus valores socioculturais e ampliar as possibilidades para que possam seguir desenvolvendo seus projetos societários.

Dentre as metodologias usadas por nós, no Laboratório Dabukuri e no Curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da Universidade Federal do Amazonas/UFAM,

destacamos as metodologias participantes: oficinas de gestão do conhecimento, mapeamento participante, aprendizagem pela pesquisa e o currículo pós feito.

O objetivo dessas metodologias é respeitar e valorizar evidenciando as formas próprias de pensar, organizar línguas, suas cosmologias e epistemologias, tratando-os como sujeitos e não objetos, para além de um pensamento abissal, parafraseando o prof. Boaventura de Souza Santos, de forma intercultural fundamentada na ecologia dos saberes. Pensar e utilizar metodologias participantes e coletivas, respeitando as suas cosmologias, é fundamental para a promoção da autonomia quando a diferença é posta de forma positiva, e não como atraso ou inferioridade.

Nesse sentido, faz-se necessário, inicialmente, discutir a diferença entre os termos *participativo* e *participante*, usados tanto como metodologia de pesquisa quanto de planejamento e gestão de projetos e de território.

PARTICIPANTE OU PARTICIPATIVO? A GESTÃO DO CONHECIMENTO

A forma de participação da sociedade em projetos e políticas públicas não pode se resumir a uma reunião de alguns representantes das comunidades e outros atores (sujeitos) sociais envolvidos, escolhidos não se sabe como ou de que forma, para decidirem sobre qualquer assunto ou política que envolva uma coletividade, entendidos por muitos como "inclusão social". Atualmente essa estratégia de participação tem sido usada pelos governos dos países do Sul e por ONGs para "incluir" a sociedade nesses processos denominadas de participativos.

Dessa forma, Faria (2009; 2015) distingue as metodologias participativas das participantes. A metodologia e o planejamento participativo são definidos e planejados pelos "outros", de forma exógena e alienígena, de fora para dentro. Esse tipo de atuação pode ser promovido, portanto, por governos, pesquisadores e organizações não-governamentais para legitimar seus projetos e planos pré-elaborados, usando o discurso da participação, quando a sociedade figura como objeto de convencimento e "manipulação", sendo necessária apenas em uma das fases do processo. Nesse sentido, o Estado, quando se trata de elaborar políticas e executar projetos, capturou o termo participativo como princípio das ações governamentais usados em diversos Ministérios, no caso do Brasil.

As metodologias participantes, ao contrário, nascem da organização das bases populares, que apresentam suas propostas e projetos ao governo e organizações, atuando como sujeitos do processo, desde a discussão à sua finalização, proporcionando-lhes o empo-

deramento sobre o destino de suas vidas e de seu futuro de forma democrática e comunitária.

Desse modo, propomos o termo participante para contrapor a visão colonialista que o termo participativo absorveu. O termo participante está fundamentado numa visão descolonial e democrática/comunitária, em uma construção conjunta e contínua que reúne vários sujeitos sociais envolvidos diretamente nos projetos que se quer realizar. Significa construir junto, permitindo a formação e qualificação dos "atores" considerados como sujeitos, protagonistas do processo histórico.

A pesquisa participante tem como um dos pressupostos o envolvimento dos povos/comunidades como sujeitos, visando legitimá-los, dando-lhes visibilidade e buscando maximizar o impacto social, tanto do resultado da pesquisa, quanto dos processos pedagógicos e da partilha dos conhecimentos ao longo do processo promovidos pela leitura crítica de suas sociedades.

Assim, na pesquisa participante a população/povo/comunidade é instigada a participar ativamente, produzindo conhecimento e intervindo na sociedade. Ao pesquisador externo cabe identificar-se ideologicamente com a comunidade, ou com seu problema, assumindo sua proposta política, o que não significa assumir o estilo da mesma (Demo, 2003).

Para a pesquisa participante não basta devolver os resultados para a comunidade, mas desenvolver projetos em conjunto com ela, como proposta de apontar caminhos às suas inquietações e problemas. Esse deve ser um processo contínuo, tanto de avaliação quanto de questionamento dos resultados e dos caminhos metodológicos percorridos para sua realização.

Outro ponto a ser destacado é a observação participante muito usada pelos etnólogos. Entendemos que não é o tempo que o pesquisador passa em uma comunidade ou no *locus* da sua pesquisa que define a observação como participante, mas a sua identificação e envolvimento com o problema e a comunidade. Um pesquisador pode passar dez anos em uma comunidade/cidade e sua análise sempre será exógena e alienígena, porque não vivenciou ou conheceu de fato seus problemas. Como propor qualquer alternativa aos problemas, se não os conhecemos e nem nos identificamos com aqueles que o vivem a cada dia? Esse é um dos principais entraves os grandes projetos para Amazônia iniciados a partir dos anos cinquentas: projetos descontextualizados da identidade cultural e territorial, sem a participação dos sujeitos envolvidos, porém inseridos em uma lógica de integração do território ao capitalismo.

Por outro lado, podemos passar um ou dois meses junto da comunidade, vivenciarmos o problema, nos identificarmos com ele e cons-

truir em conjunto propostas e alternativas para a sua solução. Temos que mudar a lógica colonialista da ciência moderna na relação abissal pesquisador/sujeito e o outro/objeto de estudo para uma relação sujeito-sujeito, no sentido coletivo, participante. Não para eles, mas com eles, juntos. Intervir juntos. Parar de conceber a ciência e a pesquisa como neutra e única que fortalece a monocultura do saber.

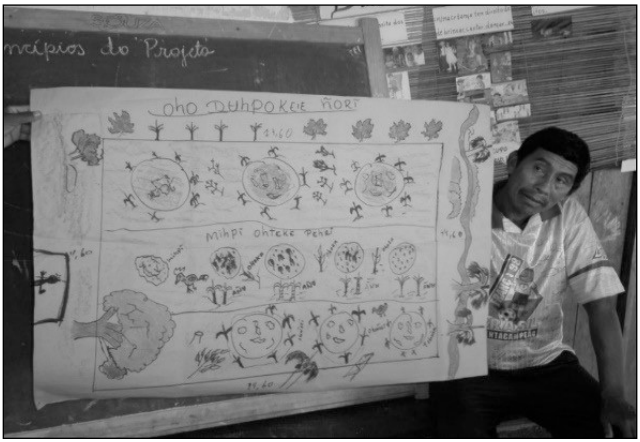
Diante do exposto, para trabalhar com comunidades de forma participante é necessário criar metodologias diferenciadas. Assim, desenvolvemos uma proposta metodológica de oficinas participantes, a qual denominamos de gestão do conhecimento (Figura Nº 1). Essa proposta parte do conhecimento pré-existente dos sujeitos sociais envolvidos, valorizando suas tradições culturais que, associadas ou não a outros conhecimentos e tecnologias sociais, podem produzir um outro conhecimento coletivo, ou evidenciar um conhecimento já existente, porém, posto em esquecimento. Visa a construção de projetos para intervir em seus contextos, com autonomia. Não pode haver indução ou imposição de outros conhecimentos ocidentais ou não sobre os conhecimentos próprios. O outro conhecimento vem à medida em que houver necessidade e não pode se sobrepor ou inferiorizar aquele. Temos que deixar de lado o sentimento colonial de consumidores do saber e, por meio da participação nas atividades e experiências próprias, apoiar que construam ou reconstruam seus conhecimentos, evidenciando suas epistemologias.

Utilizamos também os procedimentos da problematização propostos pela aprendizagem pela pesquisa, partindo sempre de perguntas e da escuta sensível, em que aprendemos a ouvir mais e falar menos, como forma de não-intervenção nas respostas e suas cosmologias. Nessa forma de problematização seguimos o princípio de não responder às perguntas, mas de fazer outra pergunta que os leve a pensar tanto sobre a resposta quanto sobre a pergunta, ao mesmo tempo que o problema é contextualizado. Um olhar de dentro e não de fora.

Preferimos não usar o termo tradicional, no que se refere aos conhecimentos dos povos indígenas ou de outras sociedades que não se encaixam ou que resistem ao processo civilizatório ocidental, porque a forma como é empregado atualmente sugere que são atrasados e inferiores, principalmente em relação ao conhecimento da ciência moderna ocidental capitalista e não às tradições de um povo e cultura. Como se suas tecnologias sociais, seus saberes e suas ciências fossem inúteis e obsoletas, criando um sentimento de inferioridade e atraso.

A oficina de gestão do conhecimento pode ser usada tanta para levantamentos dos problemas, como nos demais caminhos do planejamento e promoção de projetos, conforme os objetivos e metas propostas pela coletividade.

Figuras Nº 1 e 2
Oficinas de Gestão do Conhecimento na comunidade de Cunuri, Rio Uaupes, Terra Indígena Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas



Fonte: Dabukuri, Planejamento e Gestão do Território na Amazônia, 2009 e 2016.

Outro caminho utilizado é o mapeamento participante, no qual são demonstradas as formas de uso do território em três momentos: o primeiro, por meio dos cartogramas, o segundo pela técnica do *Over Lay,* ambas realizadas em oficinas de gestão do conhecimento como orientação para a elaboração de mapas temáticos e cartogramas que demonstram o uso e a ocupação do território (Figura Nº 3). O terceiro momento consiste na utilização de técnicas de mapeamento em SIG para elaborar o mapa resultante do conhecimento do território.

É importante salientar que o cartograma participante tem como objetivo a localização dos conhecimentos no território concreto (comunidades, recursos naturais na floresta, relações de trabalho, origem do povo ou da humanidade etc.), sendo elaborado em conjunto, ou seja, um grupo que possui um grande conhecimento sobre o território se reúne para construir o cartograma de acordo com suas cosmologias.

Figura Nº 3
Mapeamento participante à luz da gestão do conhecimento

Organização: Diego Ken Osoegawa, 2016.

Apesar de por vezes serem referidos equivocadamente como mapas mentais, os cartogramas, mesmo semelhantes em sua técnica de elaboração e visualmente, diferem conceitualmente. Os mapas mentais são elaborados a partir da percepção de uma única pessoa sobre o seu espaço vivido. Os Cartogramas participantes têm sempre o caráter coletivo na sua construção. É a representação de um grupo social/povo/comunidade sobre um território concreto e nunca individual e subjetivo. Quem define o que é importante representar no território são os sujeitos envolvidos, nesse caso os indígenas. Criam nomes e

símbolos específicos de sua cultura para o cartograma (Faria, 2015) confrontando também com a cartografia oficial.

A técnica de *Over lay*, conhecida também como sobreposição de imagens, consiste na sobreposição em um material transparente, como por exemplo papel celofane ou lona transparente, ou semitransparente, como papel de seda, de uma carta ou imagem de satélite, para que sejam identificadas as informações espaciais desejadas. Na metodologia do mapeamento participante, esse é o procedimento que permite a interface dos conhecimentos dos povos e comunidades locais com as tecnologias de mapeamento em Sistema de Informação Geográfica (SIG).

O resultado desse procedimento é a produção de um conhecimento intercultural que associa outro conhecimento ou técnica, mas sem inferiorizar ou subjugar o conhecimento próprio, ao contrário: é uma prática que segue os pressupostos das formas próprias de aprendizagem dos povos indígenas, gerando um espaço de aprendizagem em que há o intercâmbio entre as gerações. Os mais novos trocando conhecimento com os mais velhos fortalecendo a cultura por meio dos símbolos e signos expostos na nomenclatura, a língua, pois são elaborados na língua materna, ao mesmo tempo que demonstra e afirma o uso e posse sobre suas terras e território.

As oficinas (reuniões) de gestão do conhecimento promovem a interculturalidade ao mesmo tempo que fortalecem e valorizam as epistemologias e formas de aprendizagens próprias, a organização social, política e cultural, demonstrados na maneira coletiva de produção e troca de conhecimentos e dos aprendizados durante a realização das atividades e experiências.

Esses princípios de coletividade/comunitarismo, cooperação, colaboração, reciprocidade e consideração são próprios do ritual denominado *Dabukuri*, específico dos povos indígenas do Alto rio Negro, no Brasil.

As referidas metodologias já foram usadas em vários projetos de investigação e educacionais com resultados positivos para os povos e comunidades indígenas, como no projeto Etnodesenvolvimento em Território Indígena: manejo tradicional e cadeia produtiva da piaçava no Rio Xié/Alto Rio Negro — Amazonas, financiado pelo CNPQ, quando contestamos o uso do prefixo etno e o adjetivo tradicional; Dabukuri: Gestão territorial, sustentabilidade e valorização do conhecimento e de tecnologias sociais dos povos indígenas, financiado pelo Ministério de Ciência e Tecnologia/MCTI entre outros.

O trabalho em equipe com metodologias participantes vem garantindo ao laboratório e ao grupo de pesquisa o desenvolvimento de vários projetos e atividades que o destacam em suas formas descolo-

niais de pensar a academia e a ciência, sempre se pondo ao lado do povo e da sociedade.

A APRENDIZAGEM PELA PESQUISA E CURRÍCULO PÓS FEITO: O RESPEITO ÀS FORMAS PRÓPRIAS DE APRENDIZAGEM

O sistema educacional brasileiro, em tese, segue princípios democráticos como dispostos no Plano Nacional de Educação, na Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional e em outras legislações. Mas na prática a teoria é outra.

Observamos, por meio das pesquisas desenvolvidas pelos estudantes do curso Geografia da UFAM em 2017, na disciplina Ensino via Pesquisa (EVP — que na prática é Aprendizagem com Pesquisa, explicado posteriormente), que o sistema educacional brasileiro é conservador e autoritário, seguindo uma educação instrucionista e colonialista, pautado no currículo fechado disciplinar com conteúdos, na sua maioria teóricos, distantes do cotidiano e dos contextos socioculturais dos estudantes.

O sistema educacional brasileiro está mais centrado no ensino do que na aprendizagem, tendo em vista que os professores estão mais preocupados em terminar, "transmitir e repassar" conteúdos dos livros didáticos, bem como na forma de avaliação proposta, por nota, quando o estudante é avaliado apenas de forma quantitativa, como se o conhecimento ou a prendizagem pudessem ser medidos, sem se preocuparem se os estudantes estão aprendendo realmente. Avaliar é cuidar para que o estudante aprenda, que ele possa demonstrar de alguma maneira o que aprendeu de forma crítica para fazer uma leitura do mundo e intervir; o que não se resume a provas objetivas e questionários, reproduzindo de forma mecânica a lógica do sistema da fábrica voltada ao mercado de trabalho. Apenas saber lidar com as mãos, mas não com a mente. É muito mais que isso. Nesse sentido, temos exemplos de estudantes que chegam ao 9° ano sem saber ler ou escrevendo mal.

Os governos federal, estadual e municipal só estão preocupados com dados estatísticos para mostrar às instituições internacionais o avanço no setor educacional, conforme preconiza o Banco Mundial ou outras agências no projeto" Educação para Todos". Isso leva a população a acreditar no sofisma, sem entender o que está por trás dessa "boa intenção" que é a manutenção do colonialismo (Quijano, 2005). É um projeto do Estado brasileiro para manter e perpetuar o colonialismo nesse pensamento abissal entre sul e norte.

Nessa perspectiva, os povos indígenas, tanto na educação básica (fundamental e médio) como no ensino superior, também são atingidos por esse projeto colonialista que não começou agora, mas desde a chegada dos colonizadores em 1500.

No início das discussões sobre educação indígena na região do Alto rio Negro/AM/Brasil, usávamos o termo Ensino via Pesquisa (EVP). No entanto, a partir de discussões com referências em Paulo Freire, experiências na disciplina EVP para o curso de Geografia/ UFAM e também com as turmas Tukano, Baniwa e Yegatu do curso da Licenciatura Indígena ingressadas em 2010, redefinimos o termo da proposta metodológica para Aprendizagem pela Pesquisa.

Isso se deve ao uso pejorativo que a palavra ensino denota, significando que algo deve ser ensinado, copiado, padronizado, envolvendo treinamento, adestramento, repetição, memorização, adequação, como se educação fosse apenas transmissão e repasse de conhecimento, ou disciplina, condicionando os estudantes e considerando-os como objetos de manipulação, medíocres. Como se não tivessem nenhuma forma de conhecimento, próprio de uma educação instrucionista, autoritária e bancária como afirmado por Freire (1982), não estando articulada com os princípios de aprendizagem preconizados pela educação democrática e libertadora.

A aprendizagem pela pesquisa é uma proposta política, pedagógica e metodológica, fundamentada na aprendizagem e não no ensino; em aprender a aprender e aprender fazendo; na produção e não na reprodução do conhecimento, tornando os estudantes sujeitos pensantes com habilidades de pensar criticamente seu cotidiano e a sociedade em que estão inseridos. Aprendizagem exige transformação no pensar e agir dos sujeitos, visando a autonomia mais focada na sustentabilidade e bem viver enquanto povo/ cultura, no mundo do trabalho, do que no mercado do trabalho e na sociedade de consumo.

Tem-se que, no entanto, diferenciar a Aprendizagem pela Pesquisa, entendida como uma alternativa ao sistema, da Aprendizagem com Pesquisa, como uma alternativa dentro do sistema. Muitos pedagogos e professores pensam que se tratam de sinônimos.

A "Aprendizagem pela Pesquisa" (doravante APP) é uma concepção curricular que parte da ideia de que o currículo é aberto, flexível e se organiza sobre problemáticas — perguntas formuladas pelos estudantes sob a supervisão do professor, as quais serão respondidas processualmente a partir de pesquisas realizadas pelos estudantes, permitindo, assim, o desenvolvimento de várias habilidades intelectuais que vão desde a habilidade de fazer as perguntas apropriadas, até a habilidade de conceber métodos capazes de apreender e explicar o que se quer saber sobre cada um dos objetos de conhecimento circunscritos em cada caso. A "Aprendizagem pela Pesquisa" (APP) constrói um currículo baseado no aprendizado dos estudantes e não no ensino do professor, que organiza o tempo e os meios disponíveis para que o estudante passe por experiências de aprendizagem. Nesse

contexto, não existe ensino por parte do professor, mas a sua orientação no desenvolvimento e execução das pesquisas.

A APP nasce da crítica aos currículos fechados, que podiam ser reproduzidos em qualquer lugar, exógenos ao contexto em que os processos educacionais ocorrem.

Essa crítica envolve, ainda, dois outros aspectos dos currículos disciplinares fechados: I) a rotinização de conteúdos prontos, repetidos sempre nos mesmos períodos, o que ocasiona normalmente baixo interesse por parte do corpo discente e a consequente queda no aproveitamento dos cursos e II) a epistemologia associada a esta rotinização que é a de uma concepção de conhecimento enquanto produto, e não enquanto processo, omitindo, assim, frequentemente, dos estudantes um dos aspectos mais importantes do conhecimento, ou seja, o modo como ele emerge, sua natureza processual histórica. É por esta razão que se tem falado de uma "epistemologia da repetição", que prejudica a educação brasileira num momento em que a emergência da "sociedade do conhecimento" tem se organizado crescentemente sobre a capacidade desdobrada de produção contínua de novos conhecimentos (Faria, Oliveira 2012). Currículos e conteúdos, cujas metodologias de ensino usadas são para capacitar pessoas sem habilidade de pensar, de ter opiniões próprias, de serem cidadãos críticos e autônomos, mas apenas para serem mão de obra para o sistema capitalista vigente. Dessa forma, para o sistema educacional, estudante bom é aquele que só repete os conteúdos e segue modelos já estabelecidos.

A APP é definida pelo contexto educacional local e pelos interesses do grupo de educandos que se encontram em processo de formação. Trabalha a partir de uma metodologia que capta e discute os interesses e os contextos de vida dos estudantes, formulando pesquisas a partir desses interesses e contextos. Pesquisas essas que serão realizadas pelos educandos, estabelecendo assim (os interesses) como ponto de partida, mas não como ponto de chegada.

O currículo formula-se, então, no decorrer do próprio curso, assim, este modo de construção curricular tem sido chamado de *"Currículo Post-Factum"*, na medida em que somente ao final do curso, cumprida uma carga horária pré-estabelecida e realizados os requisitos de produção (monográficos, TCC, etc.) se tem uma descrição completa do currículo.

Desta forma, o currículo é construído à medida que se desenvolve, por meio das problemáticas definidas coletivamente pelos discentes, a partir de seu cotidiano e contexto sociocultural e econômico, sobremaneira que este nunca se repete, pois os discentes não são os mesmos nas próximas turmas. Não são os professores que definem as problemáticas, mas os estudantes.

Utiliza-se, para abertura das problemáticas (pesquisas) e das práticas investigativas, o mapa conceitual que consiste em representações gráficas semelhantes a diagramas, que indicam relações entre conceitos ligados por palavras ou perguntas. Representam uma forma de organização dos conteúdos que vai desde os conceitos mais abrangentes até os menos inclusivos. Assim, os mapas conceituais são utilizados para auxiliar a organização e a sequenciação dos conteúdos, de forma a oferecer estímulos adequados ao estudante.

A abordagem utilizando os mapas conceituais está embasada em uma teoria construtivista, pois entende que o estudante constrói seu conhecimento e significados a partir da sua predisposição para realizar esta construção. Servem como instrumentos para facilitar o aprendizado do conteúdo articulado em conteúdo significativo para o aprendiz. Assim o mapa conceitual não pode ser um instrumento engessado na metodologia, mas apenas usado no início para quebra da rotinização e do processo condicionado de não pensar, de não raciocinar. Ele representa o gatilho que destrava o nosso cérebro, o nosso raciocínio condicionado a não pensar. Nos leva a pensar por meio da elaboração das perguntas e da articulação das ideias que surgem na sua elaboração. Depois que esses objetivos são atingidos, não há mais necessidade da sua elaboração por escrito, pois nosso cérebro já aprendeu a pensar e articular as ideias.

Vale a pena ressaltar que a APP consiste em uma proposta não-disciplinar que considera um fato muito importante: o conhecimento não está organizado em todas as culturas nas mesmas chaves cognitivas e epistemológicas com que foram organizados na tradição disciplinar da ciência ocidental moderna, tradição esta que dividiu e fragmentou o conhecimento e a ciência em áreas e especialidades (humanidades, exatas, da terra, da natureza, matemática, física, química ou geografia, etc.).

Trabalhar com disciplinas implicaria em formatar os conhecimentos indígenas dentro de princípios ideológicos e epistemológicos ocidentais de pensamento, dentro dos quais eles perderiam totalmente sua funcionalidade e sua operatividade, transformando-se em arremedos folclóricos das suas próprias possibilidades. A experiência de outros cursos superiores e médios voltados para a formação de docentes ou profissionais indígenas mostra que os cursos disciplinares, voltados à *transmissão* de conhecimentos, não se tornam relevantes para os diversos desafios que os indígenas enfrentam no mundo atual.

A pesquisa não é disciplinar, mas transcende as fronteiras do que seriam as chamadas disciplinas — matemática, português, biologia, geografia, etc. Essas áreas são formas cristalizadas da nossa tradição escolar (e da nossa tradição ocidental), mas não aprendemos ou atua-

mos com nosso conhecimento separando rigidamente e simplificando os limites que as disciplinas procuram nos impor. Quando localizamos um conjunto de problemáticas e perseguimos honestamente a solução das questões envolvidas, o conhecimento gerado ou aprendido vai aparecendo em ordens diversas, em percursos e combinações próprias, sem as amarras das fronteiras das disciplinas tradicionais. Portanto, a pesquisa não se fixa nos limites da disciplina, assim, não é uma pesquisa em matemática, em português etc., já que não é assim que lidamos com o mundo.

Nossa formação fundamentada na ciência moderna é tão condicionada e condicionante, que mesmo ao nos depararmos com uma forma de organizar os conhecimentos ou práticas pedagógicas de modo não disciplinar, continuamos a ver e procurar nas pesquisas os conteúdos das disciplinas.

As disciplinas são uma forma específica de organização do conhecimento e, em muitos casos, têm uma função didática, mas elas não devem ser a chave organizadora da construção do conhecimento na pesquisa, sob o risco de, por um lado, justamente desrespeitar os interesses dos participantes que não se expressam nessa forma de organização dos conhecimentos, e de outro, de fragmentar os percursos em várias partes que não se comunicam entre si. Nossa sociedade se organiza institucionalmente dessa forma, mas a forma como nós produzimos conhecimento não se organiza necessariamente ou prioritariamente assim.

As aulas com aprendizagem pela pesquisa não são aquelas aulas em que os estudantes vão assisti-las, tomar nota, fazer prova e receber uma nota no final. Os professores são orientadores e devem auxiliar os estudantes na apresentação, discussão e análise das pesquisas em diversos espaços e tempos de aprendizagem, a partir de suas epistemologias e conhecimentos. As teorias são discutidas a partir das análises das pesquisas e da prática. As investigações não são trabalhos a serem entregues ao professor para corrigir, mas devem ser analisadas, discutidas e organizadas pelos estudantes conforme suas formas de organizar os conhecimentos. As correções e avaliações ocorrem simultaneamente durante as apresentações, análises, discussões e interpretações das pesquisas realizadas pelos estudantes. Não cabe ao professor fazer as análises das pesquisas dos estudantes. Essa atitude seria extremamente colonial, usando-os como objeto, apenas informantes, não permitindo o desenvolvimento da habilidade de pensar criticamente.

A avaliação é processual no desenvolvimento da pesquisa, fundamentada no desempenho conforme metas e resultados propostos pelo plano de trabalho elaborado a partir do mapa conceitual das problemáticas. São atividades em que os estudantes produzem, constroem

ou reconstroem conhecimentos de forma coletiva, que fazem sentido para eles e para seu povo. Nunca reproduzem conhecimento. Desloca-se o foco do professor para os estudantes, dando voz e vez a eles. Inverte-se a ordem da aula convencional em que o professor sempre traz o conteúdo pronto, primeiro a teoria e, às vezes, a prática em segundo plano.

A APP pode ser usada desde a alfabetização até o nível superior porque a pesquisa é, antes de tudo, um instrumento, uma metodologia de aprendizagem para fins educativos, embora Demo (1986) faça a distinção entre princípio educativo (usado desde a alfabetização e como reconstrução do conhecimento) e científico (usado no nível superior — PIBIC, mestrado, doutorado e demais pesquisas "científicas") para produção do conhecimento.

Para a educação escolar indígena não há como distinguir a pesquisa como princípio educativo e científico, pois esses processos ocorrem simultaneamente.

Esta proposta político-pedagógica é utilizada pelo Curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, ofertado desde 2009 pela Universidade Federal do Amazonas, do qual participamos com os povos indígenas de sua concepção. Não foi um projeto elaborado pelos professores da UFAM e levado até eles para ser referendado, ou mesmo com participação restrita a somente alguns momentos. A proposta foi discutida de forma participante e seus princípios políticos e metodológicos foram definidos pelos povos, inclusive a aprendizagem pela pesquisa. Tem-se um único curso, organizado pela territorialidade linguística e por povo. Atualmente, conta com 09 turmas. Nove (09) currículos diferentes, em 1 único curso, o que seria impossível para cursos com currículos fechados.

A aprendizagem com pesquisa é apenas uma alternativa dentro do sistema, pois, por um lado, na maioria das vezes, ainda ocorre em uma estrutura curricular fechada, fundamentada na disciplina em que a pesquisa é usada como um recurso exógeno ao processo de aprendizagem, não está articulada com o conteúdo da disciplina e não faz parte da proposta metodológica de aprendizagem do projeto político pedagógico do curso. Apenas um complemento como os Programas de Iniciação Científica/PIBIC, que mesmo sendo bem-intencionados, a pesquisa não é usada como princípio educativo, apenas científico, e só aparece no nível superior da educação.

E por outras vezes, a aprendizagem com pesquisa ainda é entendida de forma equivocada pelas escolas e professores para elaborar projetos com temas transversais, chamados de interdisciplinares. Na maioria das vezes, os estudantes não participam da escolha do tema e tampouco da elaboração do projeto. Sequer podemos de-

nominá-la como aprendizagem com pesquisa, ou mesmo pedagogia por projetos.

No entanto, por outro lado, dependendo da proposta pedagógica e política do professor (que ignora a ementa da disciplina), pode ser um instrumento que vem proporcionar uma visão crítica, que por meio da problematização, que oportuniza aos estudantes, independente do conteúdo posto pela disciplina, experimentar mesmo dentro do currículo fechado, uma forma democrática de educação, quando podem escolher o conteúdo por meio do mapa conceitual e definir os caminhos do processo de produção ou reconstrução do conhecimento.

A essa forma de aprender denominamos Aprendizagem com Pesquisa, também podendo ser usada como uma transição para as escolas e cursos que desejam uma proposta educacional democrática, fundamentada na aprendizagem pela pesquisa, pois não é fácil romper com anos de uma formação autoritária, conservadora e instrucionista a qual fomos e somos submetidos cotidianamente.

Nesse sentido, poucas universidades e cursos superiores no Brasil utilizam a aprendizagem com pesquisa. A maioria ainda se utiliza dos mesmos modelos conservadores de repetição de conteúdos, fugindo a sua verdadeira função que é a produção de conhecimento.

Existem, entretanto, algumas experiências no Brasil com a Educação Básica em que o currículo é disciplinar, porém flexível, e que utilizam a pesquisa como princípio de aprendizagem, constando da proposta política pedagógica da escola, sendo nesse sentido, aprendizagem com pesquisa.

COMO ELABORAR UM CURRÍCULO PÓS FEITO A PARTIR DA APRENDIZAGEM PELA PESQUISA?

As perguntas e comentários que se repetem pelos profissionais da educação com uma visão cartesiana, positivista e instrucionista costumam ser: *Onde está o conteúdo? As ementas? A grade curricular? Como saber o que fazer? O que e como os estudantes vão estudar? Não é possível um curso assim! Só pode dar certo na educação indígena!* Quem define os conteúdos, como serão aprendidos e os caminhos a serem trilhados são os estudantes, como citado acima.

Como procedimento da metodologia da Aprendizagem pela Pesquisa, na primeira semana do curso, no primeiro momento, iniciamos o levantamento das problemáticas, o conteúdo a ser pesquisado durante quatro anos. Isso é feito a partir da problematização feita por meio das seguintes perguntas, que podem ser modificadas de acordo com o contexto dos povos indígenas: *Quais os problemas enfrentados por vocês? Quais os conhecimentos que deve ter um professor indígena? Qual o futuro que esperam como povo? Quais os conhecimentos*

que as futuras gerações devem ter para continuarem a ser identificados como Tukano, Baré, Baniwa, Yanomami, etc.? Os estudantes são organizados por grupos e por povo, dependendo da turma, e instigados a responder às perguntas. Inicialmente discutimos as respostas e reelaboramos as perguntas que não ficaram claras ou que deram margem a várias interpretações. Nesse momento, os estudantes são levados a aprender a fazer perguntas, a articular as ideias e pensamentos, a discutir e contextualizar os problemas, definir problemas e iniciar o processo de aprender a aprender e aprender fazendo.

O segundo momento consiste em organizar as problemáticas por afinidade (semelhanças entre os problemas) com participação de todos auxiliando no desenvolvimento e agilização do raciocínio, na articulação das ideias e análise a partir da comparação das perguntas.

O terceiro momento consiste em organizar por importância ou prioridade as problemáticas. Novamente, os estudantes são levados a pensar, articular as ideias indicando qual será a primeira pesquisa e depois a outra, no sentido de que uma pesquisa deve estar articulada à próxima, e definirem o conteúdo/pesquisas que serão desenvolvidas que compõem o currículo pós feito e flexível.

O passo seguinte consiste na abertura da primeira problemática. Para isso utilizamos o mapa conceitual. Como foi feito o mapa conceitual? Escrevemos o título da pesquisa no centro do quadro e perguntamos aos estudantes quais outras perguntas relacionadas a ela constam das problemáticas organizadas no segundo momento, ou quais outras perguntas que devemos fazer para que que a questão central seja respondida e a pesquisa alcançada. Desta forma, várias perguntas surgem e são escritas no quadro. Isso eleva a autoestima dos estudantes porque eles se veem por meio das perguntas e a participação aumenta. Eles se sentem parte do processo de aprendizagem. Posteriormente as perguntas são correlacionadas a ter uma continuidade, ligadas por meio de setas e por afinidade, a partir da pergunta de quais são afins para que eles mesmos as articulem. A seguir elaboramos o plano de trabalho que irá orientar como as perguntas serão respondidas, quais são os caminhos para alcançar as metas e os resultados propostos. Nesse plano devem constar meta e resultado. O plano de trabalho é outra forma de fazer o plano de curso, porém é muito diferente porque o mais importante é o relato dos caminhos trilhados para a realização da pesquisa e os resultados alcançados, e não elencar conteúdos ou unidades didáticas cronologicamente.

O último momento consiste na elaboração e produção dos resultados esperados definidos pela problemática. É a materialização das metas e resultados das pesquisas definidas pelos estudantes.

Ressaltamos que o mapa conceitual (Figuras Nº 4 e 5) ou as perguntas, não são e não fazem parte de um questionário a ser respondido, mas são orientadoras da pesquisa. Outras perguntas podem surgir no percurso e serem inseridas, sempre elaboradas pelos estudantes que dão a direção da aula. O professor nunca responde prontamente às perguntas dos estudantes, mas deve levá-los às respostas por meio de outras perguntas. A isso denominamos de problematização, e está presente tanto na metodologia da aprendizagem da pesquisa por meio de problemáticas, bem como pelo procedimento descrito.

Figura Nº 4

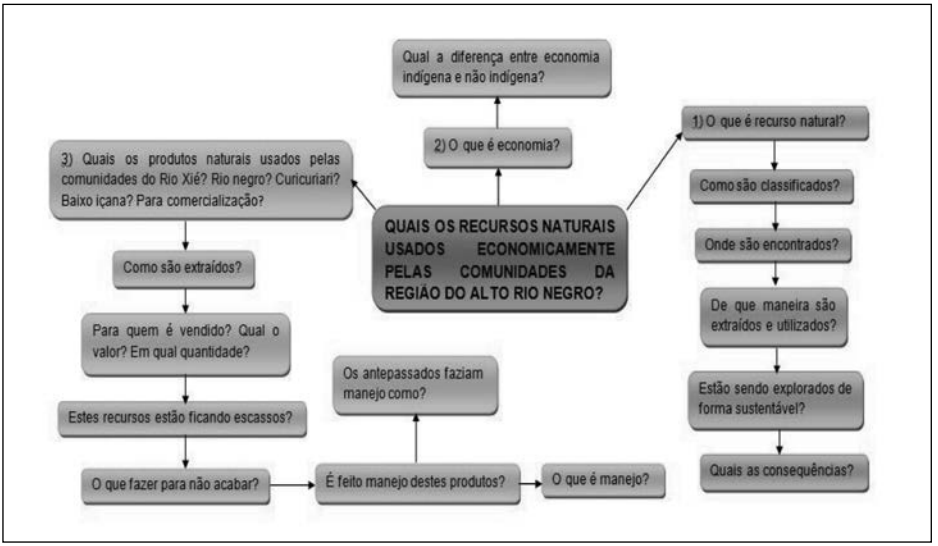
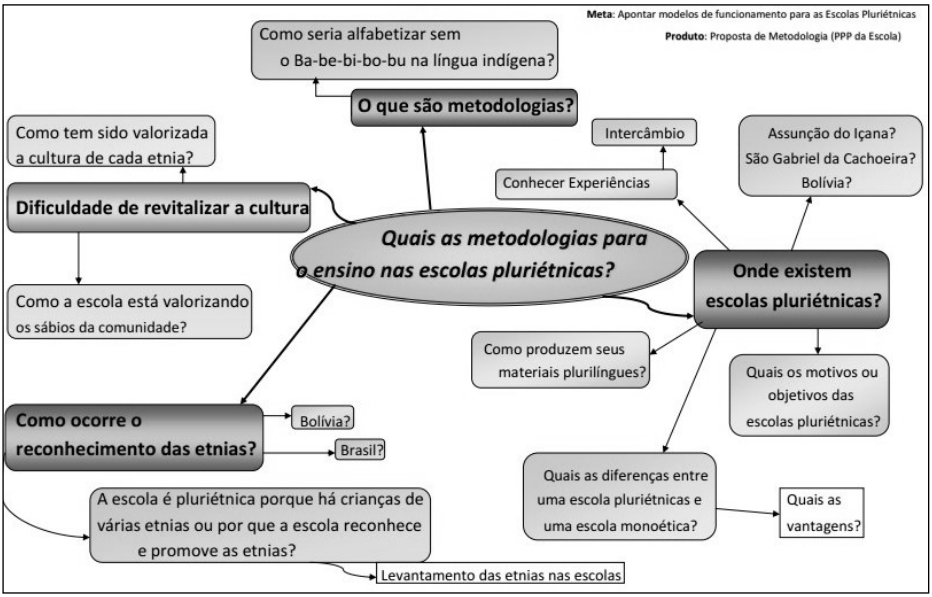


Figura Nº 5
Mapa conceitual elaborado pela turma Nheengatu de 2010



Já houve críticas quanto a forma de usar as perguntas e o mapa conceitual por alguns pesquisadores, considerando que alguns povos indígenas não gostam de responder perguntas. Concordamos de certa maneira porque o que deve ser criticado é a forma de fazer as perguntas, como interrogatório, inquérito conforme as metodologias quantitivas e do empirismo lógico da ciência moderna cartesiana. As perguntas são uma forma de orientar as conversas, diálogos, e não interrogatórios. Por isso usamos oficinas de gestão do conhecimento e reuniões, sempre primando pelas formas coletivas e participantes.

Nessa proposta de APP também podem ser utilizados temas. Mas por que utilizamos perguntas (problemáticas) e não temas? Pelo simples fato de que tema generaliza a pesquisa e, pela problemática, além de dar respostas a pesquisa, também podem-se resolver problemas de seus povos, indo diretamente a eles.

Mesmo que algum conhecimento que se julgue importante não apareça inicialmente, durante o levantamento de problemáticas, podem surgir em outros momentos, como na abertura delas ou nas discussões dos resultados das pesquisas, quando os estudantes podem elegê-lo como importante e iniciar outra pesquisa ou incorporá-lo a mesma. Além de ser pós feito, o currículo também é flexível e todos os

profissionais que atuam com essa proposta, independente de sua formação devem ter a habilidade de abrir as problemáticas e principalmente, porque quem define a importância dos conteúdos e os próprios conteúdos são os estudantes e não os professores.

Seguindo a proposta democrática, o professor nunca deve fazer as perguntas nem no primeiro momento do levantamento de problemáticas nem na elaboração do mapa conceitual ou em sua abertura. Ou seja, o professor não deve interferir na construção do currículo pós feito em nenhuma hipótese. Existe também um entendimento equivocado, ainda por alguns professores, de que as problemáticas só podem ser abertas por especialistas na área do conhecimento da pesquisa.

Isso vem demonstrar que ainda estão muito atrelados e presos à forma de pensar da ciência moderna, que fragmenta e organiza o conhecimento em áreas e, mesmo sem perceberem, estão afirmando o pensamento abissal, colonialista e uma educação instrucionista fundamentada ainda na figura do professor como dententor do conhecimento e os estudantes como ignorantes, contrário aos princípios democráticos e anticoloniais da APP.

MAS COMO ESSA PROPOSTA METODOLÓGICA CHEGA À EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO? NÃO SERÁ NOVAMENTE UMA IMPOSIÇÃO DA ACADEMIA E DO PENSAMENTO ABISSAL?

O questionamento anterioermente exposto sempre nos aflige e estamos em constante avaliação para não cairmos nas armadilhas do pensamento abissal, resultante da nossa formação acadêmica e societária. A pesquisa é inerente ao ser humano e não pertence a uma sociedade específica porque é a busca de repostas para algo que se quer saber para intervir e melhorar a nossa vida.

O Ensino via Pesquisa, atualmente Aprendizagem pela Pesquisa, não é uma metodologia própria dos povos indígenas, mas também não é da sociedade ocidental ou de outras. Não tem autoria, se pensarmos nos processos de aprendizagem da humanidade desde tempos ancestrais. Aprender na prática e aprender fazendo por meio de experiências foi a forma que a humanidade chegou até a atualidade. Esta sim é uma das formas próprias de aprendizagem dos povos indígenas, desconsideradas e subjugadas, não apenas pelo sistema educacional brasileiro, mas por outros Estados também.

Mesmo na sociedade ocidental, vários profissionais da educação, sejam pedagogos, licenciados, filósofos, sociólogos, psicólogos, geógrafos etc., vêm buscando e propondo alternativas a esse sistema instrucionista, conservador e colonizador de educação, equilibrando a teoria e prática em vários espaços de aprendizagens. Observou-se que se aprende melhor na prática, experimentando, fazendo. Não estamos aqui des-

cartando a importância da teoria, mas criticando a teoria demasiada do sistema educacional e nas "aulas", o que promove o afastamento da escola, da sociedade. Toda prática tem uma teoria, e toda teoria tem que ter uma boa prática. Se a teoria não for praticada, não tem razão de ser.

Pensando nessa forma de aprendizagem e nas leis da educação escolar indígena, que asseguram o direito a uma educação escolar diferenciada conforme suas culturas, e contrapondo o processo colonizador da escolarização missionária, os povos Tuyuka e Tukano habitantes da região do Alto Rio Negro, no Brasil, com apoio da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN, financiados pelo governo da Noruega, no final dos anos noventas discutiram e criaram suas escolas diferenciadas e autônomas. A escola Tuyuka, denominada de Ʉtapinopona e a Tukano de Yupuri (escolas piloto), elaboraram seus projetos políticos pedagógicos valorizando a cultura, a língua — com alfabetização na língua materna, nas formas próprias de aprendizagem — com a metodologia do ensino via pesquisa e currículo flexível, discutidos com eles pelos professores Gilvan Müller de Oliveira e Maurice Basin que fizeram mais de 80% das oficinas de formação ao longo da criação e realização do projeto, embora o Instituto Socioambiental tenha assumido a autoria da criação das escolas, enquanto instituição desconsiderando o trabalho dos profissionais envolvidos.

As escolas propuseram a pesquisa como princípio educativo partindo de temas geradores definidos pela comunidade. A pesquisa é o que fundamenta a aprendizagem e não a teoria, a aula programada por meio dos livros didáticos das escolas nacionais escritos em português com conteúdos alienígenas as suas culturas.

Em 2004, ao promovermos uma Semana Acadêmica em São Gabriel da Cachoeira intitulada "Wakotinay Yauara Akanga", em parceria com a FOIRN, foram feitas várias críticas à Universidade Federal do Amazonas em relação aos cursos ofertados e sua visão colonialista. Eram cursos de "branco para branco", ofertados para indígenas e solicitaram que pensássemos cursos para eles, discutidos com eles e que formassem profissionais com a metodologia do ensino via pesquisa, já utilizada pelas escolas piloto citadas acima.

Então, em 2004, foi criado um grupo de trabalho para discutir um curso superior diferenciado, já com essa metodologia de aprendizagem. O referido grupo foi composto pelas instituições: FOIRN; Secretaria Municipal de Educação/SEMEC; Secretaria Estadual de Educação/SEDUC; Fundação Nacional do Índio/FUNAI; Universidade Federal do Amazonas (da qual fui representante); Instituto Socioambiental/ISA; Escola Agrotécnica Federal (hoje IFAM), representantes do Conselho Diretor da FOIRN e da diocese. Os representantes da Escola Agrotécnica, ISA e Diocesse só participaram de algumas reuniões

na sede do município e não das comunidades realizadas ao longo do ano de 2005. No final de 2005, o projeto da licenciatura, discutido de forma participante nas comunidades, foi aprovado na assembleia da FOIRN e levado para aprovação na UFAM, cuja aprovação pelo Conselho Universitário/CONSUNI, por unanimidade, ocorreu apenas em 29 de janeiro de 2007, sendo o curso iniciado com as turmas Baniwa, Tukano e Nheengatu em novembro de 2009.

Naquele momento a iniciativa era considerada "suicida" por alguns colegas da academia, porque eu estava sozinha na reunião do Conselho Universitário defendendo a proposta de criação do curso, mas com o apoio de todas as lideranças e das associações indígenas que não puderam estar presentes devido a data.

Assim, o curso é uma conquista do movimento indígena, mas não foi fácil trazê-lo para dentro da UFAM, instituição superior com uma estrutura disciplinar fechada e com visão colonizadora e cartesiana de educação e de ciência. Tivemos que pensar e construir instrumentos específicos descoloniais para o curso, sempre tendo em vista as formas próprias de aprendizagem, organização social e políticas, assim como os objetivos do curso, entre os quais, fortalecer a identidade, a cultura, a língua; promover e dar visibilidade às epistemologias e conhecimentos próprios; estar voltado as comunidades não às cidades e com uma gestão compartilhada, democrática, etc.

A proposta inicial do ensino via pesquisa utilizado pelas escolas pilotos teve que ser repensada na elaboração do projeto político pedagógico do curso e outros instrumentos construídos. Tudo o que foi discutido e definido nas reuniões e assembleias para construção do curso pelo movimento indígena foi mantido integralmente, apenas tivemos que ir além da proposta metodológica inicial do EVP das escolas indígenas de educação básica.

Nesse sentido, em discussão com o prof. Gilvan Müller de Oliveira, inserimos o mapa conceitual na proposta na construção dos conteúdos, substituímos os temas por problemáticas pelos motivos já expostos, criamos os componentes curriculares com definição e função de cada um, pensando em articular e valorizar a língua, a cultura e os conhecimentos próprios de forma intercultural e a política linguística específica com produção de materiais educacionais. Criar documentos pedagógicos como os planos de trabalho, diferentes do plano de curso convencional, pensar nos conceitos e forma de avaliação que é sociointerativa, nos procedimentos de desligamento dos estudantes do curso, na forma de gestão colegiada e democrática em que todos os professores que trabalham no curso, independente de serem da UFAM, fazem parte dele, única instância deliberativa do curso. E após o início do curso, discutimos sua identidade visual, das turmas,

nomes dos materiais pedagógicos produzidos como cadernos de pesquisa, boletins informativos junto com os estudantes.

Para inserir o currículo pós-feito na estrutura fechada da universidade, nos reunimos com os técnicos e diretores da Pró-reitoria de Ensino de Graduação porque o curso é um só e cada turma tem seu próprio currículo. O que fazer então para o sistema operacional não confundir os currículos por turma ou definir apenas um currículo para o curso? A partir desse questionamento a resposta foi rápida e fácil. Cada turma tem a versão curricular correspondente ao ano de seu ingresso. No entanto, a característica principal do currículo pós-feito é a criação processual dos componentes curriculares com seus respectivos nomes que, após serem definidos, são registrados semestralmente até o final do curso, quando o currículo fecha. Após o fechamento, deve ser aprovado pela Câmara de Ensino. Não se trata de aprovar o Projeto Pedagógico do curso novamente, mas apenas a organização curricular de cada turma.

Outra questão discutida foi o resultado do processo de avaliação dos estudantes não ser por nota, mas por conceito. Nesse sentido, o setor de computação e programação criou uma plataforma específica para o curso. Inverte-se a lógica quantitativista para uma análise de desempenho dos estudantes nas atividades que eles propõem.

Por fim, a APP como metodologia na licenciatura indígena fundamenta-se em uma proposta de Educação Indígena Superior (Neves, 2015), baseada na descolonização dos saberes, construída a partir das cosmologias e ideologias indígenas de forma conjunta e intercultural, articulando os conhecimentos não-indígenas, conforme a necessidade dos povos, proporcionando a construção e registro das epistemologias e organização de categorias e conceitos próprios.

POR UMA EDUCAÇÃO INDÍGENA SUPERIOR DIFERENCIADA E AUTÔNOMA NO BRASIL

A Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, ora ofertada pelos Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais/IFCHS/UFAM foi discutida de forma participante em 2005 e aprovada no mesmo ano, pelos povos indígenas do Alto rio Negro em assembleia e pelo Conselho Universitário da UFAM em janeiro de 2007 com início somente em novembro de 2009.

O curso é bilíngue, intercultural, regular com ingresso bianual aprovado e institucionalizado em todas as instâncias acadêmicas da UFAM como Conselho Universitário/CONSUNI, Resolução Nº 028/2007, alterada pela Resolução Nº 018/2013. Atualmente conta com 380 estudantes matriculados em 09 turmas: 02 turmas Tukano, 02 turmas Baniwa/Kuripako, 02 turmas Nheengatu São Gabriel da Cachoeira, 01 Nheengatu-Santa Isabel do rio Negro, 01 Yanomami e 01 Sateré-Mawé (Figura Nº 6).

O curso foi elaborado conforme os preceitos da legislação da Educação Indígena nacional e internacional, como a Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil por meio do Decreto Nº 5.051/2004; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007; a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei Nº 9.394/1996); o Decreto Nº 6.755/2009, que institui a Política Nacional de Formação de Profissionais do Magistério da Educação Básica; o Decreto Nº 6.861/2009, que dispõe sobre a Educação Escolar Indígena e define sua organização em territórios etnoeducacionais; as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, definidas no Parecer CNE/CP Nº 8/2012; as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica (Parecer CNE/CEB Nº 13/2012; Parecer CNE/CP Nº 6/2014 e Resolução CNE/CEB Nº 5/2012); Decreto Nº 26/91; o Decreto Nº 1904/96 e o Plano Nacional de Educação (2001) e, portanto, está amparado legalmente.

Figura Nº 6
Localização das turmas do curso — CUI (Centro Universitário Indígena)

Para a turma de 2009 foram ofertadas 120 vagas, sendo 40 para cada turma Tukano, Baniwa e Nheengatu, definidas a partir da territorialidade linguística localizada nas calhas dos rios: Negro — comunidade de Cucui para os falantes da língua Nheengatu; Uaupés — comunidade de Taracuá para os falantes da língua Tukano e Içana — comunidade de Tunui para os falantes das línguas Baniwa e Kuripako.

O número de candidatos inscritos na segunda edição do curso, para preencher 120 vagas para indígenas do Alto rio Negro, superou as expectativas da coordenação do curso. Em 2009, houve 695 indígenas inscritos. Na turma Baniwa (57); turma tukano (356) e turma Nheengatu (242) e em 2013, 1413 candidatos para as turmas Tukano (649), Baniwa (239) e Nheengatu (525) e me 2015, 1507 candidatos.

A demanda deve-se ao sucesso da primeira turma, cuja formatura de 72 licenciados em Educação Indígena ocorreu em 28 de novembro de 2013, e pela proposta política, pedagógica e metodológica do curso, fatos que resultaram na solicitação do curso por outros povos indígenas como os Yanomami (50 vagas), envolvendo estudantes residentes dos rios Maturacá, Marawiá, realizada na comunidade de Maturacá, Terra Indígena Yanomami em São Gabriel da Cachoeira e Sateré-Mawé (50 vagas) realizada no município de Parintins/Maúes envolvendo estudantes das 3 sub-regiões dos rios Andirá, Marau e Waicurapá, Terra Indígena Andirá-Marau iniciados no segundo semestre 2014, solicitados pelas Associação Yanomami do Rio Cauburis e Afluentes/AYRCA e Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé/CGTSM e a turma Nheengatu 2, realizada na comunidade de Cartucho, no rio Negro, pertencente ao município de Santa Isabel do rio Negro iniciada em janeiro de 2015.

Em 2014 o curso foi avaliado pelo Comitê de Avaliação do INEP/MEC, obtendo a nota 4, da máxima de 5. O curso é regular para as 3 turmas — Tukano, Baniwa e Nheengatu — com ingresso bianual e as demais turmas como especiais, ou seja, conforme a demanda de outros povos indígenas.

O curso tem como objetivo geral promover a formação de professores/pesquisadores proporcionando a formulação de políticas públicas educacionais e processos pedagógicos próprios respeitando a diversidade cultural dos povos indígenas para atender as escolas indígenas diferenciadas.

COMPONENTES CURRICULARES — CURRÍCULO PÓS-FEITO

Os componentes curriculares contemplam atividades acadêmicas didático-pedagógicas, de pesquisa, de tradução, gerenciamento de projetos artísticos, linguísticos, de comunicação (oratória-leitura) e interpretação, de gestão territorial, e de análise crítico-social que po-

dem resultar na produção de material literário e audiovisual, produzidos ao longo do curso por cada estudante ou grupo de estudantes, de acordo com a identidade cultural e territorial da sua comunidade, nas respectivas línguas de seu povo/comunidade, onde a oralidade tem lugar fundamental.

O currículo do curso é organizado por meio das problemáticas (pesquisas), definidas no primeiro período, nas turmas Baniwa, Tukano e Nheengatu, de acordo com o interesse coletivo dos estudantes e da sua comunidade, que estruturam a abordagem dos componentes curriculares de natureza científico-cultural, assim como situam as diferentes atividades acadêmicas: Prática Investigativa, Prática Profissional (Estágio Supervisionado), Projetos Especiais (oficinas) e Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Os componentes curriculares não são disciplinas e nem podem ser consideradas como tais pois têm objetivos e funções diferentes e são desenvolvidos de forma coletiva por equipes, tanto de professores como de estudantes. Não são desenvolvidos por um professor, mas por vários juntamente com o estudante. Os componentes curriculares não têm e não são pré-requisitos.

Cada turma, definida a partir da territorialidade linguística, constrói problemáticas diferentes, pois seus problemas, desafios e perspectivas são diferentes, já que se trata de povos e culturas diferentes. Desse modo, temos 09 currículos distintos, 01 por turma, embora o curso seja o mesmo. As problemáticas levantadas no início do curso são abertas no final do período e planejadas para o período seguinte por meio do mapa conceitual e do plano de trabalho, ambos definidos pelos estudantes, dos quais se projetam as práticas investigativas que, por sua vez, também produzem mapas conceituais para orientar os professores no seu desenvolvimento.

Desta forma, o currículo se constrói à medida que o curso é realizado, completando-se somente no início do 8º período. Cada pesquisa é encerrada quando alcança as metas e resultados propostos.

Nessa perspectiva, o currículo pós-feito não pode ser tratado com e como improviso, perguntando aos estudantes de um período para o outro o que vão querer estudar ou pesquisar no próximo semestre. Ao contrário, há uma metodologia criada nesse caso específico para o curso da licenciatura indígena e as mudanças que ocorrem nas problemáticas levantadas são resultado de um processo de amadurecimento intelectual e político dos estudantes, os quais podem avaliar que tal pesquisa não é mais necessária ou que existem outros problemas mais importantes no momento e que não foram considerados anteriormente.

Sempre, no término de uma etapa ou semestre, deve haver avaliação das atividades desenvolvidas no âmbito das pesquisas; primeiro

pelos estudantes, pois isso definirá a continuidade ou não das pesquisas, se estão alcançando as metas e os resultados, e, caso não estejam, analisar o porquê e se os procedimentos devem ser alterados e posteriormente pelo colegiado de curso, pois só assim podemos definir a programação da etapa seguinte. Sempre a avaliação precede o planejamento, pois não podemos planejar sem avaliar o desenvolvimento das atividades e o desempenho dos estudantes. Caso ocorra o planejamento antes da avaliação, nada difere das estratégias do currículo fechado, cujos conteúdos são propostos pelos professores, o que contraria a proposta democrática de construção do currículo pós-feito.

Por não se tratar de disciplinas, os componentes curriculares não podem ser orientados e ofertados de forma isolada pelos professores sem a interação dos conteúdos que fazem parte do mapa conceitual das pesquisas e das metas e resultados propostos.

1. *Pesquisa* — O currículo organiza-se como uma sequência em média de 08 pesquisas, cujas problemáticas são definidas pelos estudantes e não pelos professores (alternando-se trabalhos pessoais e coletivos). Cada pesquisa é discutida com os membros do corpo docente, e também apresentada pelos estudantes em diversos momentos da sua elaboração, e, finalmente, apresentada formalmente nas atividades definidas como resultado. Ao final do curso, a carga horária total materializa-se em um conjunto de pesquisas que têm por objetivo mostrar os aprendizados realizados durante o curso, nas várias habilidades necessárias para a obtenção do título de graduado-licenciado em Educação Indígena, desde conhecimentos linguísticos e expressivos, conhecimentos técnicos, gestão e pedagógicos, etc.

   São, em média, 08 pesquisas desenvolvidas na etapa intermediária não-presencial com carga horária de 1200 horas, que orientam as práticas investigativas e o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que podem ser acompanhadas por vários professores que devem participar do início ao fim da pesquisa e interagir com os colegas.

   As pesquisas têm que ser realizadas e não podem ser transformadas em disciplinas ou oficinas, pois são outros componentes curriculares que têm outras funções e objetivos. Caso isso ocorra, o princípio político e pedagógico do curso, que é a aprendizagem pela pesquisa, deixa ser uma prática, com o risco de se transformar em um curso convencional.

2. *Práticas Investigativas* — Componente integrante das pesquisas, apresentam conteúdos com carga horária teórica e prática

de natureza científico-cultural. Fornecem subsídios teóricos e metodologias, bem como conhecimentos e informações pontuais que permitem melhor compreensão dos objetos de pesquisa, ora em discussão, perfazendo um total de 1.440 horas, de acordo com as necessidades. As práticas investigativas ficam sob a responsabilidade de docentes selecionados pela sua formação política, técnica e metodológica. Podem ser uma das perguntas que compõem o mapa conceitual das pesquisas que necessitam ser aprofundadas ou reorganizadas devido a extensão destas. Também não podem ser transformadas em outro componente curricular.

No cômputo geral, as pesquisas, práticas investigativas e TCC integram a carga horária de pesquisa com um total de 2.730 h, de um total de 3.550 h do curso, ou seja, o princípio de aprendizagem que fundamenta o projeto pedagógico é a pesquisa.

3. *Prática Profissional* — Tem carga horária de 420 horas distribuídos em Prática Profissional I, II e III realizadas nos 5º, 6º e 7º períodos. Seu objetivo é a reflexão das experiências nas escolas indígenas, além da análise de experiências em escolas não-indígenas, no ensino fundamental e médio, atividades junto a comunidade educativa e associações indígenas visando um confronto e interação entre distintos projetos pedagógicos e a produção de novas pedagogias e metodologias de aprendizagem, de acordo com a contexto sociocultural e territorial da região e da turma/povo indígena.

   A Prática Profissional I deve ser desenvolvida nas escolas com aplicação da metodologia da APP; a II deve ser desenvolvida nas escolas dando continuidade à aplicação da APP, bem como na realização de oficinas e outras atividades junto à comunidade educativa; e III deve ser praticada e desenvolvida nas instituições indígenas e indigenistas ou projetos desenvolvidos em suas comunidades.

   Na qualidade de um curso de formação de professores com um recorte mais amplo, compatível com a demanda das comunidades e do movimento indígena por uma educação associada aos seus projetos socioculturais, a "Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável", como já foi mencionado anteriormente, valorizará as práticas na formação do professor-pesquisador e as habilidades propostas pelo curso. As práticas ocorrerão, em ambas etapas (intensiva e intermediária) a partir da responsabilidade de assumir várias

tarefas no sistema escolar indígena, não só em sala de aula, mas também na administração escolar (departamento de educação de suas associações de base, secretarias municipais e estaduais de educação, de cultura, meio ambiente, por exemplo). Assim, essas práticas não ocorrerão apenas no sistema escolar, mas também nas comunidades.

4. *Projetos Especiais (conteúdo integrador)* — Também denominadas de oficinas, permitem articular conhecimentos a partir de oportunidades que surgem no decorrer do curso, com a participação de estudantes indígenas, docentes, lideranças e comunidades indígenas e não-indígenas, visando a valorização da cultura e do patrimônio promovidos ou realizados pelos discentes do curso com apoio de professores da UFAM ou de outras instituições parceiras.

   Também tem como objetivo pôr em prática as metodologias e desenvolver atividades necessárias para produção do conhecimento e, consequentemente, alcançar as metas estabelecidas pelas pesquisas e pelo curso. A carga horária total é de 400 horas, realizadas nas etapas intermediárias ou intensivas. Equivalem ao conteúdo integrador e as práticas curriculares conforme a Resolução Nº 02 CNE/CP de 2002.

5. *Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)* — Componente curricular obrigatório para a obtenção do grau de Licenciado em Educação Indígena com carga horária de 90 h. Resultante do projeto de pesquisa e/ou memorial de pesquisa realizado por cada estudante ou em grupo ao longo do curso com a supervisão do um professor/orientador definido por ele. Por se tratar de um curso bilíngue, poderá ser escrito na língua de sua comunidade étnica e/ou na língua portuguesa e apresentando oralmente na língua de trabalho do estudante e em português.

   A defesa do trabalho será mediante a apresentação pública a uma banca examinadora composta pelo orientador e mais dois membros convidados da comunidade falantes da língua do estudante.

CONQUISTAS

- Respeito e fortalecimento da cultura e da organização social e política dos povos indígenas garantindo a autodeterminação e autonomia educacional na elaboração de currículos e processos pedagógicos próprios por meio da aprendizagem pela pesquisa e currículo pós-feito. O curso é único, mas com currículos e conteúdos diferentes.

- Discussão de epistemologias próprias a partir da cosmovisão de cada povo presentes nas discussões e análises das pesquisas e nos materiais produzidos.
- Aprofundamento do conhecimento pedagógico e político do professor indígena, atendendo os princípios da formação diferenciada e descolonial.
- Vem contendo o êxodo a partir de sua proposta política pedagógica que contempla e valoriza os projetos de futuro das comunidades indígenas.
- Modificou o foco de visão da formação superior da cidade para a comunidade por ser o único, até o momento, a realizar-se integralmente nas comunidades/Terra Indígena.
- Vem ampliando a compreensão crítica das relações interculturais e a habilidade de atuação nos projetos de fortalecimento cultural dos povos indígenas.
- Vem propiciando a construção de um diálogo formal com os não indígenas.
- Produção de material textual nas várias linguagens, capazes de atender às demandas por material literário e audiovisual específicos para as escolas indígenas (cadernos de pesquisa por turma, boletins informativos na língua materna), banneres, vídeos, etc.
- Definição de acordos ortográficos das línguas Tukano e Nheengatu e de instrumentos linguísticos nas as línguas de instrução e de trabalho.
- Aumento da procura pelo curso entre os povos indígenas (Nº de inscrições e de povos indígenas).
- Reconhecimento pelo INEP/MEC da proposta teórico metodológica da aprendizagem pela Pesquisa e currículo pós-feito, não apenas pela nota 4 mas pela nota 5 recebida na avaliação do projeto pedagógico.
- O curso recebeu reconhecimento oficial pela Secretaria de Regulamentação e Supervisão da Educação Superior/SERES/MEC, pela Portaria Nº 44, de 22 de janeiro de 2015, publicada no DOU Nº 16, de 23 de janeiro de 2015.

DESAFIOS

Temos problemas por sermos diferentes. Muitos professores não aceitam a metodologia e a proposta política do curso pautada na autonomia e na descolonização do saber e não conseguem fugir da pedagogia

instrucionista/tradicional e colonizadora. Dessa forma distinguimos alguns perfis de professores que fazem parte da equipe: os que aceitam, entendem e conseguem pôr em prática a metodologia; aqueles que aceitam e entendem, mas não conseguem pô-la em prática porque não conseguem se livrar da formação da ciência moderna; os que acreditam na proposta política do curso, mas não conseguem entender e nem pôr em prática a metodologia.

Nesse sentido, trabalhar em equipe com princípios políticos, pedagógicos e metodológicos descoloniais é fundamental para a manutenção e existência do curso e ao mesmo tempo o nosso maior desafio diante de uma sociedade que prima pelo individualismo e padronização, preceitos antagônicos aos propostos pela Licenciatura Indígena.

O corpo docente deve estar afinado com a proposta sob pena de se desestruturar como acontece na maioria dos casos de projetos inovadores que findam por problemas e disputas internas da equipe. Desde o início sempre a formação do corpo docente foi o nosso maior desafio não apenas por depois de oito anos não termos conseguido concurso para professores de carreira para o curso, mas também pelo pensamento descolonial e a prática pedagógica da aprendizagem pela pesquisa.

Institucionalmente enfrentamos cortes de recursos por parte da SECADI/MEC desde a sua criação porque não estamos dentro do modelo proposto "Educação de branco para índio" e a resistência do sistema universitário conservador em aceitar as diferenças que exigem funcionamento diferente dos outros cursos.

Devido a sua realização nas comunidades e em terras indígenas na Amazônia, a logística (transporte de alimentos, combustível e deslocamento de professores e estudantes) é difícil e ainda é feita de forma precária, amadora sem o apoio institucional da universidade, ficando a cargo da coordenação geral e dos parceiros desenvolverem essas atividades.

Por que continuar o curso? Porque somos parceiros dos povos indígenas e acreditamos que este país é para todos e não para alguns. O curso se propõe ser muito mais do que um curso de "formação de professores", associando a formação acadêmica à etnopolítica e à valorização das culturas indígenas como uma iniciativa de educação superior voltada para a formação de cidadãos indígenas para atuarem nos seus contextos socioculturais.

Põe em prática o caráter pluriétnico assumido pela Constituição Federal Brasileira e pouco praticado pela sociedade e o Estado.

A diferença não pode ser motivo de exclusão, mas de inclusão. Somos diferentes e queremos continuar diferentes!

PARA NÃO CONCLUIR...

Onde estão os processos próprios de aprendizagem, as epistemologias e cosmologias específicas da cultura de cada povo nos cursos superiores e nas pesquisas? Seus resultados vêm fortalecendo estes conhecimentos? Não estamos afirmando que os povos indígenas devam ficar isolados com conhecimentos somente da sua cultura, mas se assim desejarem, que tenham o direito. O contato já foi feito e não temos como voltar atrás. Mas podemos, a partir das metodologias participantes, compartilhar conhecimentos num processo intercultural, sem inferiorizá-los. O conhecimento indígena não é fragmentado. É integrado onde o imaterial e material não são divididos, mas são construídos de forma coletiva em prol do bem viver e do bem comum.

Por que a pesquisa como princípio da aprendizagem? Porque é a que mais se aproxima das formas próprias de aprendizagem dos povos indígenas e é inerente à humanidade, não sendo de autoria ou propriedade de nenhuma sociedade e a produção do conhecimento é feita coletivamente.

Ao perguntarmos à turma Baniwa/Koripako/2014 quais as características do curso que se parecem com suas formas próprias de aprendizagem e de organização social e política, a resposta foi: na metodologia de aprendizagem pela pesquisa, aprender fazendo; na organização do plano de trabalho e nas metodologias utilizadas na realização das pesquisas em grupo de forma coletiva; nas discussões em sala de aula coletivamente; na produção dos materiais e resultados das pesquisas e no resultado coletivo na produção do conhecimento que não é individual ou pessoal, mas para as suas comunidades e povo, diferentemente de um curso convencional em que o resultado é pessoal.

Nesse sentido as metodologias participantes citadas são as que mais se aproximam das cosmologias e processos próprios de aprendizagem desses povos. Muitos professores não as aceitam porque trazem no seu bojo a autonomia e a descolonização do saber e não conseguem fugir das ideologias conservadoras, convencionais e colonizadoras. O curso vem sofrendo sanções desde a sua criação porque não está dentro do modelo civilizatório colonial e apresenta-se como oposição e resistência a ele e ao sistema universitário conservador.

As metodologias propostas podem não ser inéditas e usadas por outros grupos com nomes e algumas diferenças (como a pesquisa, observação, cartogramas participantes), mas o que nos diferencia são os princípios que fundamentam o nosso trabalho como a igualdade, cooperação, solidariedade, e sobretudo, descolonial numa relação sujeito-sujeito.

Mas para o desenvolvimento e prática dessas metodologias é muito importante o trabalho em equipe, a partilha de objetivos e ideologias comuns, sem os quais a sua continuidade não é possível.

Existem vários conhecimentos e várias formas de ciência O que é a ciência senão uma maneira de organizar o conhecimento. Partindo desse pressuposto, os povos indígenas têm seus conhecimentos e também suas ciências. Não podem e nem precisam ser validados a luz da visão do mundo ocidental, de outras sociedades e nem pela ciência moderna. Quem tem que validar e reconhecer estes conhecimentos e ciências são eles e não o outro.

Não estamos levando os conhecimentos indígenas para a academia para validá-los, mas para valorizá-los, fortalecê-los e reconhecê-los como ciência e como igual a todas as formas de conhecimentos. Seria essa ação um pensamento pós-abissal?

São práticas, metodologias, ações conjuntas alternativas ao sistema que vêm somar, compartilhar, evidenciando os conhecimentos subalternizados e afirmando suas epistemologias próprias e cultura.

BIBLIOGRAFIA

Brandão, C. Rodrigues e Streck, D. Romeu (orgs.) 2006 *Pesquisa participante. O saber da partilha* (São Paulo: Ideias & Letras).

Demo, P. 2003 *Pesquisa: princípio científico e educativo* (São Paulo: Cortez).

Faria, I. Ferreira de (org.) 2009 *Anais do workshop nas trilhas e redes do saber: universidade e ensino superior indígena* (Manaus: Edua).

Faria, I. 2015 *Gestão do conhecimento e território indígena: por uma geografia participante* (Manaus: Reggo Edições).

Faria, I. e Oliveira, G. 2012 "Ensino superior indígena bilingue: princípios para autonomia e valorização cultural na região do alto rio Negro/Am" in *Revista do Instituto Internacional de Língua Portuguesa Platô* (Cidade da Praia: Cabo Verde) V. 1, Nº 1.

Freire, P. 1982 *Pedagogia da Autonomia* (São Paulo: Paz e Terra).

Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (orgs.) 2010 *Epistemologias do Sul* (São Paulo: Cortez).

Stenhouse, L. 1987 *La investigación como base de la enseñanza* (Madrid: Morata).

DESBORDES. ESTÉTICAS DESCOLONIALES Y ETNOGRAFÍAS FEMINISTAS POST-HEROICAS

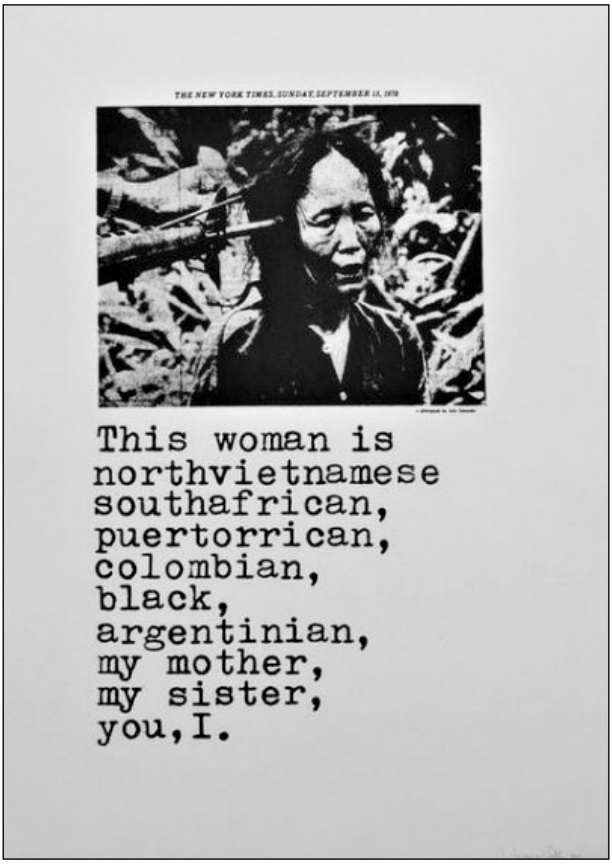
Karina Bidaseca

"La Revolución será feminista o no será."

OBERTURAS

En la obra *This Woman* (1970) la artista contemporánea argentina Liliana Porter muestra una foto de una mujer vietnamita que fue noticia de *The New York Times* con un texto que reza: "Esta mujer es… norvietnamita, sudafricana, portorriqueña, colombiana, negra, argentina, mi madre, mi hermana, tú, yo". El texto escrito se encuentra metaforizado en un mensaje:

Figura Nº 1
This Woman (1970) de Liliana Porter



La imagen central es la de una mujer vietnamita con la mirada soslayada, en una posición subalterna, siendo apuntada por el arma que empuña un otro. El montaje de la ocupación militar en el escenario de la guerra fría resulta emblemática. La fecha lo es más aún: 11 de septiembre de 1970.

La condensación de sentidos escritos en el mensaje nos remite a aquello que la teoría poscolonial enunciada por la intelectual feminista diaspórica de la India a los Estados Unidos, Gayatri Chakravorty Spivak (1993) —junto al crítico de arte Homi K. Bhabha (2002)— definen como "sinecdoquización". Bajo ese concepto, aluden a una crítica a las identidades esencializadas y a las posibilidades de desplegar la capacidad de *ser* "ahora y simultáneamente" *mujer, negra, musulmana, india,*

africana, latina… Tan solo es posible desarrollar estas habilidades entre aquellas personas que no se encuentran atrapadas en una identidad[1].

Una historia común de exclusión, racismo y silenciamiento entre las mujeres, los negros, la comunidad LGTBI, la/os refugiada/os y migrantes diaspóricos habita en el arte y feminismo, en ese espacio de sinecdoquización planteado por Spivak.

Las artistas feministas contemporáneas han transformado el arte redefiniendo los espacios de lo público y privado, apelando a las discusiones teóricas de la interseccionalidad entre raza/género promovidas por el feminismo negro desde los años sesenta, como aquellas ligadas a las disidencias sexuales en los años ochenta.

Aunque no todas las mujeres artistas suscribirían al feminismo o se identificarían como artistas feministas, los bordes entre los campos se esfuman, se vuelven etéreos, intangibles. Así, considerables creaciones sobre estéticas feministas llevan la firma de artistas visuales que son también importantes teóricas. Es el caso de la feminista vietnamita Trin T. Minha-ha, de Laura Mulvey, o Martha Rosler, entre otras. Las intelectuales poscoloniales elaboran un proyecto histórico, literario y artivista que tiene la singularidad de plasmar un sentido de lo colectivo que confronte el texto colonial, lo perturbe y disuada, desde una ubicación híbrida de lo cultural. Siempre en las antípodas de la idea de la canonización del arte, teje las mallas de textualidades simbólicas de relatos traducibles en las diásporas que llegaron para cuestionar las grandes narrativas intangibles de la universalidad abstracta y para reclamar lo que el pensador martiniqués Édouard Glissant llama el "derecho a la opacidad".

No obstante, el campo del arte continúa excluyendo la obra de artistas mujeres y de artistas mujeres de color. El arte necesita más del feminismo que lo que supone, así como impregnarse de los estudios poscoloniales y descoloniales que promueven los contextos de producción ubicados desde el Sur dislocado.

El campo de la etnografía es otro de los lugares en los cuales se está dando una incipiente crítica a la exclusión de las voces femeninas. A partir de las discusiones que las antropólogas del Sur como Lila Abu-Lughod, Rita Segato, entre otras, han promovido en los términos en que las políticas de representación son cuestionadas por Spivak en su pregunta "¿Puede el subalterno hablar?" (1998).

Las mujeres del Sur son narradoras de sus propias vidas. A pesar de ser (re)escritas por otras mujeres, a menudo bajo lo que llamo

---

1 Luego se despliega un *espacio catacrésico* en tanto momento en que "el indígena se apropia de los significados del otro re-escribiendo en ellos los signos de la propia marca" (Spivak, 1993: 356).

"retóricas salvacionistas" (Bidaseca, 2010) y narrativas orientalizadas por Occidente que eliminan todo rastro de contemporaneidad. La feminista postcolonialista Chandra Tapalde Mohanty capturó ese déficit a partir de su investigación de imágenes que informan casi *obsesivamente* las mismas escenas: mujeres exotizadas con sus senos desnudos, dispuestas en telones naturales de fondo, pobreza y VIH/Sida. Nativismo salvaje y esencialismo se (con)funden en una trama en la que África, América Latina, Oriente, Indonesia… son re-presentadas y atrapadas en la "colonialidad del género" (Segato, 2011) ante el ojo pornográfico —occidental y rapiñador— que decodifica el *ars* erótico.

De este modo, se vuelve fundamental observar los vasos comunicativos entre los campos disciplinares y artístico, sus *desbordes*. Este concepto que defino como "etnografías feministas post-heroicas" nace, en efecto, a partir del activismo en los desbordes que implica la confluencia de narrativas corpolíticas viscerales, cuerpos abyectos y espacios liminares, con las performances y las memorias.

Este texto reflexiona acerca de la construcción de nuevas lenguas insurgentes en el campo del arte descolonial. Uno de los grandes planteos que abordamos es acerca de la existencia de "lo poscolonial" en el arte, la racialización de los cuerpos en los escenarios de guerras difusas visualizados a partir del registro de (re)escrituras o huellas corporales. Me referiré a las esculturas-cuerpo-tierra de la cubana Ana Mendieta (1948-1985) "Siluetas" (1973-1980)[2] en el escenario de la guerra fría con la finalidad de pensar esta obra en relación con el arte visual de la iraní Shirin Neshat (1957) en la serie *Women of Allah* (1993-1996) *en* el escenario post-9/11 e islamofobia, considerado poscolonial. El apartado que sigue intenta dar cuenta de un interrogante que atraviesa los debates sobre estéticas post/pos/des/decolonial.

¿EXISTE LO POSCOLONIAL?

> *"Siento el mundo tan desconocido para mí, como nunca lo he sentido antes. Me siento fuera de tiempo por primera vez en mi vida. El mundo dio un giro en la década de 1970, un giro fundamental […] Eso significa pensamiento duro, trabajo duro, reconocer cómo es el mundo, […] y luego reconociendo la franqueza de la historia y ver si se puede intervenir."*
> The Stuart Hall Project (2013)

2 Estas estéticas no serán trabajadas aquí, dado que han sido desarrolladas en un artículo mío recientemente publicado. Véase Bidaseca, 2017.

En el libro "Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales" (2010), el autor jamaiquino escribe ciertas preguntas:

> ¿Cuándo fue lo "postcolonial"? ¿Qué deberá excluirse o incluirse dentro de su marco? ¿Dónde está la línea invisible entre él y sus "otros" (el colonialismo, el neocolonialismo, el Tercer Mundo, el imperialismo), con relación a cuyos límites se define incesantemente, para sustituirlos finalmente? Si el tiempo postcolonial es el tiempo después del colonialismo, y el colonialismo se define en términos de la división entre los que colonizaron y los que fueron colonizados, ¿entonces en qué sentido el tiempo postcolonial es también un tiempo de "diferencia"? ¿Qué clase de 'diferencia" es esta y cuáles son sus implicaciones para las formas de política y para la formación del sujeto en este momento de la modernidad tardía? (Hall en Walsh, Restrepo y Vich, 2010)

Quiero introducir su pensamiento porque desde los estudios culturales él ha podido reconocer la importancia de la teoría feminista. De este modo, señala dos momentos históricos que interrumpieron la historia de la formación de los estudios culturales, el feminismo y la cuestión de la raza:

> Para los estudios culturales […], la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas. Primero la apertura de la cuestión de lo personal como político y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público […]; tercero, la centralidad de las nociones de género y sexualidad para entender el poder mismo; cuarto, la apertura de muchas preguntas que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto […]; quinto, la "re-apertura" de la frontera cerrada entre teoría social y teoría del inconsciente-psicoanálisis. (Ibídem, 2010: 57)

Los argumentos que cuestionan el concepto tienen una cierta nostalgia del retorno a la política definida entre oposiciones binarias; estas "líneas" pueden alguna vez haber sido simples (¿lo fueron?, se pregunta), pero sin duda ya no lo son. Si no, ¿cómo llegaríamos a entender la crisis general de la política izquierdista excepto como algún tipo de conspiración simple? Esto no significa que haya bandos "correctos" o "incorrectos", no hay ningún trato agresivo, ni decisiones políticas difíciles que tomar. Pero "¿la lección, tan ubicua y enfadosa, de nuestros tiempos no es el hecho de que las oposiciones políticas no estabilizan

el campo político oponente de manera permanente (¿ya no lo hacen?, ¿alguna vez lo hicieron?) ni lo vuelven claramente inteligible?" (ibídem, 2010) Los efectos fronterizos no están "dados" sino que se construyen; por consiguiente, las posiciones políticas no son fijas y no se repiten de una época histórica a otra, ni de un escenario de antagonismo a otro, estando siempre "en su lugar" en una iteración eterna. ¿No es esto el paso de una política de "guerra de maniobras" hacia una política de "guerra de posiciones" que Gramsci trazó hace mucho tiempo? ¿Y no estamos todos, de maneras distintas y a través de espacios conceptuales diferentes (lo "postcolonial" es definitivamente uno de ellos), tratando desesperadamente de entender cómo se puede tomar una decisión ética sobre la política y asumir una posición en un campo político necesariamente abierto y contingente, es decir, entender qué tipo de "política" constituye?

Uno de los valores del término "postcolonial" que destaca Hall, reside en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en ella, al inscribirse indeleblemente en las culturas de los colonizados.

La velocidad del cambio en las relaciones globales, que marca la transición de la época de los imperios a un momento postindependencia o postdescolonización, acude a pensarnos en "la política del trabajo intelectual" que atraviesa el campo artístico y de qué modo los cuerpos colonizados racializados que habitan las "zonas de no ser" fanonianas reclaman su lugar en las presentaciones contra-hegemónicas de las performances.

CUERPOS RACIALIZADOS Y COLONIZADOS. "ZONA DE NO SER" Y "NEO-ORIENTALISMO"

A lo largo de la historia del feminismo, el arte ha sido decisivo para la inscripción de lenguajes poéticos y políticos que desafían los sentidos sedimentados. Utilizado como propaganda política más que como campo de exploración y catalizador de sinergias, "para las feministas, el arte se transformó en la plataforma desde la cual reivindicar una revisión política y personal; el arte era a un tiempo extraordinariamente receptivo y productivo de nuevas ideas políticas" (Reckitt, 2005: 21).

Según señala Helena Reckitt en su libro *Arte y feminismo* (2005), entre finales de los años sesenta y setenta, la responsabilidad de la violencia contra las mujeres giró su forma de abordaje, pasando de la historia androcéntrica al campo de la obra pública y colectiva de las propias mujeres. Las protestas se dirigían a las violencias que representaban el sexismo y racismo en el interior de las galerías de arte del *mainstream* de los países del norte, en las cuales el considerado *arte*

minorizado de las mujeres fue desechado. En ese contexto surgieron distintos movimientos feministas de artistas en Estados Unidos entre los cuales se destacaron: *Women Art Revolution y Guerrilleras Girls*.

La galería cooperativa de artistas feministas de color en Nueva York, llamada A.I.R. —fundada en 1971 por la feminista afroamericana Howardena Pindell— tuvo como finalidad enfrentar el racismo contra las mujeres no blancas. En 1980, Pindell alentó a organizar una importante exposición de la muestra titulada *Dialécticas del aislamiento: una exhibición de artistas del Tercer Mundo de los Estados Unidos*. En la introducción al catálogo de la muestra, la escultora, pintora y videoartista cubana exiliada Ana Mendieta, es un símbolo del escenario de la guerra fría entre Estados Unidos, Rusia y Cuba. La racialización de su cuerpo de color latino, ingresando al mundo de la supremacía cultural blanca fue decisiva en su posicionamiento. Recogió ese malestar con esta expresión: "El movimiento norteamericano es básicamente un movimiento de clase media blanca".

Según Rackitt (2005: 11) desde mediados de los años setenta hasta finales de los ochenta muchas artistas, influidas por el postestructuralismo y el psicoanálisis repudiaron ciertos aspectos del primer arte feminista sobre la celebración de la feminidad innata, el aislamiento a esferas biológicas y culturales, entre otras. En medio del clima conservador de los Estados Unidos y de la era Thatcher en Gran Bretaña, fueron inspiradas por el libro "Nacida de mujer" de la poetisa lesbiana Adrienne Rich (1976) y por la afro-americana Audre Lorde, quien publicó un artículo titulado "Usos de lo erótico" (1978). Las artistas más jóvenes se interesaron por sus predecesoras de los años sesenta y setenta reabriendo el debate sobre el esencialismo, la naturaleza y la represión del cuerpo.

El correlato de este nuevo orden, en el cual el capitalismo surge como la única posibilidad triunfante de existencia, no fue necesariamente el fin de la violencia armada. Surgieron nuevas guerras en la ex Yugoslavia y los Balcanes; otros conflictos como excrecencias del período postcolonial en África; guerras internas o contra los Estados; invasiones militares en nombre de los Derechos Humanos en el marco de los programas de las Naciones Unidas para mantener la paz mundial… (Bidaseca, 2010).

En este contexto, las violaciones a las mujeres se tradujeron en "armas de guerra":

> Hay pruebas de que en los conflictos postcoloniales la agresión sexual sucedió a gran escala. Durante la subdivisión del subcontinente indio entre la India y Paquistán en 1947, se calcula que 100.000 mujeres fueron violadas, raptadas y casadas a la fuerza. […]

> La Relatoría de las Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer informó en 1998 que el matrimonio y la prostitución forzosos, y la esclavitud sexual sobre mujeres en cautiverio para disponibles para brindar servicios sexuales a los soldados, formaban parte de las violaciones a los derechos humanos. Fue en 1992 cuando la violación se reconoció como un arma de guerra. Los tribunales sobre genocidio fueron atendidos por los medios de comunicación de masas a nivel mundial, que se enfocaron en la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, seguida por la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio de 1994 en Rwanda. (UNRISD, 2006: 250)

Si durante las décadas del ochenta y noventa el cuerpo racializado e infectado por el SIDA fue simbolizado por distintas prácticas artísticas en el Norte y el Sur, para mostrar cómo se intersectaban las diferencias raciales y sexuales[3], en las décadas siguientes los cuerpos de las mujeres se convirtieron definitivamente en armas carnales y víctimas de los conflictos internacionales, como centro de los debates sobre republicanismo, laicismo y democracia.

> Fue la imagen del cuerpo de una mujer afgana cubierto por un *burka*, y no la destrucción provocada por 20 años de guerra subsidiada por los EEUU, lo que sirvió de marco para la movilización de la organización *Feminist Majority* contra el régimen talibán. Esto es evidente en los relatos de mujeres afganas que cuentan que sus vidas no mejoraron desde el derrumbe del gobierno talibanés y cómo sus vidas se

3 Las obras de las artistas lesbianas y de artistas de la disidencia sexual convocaron la atención de lxs artistas chilenxs Pedro Lemebel y Francisco Casas en el contexto de la dictadura de Pinochet y la represión brutal sobre los cuerpos disidentes. Desde la intervención basada en la "Cueca sola" de Violeta Parra, la exposición *Lo que el sida se llevó*, fotografiadas las Yeguas por Mario Vivado, se realizaron dos *performances* a base de fuego, la primera realizada en la calle San Camilo fuertemente referente por los prostíbulos y los travestis. Junto a la escritora chilena Diamela Eltit en su performance consistente en lavar las puertas y los suelos de los prostíbulos de la calle en un afán de limpiar los pecados. Mencionamos también a Giuseppe Campuzano, cuya obra "Museo Travesti del Perú" —que registra las imposiciones del colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el Incanato— es señera en el campo del arte que encuentra la inspiración en las teorías descoloniales. Las performances del artista peruano Giuseppe Campuzano son complejas escenas e iteraciones de trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje en el Perú que permiten desplegar el concepto de "nomadismo identitario" (Bidaseca, 2013). La figura del travesti enfrenta uno de los retos más subversivos a los sistemas de categorización unívoca de la identidad heteronormativa. Tal como muestra Campuzano, incrustado en el barroquismo del ornamento, el cuerpo travesti expone una subversión profunda de la imposición colonialista de la modernidad.

> tornaron más inseguras por la inestabilidad socio-política creciente. (Mahmood, 2006: 10)[4]

En 2013, el periódico londinense *New Humanist*, publica una nota firmada por Terry Murray en la cual argumenta: "El velo islámico es una forma de opresión patriarcal sexista, y los partidarios de la igualdad tienen la responsabilidad de decirlo" (traducción propia).

Figura Nº 2
"Why feminists should oppose the burqa"

Fuente: "Why feminists should oppose the burqa" en <https://newhumanist.org.uk/articles/4199/why-feminists-should-oppose-the-burqa>, 26 de junio de 2013.

En el escenario de la post-guerra fría de fin del siglo, dos tesis se tornaron hegemónicas: la que se conoce como el "fin de la historia", sostenida por el influyente politólogo estadounidense de origen japonés, Francis Fukuyama; y la tesis del "choque de civilizaciones" promovida por Samuel Huntington —conocida a partir de un artículo publicado en la revista estadounidense *Foreign Affairs* en 1993 y transformado en libro en 1996 bajo el título *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*—. Si en este libro el autor sostiene que el binarismo de la guerra fría fue sustituido por el "choque de civilizaciones", el inte-

4 Saba Mahmood y Charles Hirschkind, de la Universidad de California en Berkeley, cuestionan los supuestos que guiaron la campaña de la Mayoría Feminista y exploran un prejuicio en contra de la religión y la tradición que nubla la visión occidental sobre el mundo islámico. Véase Mahmood y Hirschkind, 2004: 128-135. Una versión más extensa y anterior de este artículo puede encontrarse en Mahmood y Hirschkind, 2002.

lectual de origen palestino, Edward W. Said, responderá con su obra *Orientalismo* (1973) (Said, 2004), conocida como el acta fundacional de los estudios poscoloniales. En sus palabras: "Las culturas son híbridas y heterogéneas […], las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad" (ibídem: 456).

Se trata de un libro atado a la dinámica tumultuosa de la historia contemporánea.

> Abre con una descripción, que data de 1975, de la guerra civil en Líbano, que terminó en 1990. Llegamos al fracaso en el proceso de paz de Oslo, al estallido de la segunda Intifada, y el terrible sufrimiento de los palestinos de las re-invadidas franjas de Cisjordania y Gaza. La violencia y el horrible derramamiento de sangre continúan en este preciso instante. El fenómeno de los bombazos suicidas ha aparecido con todo el odioso daño que ocasionan, no más apocalíptico y siniestro que los sucesos del 11 de septiembre de 2001 con su secuela en las guerras contra Afganistán e Irak. Mientras escribo estas líneas continúa la ocupación imperial ilegal de Irak a manos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Su estela es en verdad horrible de contemplar. Se dice que todo esto es parte de un supuesto choque de civilizaciones, interminable, implacable, irremediable. Yo, sin embargo, pienso que no es así. (Said citado por Duplá, 2003)

Esta obra tendrá una influencia decisiva en el pensamiento de la reconocida feminista india Chandra Talpade Mohanty (2008) por su libro *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales* de 1984, que sería revisado más tarde y del cual voy a ocuparme en el siguiente apartado.

EL ARTE DE SHIRIN NESHAT. TEXTURAS VISUALES CONTRA LA "MUJER DEL TERCER MUNDO"

En el libro aludido, Mohanty (1984) propone la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los "feminismos del Tercer Mundo" debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Algunos escritos feministas

> colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y, por tanto, producen/representan un compuesto singular, la "mujer del Tercer

> Mundo", una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente. (Mohanty, 2008: 121)

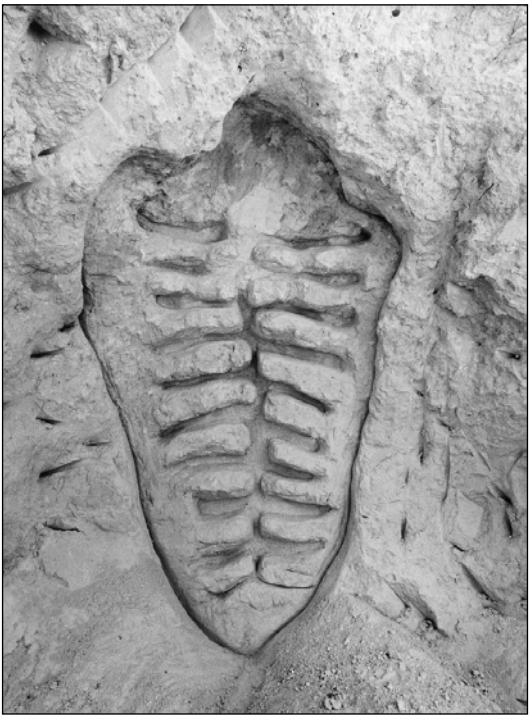
El arte de Shirin Neshat en el escenario post-guerra fría e islamofobia se torna un lugar de conflictos culturales. La artista nacida en Irán, migró a EEUU a estudiar arte con 17 años. Estando fuera de su país se produce la Revolución Islámica. En 1990 vuelve a Irán y fruto de la experimentación de este viaje surge *Women of Allah* (1994), una de sus series fotográficas más emblemáticas en las que muestra a las mujeres vestida con el *chador*.

¿Qué forma toman los fantasmas coloniales en lo que llamaré los "mundo entre" las metrópolis y sus ex colonias? ¿De qué modo la geopolítica imperial y su ideología racista patriarcal produce subjetivaciones? ¿Cómo experimentan estos cuerpos los sueños, las tensiones musculares que narró Frantz Fanon en su obra autobiográfica *Piel negra, máscaras blancas* en su lucha permanente y feroz contra la colonialidad? ¿Cómo surgen las presencias de las artistas del sur para quebrar el relato colonialista?

Si en el escenario de la guerra fría la video artista cubana Ana Mendieta (1948-1985) supo conocer el racismo en los Estados Unidos como exiliada proveniente de un país ocupado por dicha potencia hasta la Revolución de 1959 y su cuerpo fue el lienzo en el cual plasmó esa colonización, podemos relacionar su "rastros corporales" con las escrituras de Nishat.

Figura Nº 3
Rastros corporales: Mendieta

Figura Nº 4
Esculturas rupestres (1981, La Habana)



Como mencioné, su vida es producto simbiótico de las conflictivas relaciones entre ambos países en el escenario de la Guerra Fría[5]. "Era la putica", advirtió en una entrevista que aparece en el Catálogo.

Debió enfrentar su condición racializada de *latina* y consecuentemente luchar para lograr el reconocimiento de su obra en el campo artístico. Fue parte de esa generación contestataria de fines de los años setenta y comienzos de los ochenta. Murió demasiado joven, a los 36 años, de forma trágica, víctima de femicidio, en la ciudad de Manhattan el 8 de septiembre de 1985. Según se recoge en los testimonios de familiares y amigos durante el juicio, las causas de su muerte

5 En el libro *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais. Alianças secretas, mapas imaginados* coordinado por Maria Paula Meneses y Bruno Sena Martins (2014), se cuestiona una lectura superficial de la Guerra Fría: "Para muchos la Guerra Fría fue vista como un sistema de mantenimiento de la paz entre los dos bloques de poder liderado por Estados Unidos y la Unión Soviética. Vista desde esta perspectiva, la historia produce silencios como los que acontecen en el Tercer Mundo". Es decir, según los autores, no solo se invisibiliza a la mayor parte del mundo, sino que se oculta el hecho que el continente africano resultó ser uno de los más devastados a consecuencia de la Guerra Fría.

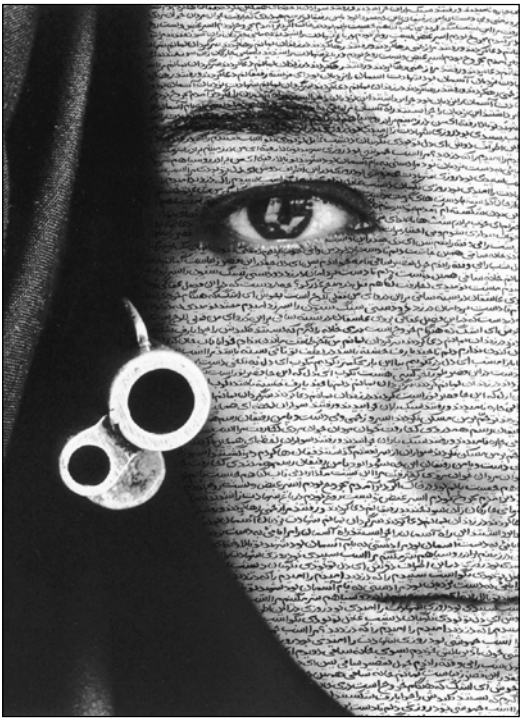
se vinculan con la violencia con que, después de una riña con su pareja, Carl André —figura prominente dentro del movimiento conocido como minimalismo—, la arrojara desde el balcón de un edificio.

La despolitización de su obra en el país del Norte se encuentra vinculada a múltiples y complejos procesos de subalternización. A pesar de que su talento le permitió obtener premios internacionales, era considerada una artista marginal. Dentro del movimiento feminista muchas artistas fueron tildadas de *esencialistas*. Es el caso de Mendieta. Expresión del movimiento antigalería y antiobjeto que se difundían en el mundo del arte, su obra ha sido descalificada por la crítica de arte hegemonizada por la asepsia del arte conceptual (Bidaseca, 2015).

En el escenario de la post-guerra fría de fin del siglo, las dos tesis mencionadas que se conocen como el "fin de la historia" y la tesis del "choque de civilizaciones" son confrontadas por Said, quien promueve la interpretación de que las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes (2004: 456) que postular el "choque" es convocar una realidad adversa y distorsionada.

Figuras Nº 5 y 6

Shirin Neshat, "Women of Allah" (1993-1997)



El arte de Shirin Neshat en el escenario post-guerra fría e islamofobia, es interpretada a la luz de la obra de Mendieta en tanto es el cuerpo el que habla, el cuerpo racializado habitado por múltiples voces femeninas que han sido silenciadas por el régimen colonial patriarcal, capitalista y racista.

Women of Allah (1994), es una de sus series fotográficas más emblemáticas en las que muestra a las mujeres vestida con el chador. La piel que queda descubierta es utilizada por la artista a modo de lienzo donde escribe grafías farsi[6]. La caligrafía adquiere poder semántico y simbólico. Desborda los sentidos sedimentados en los discursos coloniales de fijación (Bhabha, 2000) de las identidades, propios de la política islamofóbica occidental de base culturalista que fuese cuestionada recientemente por el MOMA. Glissant propone el

> derecho a la opacidad como "contra-discurso o contra-poética debe producirse como una presencia *ininteligible* desde adentro de la presencia *visible* del colonizado, que esconde y revela al mismo tiempo un significado oculto". (2002: 47). […] Representa el arte de la fuga de

6 Lengua hablada en Irán y por comunidades persahablantes en Afganistán, Tayikistán, Uzbekistán, Azerbaiyán, Rusia, Irak, Emiratos Árabes y Pakistán. Véase su conferencia en: <https://www.ted.com/talks/shirin_neshat_art_in_exile?language=es>.

una a otra lengua, sin que la primera se anule y la segunda renuncie a manifestarse.

REFLEXIONES FINALES

Los movimientos contemporáneos #NiUnaMenos o #ParoMundialdeMujeres, se cuentan entre las transformaciones más significativas de los últimos años que impactan en el campo artístico. Los feminicidios en Ciudad Juárez, en el Pacífico colombiano, o Guatemala, en territorios donde la colonialidad no ha finalizado; en medio de los genocidios, en Ruanda en 1994, o antes aún, durante la subdivisión entre India y Paquistán en 1947, muestran que los cuerpos de las mujeres son afectados de modo decisivo por las nuevas formas de la expansión capitalista extractivistas en las colonias o ex-colonias. En la era de la necropolítica, los cuerpos de refugiadxs arrojados en océanos, los cuerpos ocupados por el capital, abren interrogantes sobre nuestra humanidad y pos humanidad.

Las posibilidades de circular se han vuelto tan difíciles y complejas tal que no solo atravesamos fronteras sino somos atravesados por ellas. Las geografías se han racializado, los espacios siguen reproduciendo la lógica patriarcal que ordena nuestro mundo. Las artistas visuales se enfrentan a un desafío único de significar lo aparentemente indescifrable. La victimización de las mujeres del "Tercer Mundo" sigue siendo uno de los imperativos más fuertes, solidificado por discursos coloniales que refuerzan los estereotipos raciales y sexistas del pensamiento considerado salvaje.

Arte y feminismo poscolonial y descolonial se esculpen en un arco que reúne las demandas políticas del artivismo, los debates del pensamiento feminista situado en el Sur y las corpo-bio-políticas de lxs artistas.

"Tercer Mundo", "Sur", "Occidente", "Oriente" no son entidades monolíticas. El llamado Tercer Mundo excede a Occidente, es decir, se ubica por dentro y por fuera de él. Me referí al "Sur" no es en sentido geográfico sino geopolítico. El Sur es heterogéneo. Hay múltiples sures (en efecto, hay sures en el norte), con proyectos políticos anti-capitalistas, anti-racistas, anti-sexistas (desde la Conferencia de Bandung, el Movimiento de los No-alineados, el Foro Social Mundial) cuyas luchas contra las opresiones por raza/género/sexualidades/clase promueven formas de expresión artísticas únicas.

Un proyecto feminista artístico descolonial anti-colonial, antipatriarcal y anti-racista enunciado desde el Sur, requiere de una crítica profunda al modo dominante de la política global y a la colonialidad de los cuerpos racializados. En otras palabras, des-aprender la naturalización del privilegio, edificada en los muros de la universali-

dad etnocentrista; como la no-renuncia a la búsqueda de las *huellas* —como lugar de enunciación y lengua propia insurgentes— de intensidad suficiente, para ir al encuentro de las estéticas descoloniales. Cuando en las intersecciones de la raza/género/etnia unas mujeres silencian la política de otras mujeres; las *Siluetas* de Ana Mendieta o las lenguas de las poetas afro e indígenas, o bien las artistas feministas exiliadas por el acuciante orden fundamentalista son convocadas para asaltar el centro.

BIBLIOGRAFÍA

Aseel, S. 2017 "Gender, Art and the Reshaping of the Urban in Amman, Jordan", Conferencia en V Jornadas de Feminismos Poscoloniales (Buenos Aires) 16 de noviembre.

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

Bidaseca, K. 2010 *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Buenos Aires: SB).

Bidaseca, K. 2017 "Dónde está Ana Mendieta? Estéticas feministas afro-descoloniales y políticas eróticas caribeñas y antillanas" en Campoalegre Septien, R. y Bidaseca, K. (coord.) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*" (Buenos Aires: CLACSO). Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171006013311/Mas_alla_del_decenio.pdf>.

Bidaseca, K. 2018 *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Prometeo).

Glissant, É. 1990 *Poétique de la relation* (París: Gallimard).

Glissant, É. 2006 *Tratado del Todo-Mundo* (Barcelona: El Cobre).

Mahmood, S. 2006 "Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algunas reflexôes sobre o revivalismo islâmico no Egipto" en *Revista Etnográfica*, V. X, Nº 1.

Mahmood, S. y Hirschkind, C. 2002 "Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-insurgency" en *Anthropological Quarterly*, V. 75, Nº 2, pp. 339-354.

Mahmood, S. y Hirschkind, C. 2004 "Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia" en Í*conos* (Quito: Flacso-Ecuador) Nº 20, pp. 128-135. Disponible en <http://www.redalyc.org/html/509/50902015>

Meneses, M. P. y Sena Martins, B. 2014 *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais. Alianças secretas, mapas imaginados* (Coimbra: CES/ALMEDINA).

Minh-Ha, T. 1989 *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press).

Mohanty Talpade, C. 2008 (1984) "De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas" en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (Madrid: Cátedra).

Reckitt, H. 2005 *Arte y feminsmo* (Londres/Nueva York: Phaidon Press).

Said, E. 2004 *Orientalismo* (Barcelona: Sudamericana).

Spivak, G. C. 1988 "¿Puede el subalterno hablar?" en *Orbis Tertius*, V. 6, Nº 6. Traducción de J. Amícola.

Spivak, G. C. 1993 *Outside in the Teaching Machine* (Nueva York: Routledge).

Walsh, C.; Restrepo, E. y Vich, V. (comps.) 2010 *Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar).

O RESGATE DA EPISTEMOLOGIA[1]

João Arriscado Nunes

INTRODUÇÃO

Ao longo das últimas três décadas, o projecto da epistemologia tem vindo a ser objecto de crítica e de uma transformação que culminou, recentemente, no aparecimento de propostas de rejeição desse projecto e da reivindicação a ele associada da capacidade de definição dos critérios que permitem estabelecer o que é e não é conhecimento e como este pode ser validado. Essa transformação passou, sucessivamente, pela transferência da soberania epistémica para o "social", pela redescoberta da ontologia e pela atenção à normatividade constitutiva e às implicações políticas do conhecimento.

---

1 A investigação que serviu de base a este artigo foi realizada no quadro do projecto *Biografias de objectos e narrativas de descoberta nas ciências biomédicas*, em curso no Centro de Estudos Sociais e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal). Agradeço aos meus colegas do Núcleo de Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade do CES, aos estudantes do Programa de Doutoramento "Governação, Conhecimento e Inovação" (CES/Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra) e a Peter Taylor por me terem ajudado a clarificar as principais linhas de argumentação aqui apresentadas. Este artigo é parte de um já longo diálogo intelectual com Boaventura de Sousa Santos, a quem devo o encorajamento constante à exploração dos debates epistemológicos e das suas implicações sociais, éticas e políticas.

Para alguns, estaríamos perante uma "crise final" da epistemologia ou, pelo menos, perante a sua "naturalização" ou historicização definitiva, libertando-a da pretensão de se estabelecer como o lugar de determinação do que conta e não conta como conhecimento e da definição dos critérios que permitem distinguir e adjudicar a verdade e o erro. Ao mesmo tempo, contudo, foi ganhando contornos uma constelação de posições críticas da epistemologia que, mais do que promover e celebrar a sua dissolução, viria a reivindicar a necessidade de uma epistemologia radicada nas experiências do Sul global. É na obra recente de Boaventura de Sousa Santos — que nos ofereceu algumas das mais pertinentes e avançadas reflexões críticas sobre a longa crise da epistemologia enquanto projecto normativo associado à ciência moderna —, que vamos encontrar a formulação mais radical e, ao mesmo tempo, mais consistente de um "pensamento alternativo de alternativas" neste domínio. Trata-se de um projecto que, como procuro argumentar mais adiante, vai mais além das críticas da epistemologia que abriram caminho ao actual ambiente intelectual "pós-epistemológico", refundando radicalmente a própria noção de epistemologia no quadro do que o autor designa como "pensamento pós-abissal".

Neste artigo, e num primeiro momento, são discutidos os rumos da crítica da epistemologia enquanto projecto indissociável desse fenómeno histórico que é a ciência moderna e que conduziram, em anos recentes, às posições que postulam o abandono ou reconfiguração da reflexão epistemológica a partir de um debate centrado nas ciências e nas suas práticas. Na segunda parte, proponho algumas pontes possíveis entre essa crítica e a proposta, avançada por Boaventura de Sousa Santos, de uma *epistemologia do Sul*. Essas pontes passam por revisitar uma corrente filosófica que exerceu, umas vezes de forma explícita, outras de maneira menos visível, mas não menos importante, uma influência decisiva nas diferentes correntes críticas da epistemologia. Essa corrente é o pragmatismo. A proposta de Santos configura, explicitamente, um *pragmatismo epistemológico*, que apresenta continuidades, mas também importantes elementos de inovação em relação ao pragmatismo clássico e à sua descendência.

A terceira parte situa essa proposta dentro do projecto de uma crítica mais geral do pensamento associado à modernidade ocidental como *pensamento abissal* — e, em particular, da sua reflexão sobre os limites da crítica interna do projecto da modernidade, incluindo essa sua componente central que é a ciência — e do processo de construção do que o mesmo autor designa como *pensamento alternativo de alternativas*, um pensamento *não abissal* (Santos, 2007b). A proposta de Santos assenta numa afirmação positiva da diversidade dos saberes existentes no mundo. A caracterização dos diferentes saberes e mo-

dos de conhecer e a definição das condições da sua validação passam, nesta concepção, por um caminho que recusa a ambição legislativa da epistemologia e a possibilidade de qualquer forma de soberania epistémica. A dupla referência à epistemologia e ao pragmatismo e a sua associação às experiências dos oprimidos no mundo em que vivem constitui, simultaneamente, uma ponte possível com a crítica da epistemologia enquanto projecto filosófico e uma ruptura com os pressupostos e condições dessa crítica. Torna-se possível, assim, uma dupla operação de "resgate" da epistemologia. Por um lado, esta deixa de estar confinada à reflexão sobre os saberes científicos ou centrada nela — mesmo se essa reflexão passa por uma viragem "naturalista", que a torna indissociável da investigação sobre as práticas, a produção de objectos e de enunciados, a sua circulação e validação, que definem os modos de existência dos saberes científicos. A epistemologia passa a abranger explicitamente todos os saberes — deixando de os tratar apenas através da sua relação com os saberes científicos — e procura estabelecer as condições da sua produção e validação, indissociáveis de uma hierarquização incompatível com qualquer forma de soberania epistémica, mas também com um relativismo que, em nome da afirmação da igual dignidade e valor de todos os saberes, acaba por ignorar as consequências e as implicações desses saberes, os seus efeitos sobre o mundo. A epistemologia do Sul, enquanto projecto, significa, ao mesmo tempo, uma descontinuidade radical com o projecto moderno da epistemologia e uma reconstrução da reflexão sobre os saberes que, como veremos, torna reconhecíveis os limites das críticas da epistemologia tal como elas têm emergido num quadro ainda condicionado pela ciência moderna como referência para a crítica de todos os saberes.

O propósito deste ensaio não é o de propor uma genealogia desse "outro" pragmatismo, mas o de, explorando o pragmatismo como "atractor", contribuir para o programa de pesquisa esboçado por Santos a partir da sua concepção da oposição entre pensamento abissal e pós-abissal, em particular quando sublinha a impossibilidade de reconhecer os limites das críticas à epistemologia no quadro de um pensamento abissal. Mais precisamente, procura-se identificar um possível espaço de diálogo entre epistemologia do Sul e crítica ("naturalista", feminista, pós-colonial, epistemográfica, epistópica ou pragmatista) da epistemologia.

SERÁ A EPISTEMOLOGIA SOLÚVEL — NO SOCIAL, NA ONTOLOGIA, NA ÉTICA, NA POLÍTICA...?

A epistemologia enquanto projecto filosófico é indissociável da emergência e consolidação da ciência moderna. Se a sua pretensão era

constituir-se numa teoria do conhecimento, ela acabaria por se tornar um projecto paradoxal. Por um lado, a epistemologia pretendeu identificar um lugar exterior a todas as formas de conhecimento e de práticas de produção de conhecimento que permitisse avaliá-las de maneira independente através da adjudicação da sua capacidade de estabelecer a distinção entre a verdade e o erro, mas também de definir os critérios de distinção entre enunciados verdadeiros e falsos. Recorrendo a uma analogia com a reflexão filosófica sobre o poder, Joseph Rouse (1996) designou esta posição como "soberania epistémica". Ao mesmo tempo que postulava a soberania epistémica, porém, a epistemologia tomava como modelo uma das formas de conhecimento que se propunha avaliar, a ciência. De teoria do conhecimento, a epistemologia convertia-se, assim, em teoria do conhecimento *científico*. Além disso, e desde muito cedo, a epistemologia, especialmente nas suas versões convencionais, empiristas, positivistas ou realistas, chocou com a constatação perturbadora de que, apesar das suas pretensões normativas, os seus enunciados eram — salvo em situações muito particulares, ligadas às exigências de defesa pública da ciência —, raramente invocados pelos cientistas. Mais: eles pareciam muitas vezes irrelevantes para dar conta das práticas de produção do conhecimento científico. Não será surpreendente, por isso, que se tenha desenvolvido, ao longo, sobretudo, do século XX, uma tradição de reflexão própria e autónoma de cientistas trabalhando em diferentes disciplinas sobre a sua própria prática e sobre as respectivas implicações epistemológicas[2].

Mas foi durante as últimas décadas do século XX que esta epistemologia "imanente" se expandiu, num processo que constituiu o tema principal de *Um Discurso sobre as Ciências*, de Boaventura de Sousa Santos (1987). Esse fenómeno não deixou de ter influência no processo paralelo que veio a ser designado de "naturalização" e historicização da epistemologia. Na sua origem, está a assunção da crítica de que as condições de produção e validação do conhecimento só poderiam ser determinadas de maneira adequada a partir de um conhecimento das próprias práticas de produção e validação de conhecimentos. Esse processo apresentou duas vertentes principais. A primeira consistiu na decomposição da filosofia da ciência e do conhecimento em filosofias especializadas, ligadas a disciplinas ou áreas de conhecimento específicas e elaboradas em relação estreita com as práticas e debates nas disciplinas a que se referiam. Um critério central aqui para avaliar os enunciados filosóficos passou a ser a compatibilidade destes com os enunciados produzidos pelas práticas científicas. Um exemplo es-

2 Veja-se o caso exemplar de Nils Bohr, que designou a sua reflexão como "filosofia-física". Veja-se a discussão em Barad (2007), especialmente o capítulo 3.

pecialmente interessante desta orientação é o da filosofia da biologia (Callebaut, 1993). A segunda vertente levou ao desenvolvimento de orientações sociológicas e históricas no estudo dos temas e conceitos da epistemologia. A "epistemografia", como lhe chamou o historiador Peter Dear (2001), procurava assim examinar, através de estudos ancorados empiricamente, a génese e transformação desses temas e conceitos através da sua realização prática em actividades de produção de conhecimento científico e nos debates e controvérsias através dos quais esse conhecimento era validado[3].

Os estudos sociais da ciência, tanto nas diferentes versões da sociologia do conhecimento científico como no conjunto de correntes que Peter Taylor (2008) designa por "construção heterogénea", produziram, ao longo de quase trinta anos, um impressionante conjunto de trabalhos que forneceram uma importante base empírica e contribuições relevantes para as filosofias "naturalizadas" das ciências. A inflexão da reflexão epistemológica foi acompanhada por uma visibilidade crescente das epistemologias adjectivadas de construcionistas ou construtivistas, correspondendo a uma deslocação da soberania epistémica para o social (definido de maneiras diferentes por correntes diversas). A história das ciências inspirada pela sociologia do conhecimento científico, por sua vez, mostrou a impossibilidade de definição de critérios de avaliação e validação do conhecimento que não estivessem ancorados em situações e contextos históricos particulares. Conceitos como os de verdade e erro, objectividade e subjectividade, observar e experimentar, descrever e explicar, medir e calcular, passaram, assim, a ter significados e utilizações variáveis, conforme os contextos. Uma consequência importante deste tipo de estudos foi a demonstração de que a produção de conhecimento científico envolve um conjunto de actores, de saberes e de contextos distintos, e que a fronteira que separa a ciência dos seus "outros" (senso comum, saberes locais ou práticos, saberes indígenas, crenças, incluindo crenças religiosas, filosofia e humanidades) obriga a um trabalho de demarcação (*boundary work*) permanente e a um esforço de institucionalização das diferenças entre ciência e opinião, ciência e política ou ciência e religião (Gieryn, 1999). A demarcação entre ciência e não-ciência é, assim, um processo marcado pela contingência, e não uma separação estabelecida de uma vez por todas a partir de critérios "soberanos"[4].

---

3 Etnometodólogos como Michael Lynch propuseram a expressão "epistópicos" para designar o estudo das formas de realização prática dos conceitos e categorias da epistemologia (Lynch, 1993, especialmente o capítulo 7).

4 Ao longo do século XX, foram várias as tentativas de problematizar as fronteiras entre a ciência e os seus "outros". Os trabalhos de pragmatistas como John Dewey (1991a), do médico e bacteriologista polaco Ludwik Fleck (1980), pioneiro dos estu-

Neste processo, deve ser realçada a contribuição da crítica feminista, tanto a que surgiu no interior das próprias disciplinas científicas como a que foi desenvolvida no âmbito da filosofia, da história e dos estudos sociais da ciência. Essa crítica permitiu identificar o que ficaria conhecido, num primeiro momento, como as distorções masculinistas tanto da epistemologia como das próprias teorias e conhecimentos substantivos produzidos por diferentes disciplinas. Foi, sobretudo, na biologia e na medicina que essa influência foi mais visível, inicialmente[5]. Mas as contribuições da crítica feminista viriam a ser muito mais amplas, tanto em termos disciplinares (alargando-se à física, à engenharia, à primatologia ou às ciência sociais) como, sobretudo, através de reflexões mais alargadas sobre as condições de produção do conhecimento, propondo conceitos como os de objectividade forte e epistemologia posicionada (Harding, 2004), conhecimento situado (Haraway, 1991), conhecimento social (Longino, 1990) ou a indissociabilidade do conhecimento e da normatividade (Longino, 1990, 2002; Clough, 2003; Barad, 2007).

Uma nova inflexão viria a marcar o debate epistemológico durante os anos noventas, desta vez ligada ao postulado da centralidade das práticas na compreensão da produção de conhecimento. Esta orientação "praxigráfica" (Mol, 2002) deu origem a um impressionante repertório de trabalhos de investigação centrados nas actividades de cientistas, engenheiros, médicos e outros produtores de saberes científicos e técnicos, ampliando e transformando consideravelmente os primeiros passos dados nesse sentido pelos chamados estudos de laboratório das décadas de setentas e de oitentas. A inflexão "praxigráfica" teve duas consequências importantes, que se fizeram sentir tanto nos estudos sociais da ciência como na filosofia da ciência. A primeira tem a ver com o debate em torno da noção de "prática" e, em particular, da sua relação com o problema da normatividade da actividade científica. Na linha da reflexão aberta por Stephen Turner, filósofos e cientistas sociais interrogaram-se sobre a forma como as próprias práticas científicas produziam de maneira "imanente" as normas que permitiam avaliá-las e validá-las. O carácter constitutivamente normativo das práticas científicas seria assim defendido por

---

dos sociais da ciência, ou as já referidas reflexões de Nils Bohr contam-se entre as contribuições mais significativas das primeiras décadas do século para temas que continuam no centro do debate.

5 Veja-se Schiebinger (1999), para uma caracterização e discussão das relações entre o feminismo, as ciências, a epistemologia e os estudos sobre a ciência. Para uma compilação das contribuições mais relevantes até meados da década de noventas, veja-se Keller e Longino, 1996.

filósofos como Joseph Rouse (2002), com a implicação de que toda a actividade científica produz efeitos ou consequências que tornam o/a cientista co-responsável pelas diferenças que essas práticas criam no mundo. Nos estudos sociais da ciência, autores como Annemarie Mol e John Law viriam a cunhar a expressão "política ontológica" para designar essa indissociabilidade das implicações cognitivas, materiais e normativas da actividade científica e, em geral, de todas as formas de produção de conhecimento.

A orientação "praxigráfica" teve duas consequências importantes. A primeira consistiu em trazer para o centro da reflexão sobre o conhecimento, a sua produção e as suas implicações a questão da normatividade — um tema que viria a ser retomado, sob os vocabulários da ética e da política, em muitas das discussões que ocorreram neste campo ao longo da última década[6]. A segunda está relacionada com o "regresso" da ontologia como preocupação central da reflexão sobre a ciência e os saberes. Mais do que as condições de produção e validação do conhecimento, essa reflexão parece orientada, sobretudo, para as suas consequências e implicações, para as diferenças que o conhecimento produz no mundo. Daqui até ao postular do abandono ou, pelo menos, da secundarização da reflexão epistemológica vai um passo, que foi dado, por exemplo, pela filósofa feminista Sharyn Clough (2003). Mais recentemente, autores como Rouse e a física feminista Karen Barad, ainda que perfilhando muitas das críticas avançadas por Clough, têm procurado reconfigurar a relação entre a epistemologia, a ontologia e a ética, relançando o debate sobre a possibilidade de uma "outra" epistemologia. A contribuição de Barad é especialmente interessante pela forma como recupera e amplia o projecto de uma "filosofia-física" de Nils Bohr, no quadro de uma leitura "difractiva" de diferentes contribuições feministas, pós-estruturalistas e dos estudos sobre a ciência[7]. A "ética-onto-epistemo-logia" de Barad constitui, provavelmente, a versão mais radical do que pode descrever-se como a crítica interna do projecto epistemológico (Barad, 2007). O

6 Veja-se, por exemplo, o debate em torno da "viragem normativa", aberto pelas reflexões de Collins e Evans (2002) sobre os saberes periciais e de Lynch e Cole (2005) sobre os dilemas dos especialistas em Estudos sobre a Ciência quando chamados a intervir como peritos.

7 A leitura difractiva, que havia já sido proposta por Donna Haraway (1997), distingue-se da leitura reflexiva por confrontar leituras de posições distintas de modo a produzir diferenças que "contam" — *"differences that matter"* — no duplo sentido de significarem e de transformarem materialmente o mundo. Essa leitura, tal como qualquer processo de produção de conhecimento, é, nesta perspectiva, uma prática semiótica-material. Para uma apresentação e discussão pormenorizada desta orientação, veja-se Barad (2007) e o esclarecedor comentário de Rouse (2004).

naturalismo defendido por Rouse (2002, 2004), por sua vez, baseia-se em dois postulados, que ele considera indispensáveis a qualquer naturalismo filosófico "robusto": a) não devem ser impostas restrições filosóficas arbitrárias à ciência; b) devem ser descartados todos os apelos a explicações por forças sobrenaturais ou "misteriosas". O segundo postulado torna problemática a ampliação de um naturalismo assim concebido a outras práticas de produção de conhecimento para além da ciência. O problema está em determinar o que conta como "sobrenatural" ou "misterioso" num dado modo de conhecimento. Ao pressupor a definição de uma e outra dessas qualificações nos termos definidos pelas ciências, deixaria de ser possível analisar de modo "naturalístico" práticas que invocam explicitamente essas entidades e que as constituem em elementos cruciais às descrições ou explicações do mundo que elas propõem. Deste ponto de vista, as propostas de autores como Bruno Latour (1991, 1996) ou Isabelle Stengers (1997) vão bastante mais longe, ao assumir explicitamente a simetrização das diferentes cosmovisões e modos de conhecimento e ao pressupor a necessidade de interrogar os termos em que eles definem as entidades e processos que existem no mundo[8].

Uma observação atenta destes debates não poderá deixar de notar a contribuição, de outras orientações críticas do projecto da epistemologia e, em particular, das que estão associadas à crítica ao próprio projecto da ciência moderna enquanto projecto eurocêntrico e enquanto parte da dinâmica de colonialidade que marca a relação entre os saberes científicos e outros saberes e modos de conhecimento. Os trabalhos de Sandra Harding são um exemplo de contribuição para o debate "interno" sobre a epistemologia e sobre a ciência moderna apoiada nos estudos pós-coloniais. Mas mesmo neste caso, é notória a dificuldade em sair do quadro eurocêntrico em que o debate se tem desenrolado. Recorde-se, a título de exemplo, que Harding (1998) defende a utilização do termo "ciência" para caracterizar outros modos de conhecimento e valorizá-los perante a desqualificação que deles é promovida pela ciência moderna e eurocêntrica. Ainda que com-

8 Esta orientação "naturalista" tem sido objecto de um outro tipo de crítica, como a de Steve Fuller (2000), que considera que, ao propor uma visão fragmentada da ciência, ela acaba por inviabilizar a possibilidade de construção de formas de responsabilização e governo da ciência que não sejam baseadas na normatividade "imanente" das várias práticas científicas. O projecto de uma epistemologia social, advogado por Fuller, curiosamente, ao pretender combater essa fragmentação, acaba por postular uma outra forma de soberania epistémica, assente no controlo político ou cidadão sobre a ciência. A argumentação de Fuller merece, contudo, ser levada a sério pela forma como confere visibilidade aos problemas associados ao que se tem chamado a governação da ciência.

preensível enquanto parte de uma estratégia de afirmação do valor e da dignidade de outros modos de conhecimento, esta posição pode ter como consequência o reforço da autoridade epistémica da ciência, contribuindo para a sua ampliação, em lugar de problematizar a própria adopção da ciência e do conhecimento científico como padrão para aferir a validade e dignidade de todas as formas de conhecimento. A crítica de Harding mostra, assim, a dificuldade em sair do quadro que o debate epistemológico definiu para a compreensão do que conta como conhecimento. Um balanço desse debate, incluindo as propostas mais radicais de abandono do próprio projecto da epistemologia, torna visíveis os obstáculos a pensar os conhecimentos e a sua produção em termos de uma diversidade que não necessite de um centro, constituído pela ciência.

Será possível, então, desenhar um projecto que recupere as preocupações que estiveram na origem da epistemologia sem que esse projecto acabe por ficar refém da referência central à ciência moderna enquanto padrão a partir do qual são avaliados e validados outros saberes? Antes de passar à discussão dessa possibilidade e do modo como ela toma forma na proposta de uma epistemologia do Sul, é necessária uma breve incursão por uma tradição filosófica que é explicitamente evocada por esta última, e que teve uma influência importante, ainda que nem sempre explicitamente reconhecida, nos debates atrás mencionados. Essa tradição é a do pragmatismo. Na parte seguinte, é discutida a relevância do pragmatismo para a epistemologia e para a sua crítica.

PRAGMATISMO, EPISTEMOLOGIA E PRAGMATISMO EPISTEMOLÓGICO

O pragmatismo enquanto corrente filosófica é frequentemente caracterizado como a única forma original de filosofia produzida nos Estados Unidos, como resultado do encontro das tradições filosóficas europeias com as condições particulares da experiência da edificação da sociedade norte-americana. O pragmatismo foi a corrente dominante na filosofia americana desde a viragem do século XIX para o século XX, até ter sido destronado, na segunda metade deste, pela filosofia analítica. O conhecimento e a ciência constituem, nas histórias do pragmatismo, um tema central. Os pragmatistas clássicos — Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey — dedicaram muitas páginas à discussão das condições de produção e de validação do conhecimento e, em particular, do conhecimento científico. A ideia de comunidade em Peirce toma mesmo como modelo a comunidade dos produtores de conhecimento científico. James tratou de maneira original a questão da diversidade dos modos de conhecer e da sua re-

lação com a experiência, e Dewey foi talvez, de entre os filósofos pragmatistas, o que mais contribuiu para a reflexão sobre as condições sociais daquilo a que chamava *inquiry*, o processo de envolvimento activo com o mundo através da construção de conhecimentos e de experiência resultante de actividades colectivas ou, nas palavras do próprio Dewey, as "maneiras de investigar" que dão forma ao "conjunto de estratégias inteligentes para resolver problemas", sejam estes problemas práticos (associados às múltiplas situações da vida quotidiana, ou teóricos (como os problemas científicos), "de facto" (como descrever uma entidade ou processo) ou "de valor" (o que fazer em determinada situação) (Dewey, 1991a). É em Dewey que encontramos a formulação mais enfática da continuidade entre os diferentes modos de conhecer associados a diferentes formas de experiência colectiva e de vida social.

Conforme os comentadores, é possível ler as contribuições dos pragmatistas para a teoria do conhecimento, seja como uma "anti-epistemologia", que postula a impossibilidade de abordar o conhecimento a não ser através das relações mutuamente constitutivas que mantém com a experiência do mundo e com as condições do envolvimento com este no quadro de comunidades, seja como uma corrente que propõe uma visão original da epistemologia. A primeira interpretação é apoiada nas críticas que Dewey dirigiu à epistemologia em diferentes momentos da sua longa e produtiva carreira, desde a sua diatribe contra "essa variedade bem documentada de tétano intelectual chamada epistemologia" (Dewey, 1977) até à denúncia da "indústria epistemológica", da epistemologia como actividade especulativa e auto-referencial, consistindo na discussão de conceitos sem referência aos processos ocorrendo no mundo e aos sujeitos desses processos (Dewey, 1991b). A segunda interpretação apoia-se no interesse que Dewey nunca deixou de manifestar na elucidação dos processos de produção de conhecimento, da relação entre conhecimento e experiência e de validação do conhecimento e que constituem a matéria central de algumas das suas obras mais importantes, culminando em *Logic: the Theory of Inquiry*, de 1938[9]. Em todo o caso, e a aceitar-se a existência de uma epistemologia pragmatista, esta apresenta características substancialmente diferentes das correntes que dominaram a epistemologia durante grande parte do século XX. De facto, ela levou, em diferentes momentos, a entendimentos opostos do que era o seu projecto. A ideia de que toda a vida social (incluindo a arte, a religião e a política) poderia ser interpretada a partir de um vocabulário "em-

9 Para uma excelente discussão do que pode ser uma epistemologia pragmatista inspirada na obra de Dewey, veja-se Hickman, 2001.

prestado" da ciência e da epistemologia — e apesar de não ser essa a posição, por exemplo, de Dewey —, acabaria, paradoxalmente, por contribuir para que os defensores autoproclamados da ciência e da racionalidade atirassem Dewey para o lado "errado" da linha epistemológica abissal, e para que os críticos das concepções dominantes da epistemologia o acusassem, por vezes, de "cientismo".

Convém recordar brevemente, numa síntese que, inevitavelmente, não faz justiça à riqueza e diversidade interna das posições dos pragmatistas clássicos, os aspectos centrais da filosofia pragmatista, em particular no respeitante ao conhecimento:

- A *máxima pragmática* (Peirce, 1992: 132) postula que um objecto (ou entidade) pode ser definido pelo conjunto dos seus efeitos, ou seja, por tudo aquilo que ele faz, como diria James, implicando que não tem essência, e que a sua definição pode transformar-se à medida que vão sendo conhecidos novos efeitos.
- Para Dewey, se uma coisa é aquilo que ela faz, o conhecimento resulta de um procedimento experimental — a que chamou *inquiry* — baseado no que acontece quando interagimos com objectos e entidades no mundo, "a transformação controlada ou directa de uma situação indeterminada numa outra que é tão determinada nas suas distinções e relações constituintes que converte os elementos da situação original num todo unificado". A *situação definida* que emerge desta actividade é o resultado de uma operação de transformação dos elementos de uma situação aberta a várias interpretações, mas também a vários futuros, criando o que Dewey chama um novo "universo de experiência" (Dewey, 1991a: 108). O processo de produção de conhecimento, segundo Dewey, ocorre através de actividades colectivas de diferentes tipos, que configuram, no seu conjunto, o que ele designa por "maneiras de investigar" ou "conjunto de estratégias inteligentes para resolver problemas" (Dewey, 1991a, 1991b).
- "Pragmático" significa, segundo o mesmo autor, que as consequências "funcionam […] como testes necessários da validade das proposições desde que essas consequências sejam instituídas de maneira operacional e sejam tais que permitam resolver o problema específico que suscitou essas operações" (Dewey, 1991a: 4).
- A noção de *verdade*, nesta perspectiva, é associada ao que Dewey definiu como "*warranted assertibility*", isto é, como

> enunciados ou afirmações justificados e sempre susceptíveis de revisão (Dewey, 1991a, 1991b).

Boaventura de Sousa Santos (1989) refere-se ao pragmatismo como uma das principais inspirações da sua crítica à epistemologia convencional. James, Dewey e Bernstein, em particular, aparecem como referências importantes de uma concepção do conhecimento, da sua produção e validação que, como o mesmo autor virá a reafirmar quase duas décadas depois, privilegia as consequências em lugar das causas. O pragmatismo continuará a ser uma presença importante na obra posterior de Santos, e ele reaparece de forma explícita nas suas abordagens da ciência e dos conhecimentos "outros". Mas a forma que vai assumir a apropriação do pragmatismo nessa obra vai passar por importantes transformações, que o situam num universo categorial distinto do que encontramos em 1989. Ela não pode ser dissociada do encontro com as experiências do Sul, não a partir da imposição de quadros teóricos ou de critérios epistemológicos "importados", mas de um estilo de investigação e de produção comprometida de conhecimento que vai encontrar a sua expressão mais significativa no projecto *A Reinvenção da Emancipação Social*[10]. Todo esse projecto pode ser lido como uma reconstrução radical de um pragmatismo que procura emancipar-se dos últimos resquícios do projecto da epistemologia convencional — nomeadamente da soberania epistémica —, simetrizando os saberes existentes no mundo e, ao mesmo tempo, ancorando a reflexão sobre eles no seu carácter situado e nas condições locais e situadas da validade de cada um deles, aferidas a partir das suas consequências.

A realização desse programa depara-se, contudo, com algumas dificuldades. A avaliação de um dado modo de conhecimento ou de um saber pelas suas consequências implica que existam critérios a partir dos quais essa avaliação possa ser feita. Uma avaliação não é uma mera descrição de consequências. E, se tivermos em conta que o próprio saber sobre os saberes a partir do qual se procura realizar essa avaliação é ele próprio sujeito a condições que têm de ser avaliadas, o imperativo de definir critérios e padrões de avaliação que possam ser objecto de prestação de contas ao grupo ou colectivo envolvido na produção ou uso do conhecimento ou por este afectado torna-se uma condição indispensável para evitar o relativismo. A posição de Santos consiste em tomar como ponto de partida da sua concepção de conhecimento a experiência e o mundo dos oprimidos. Esta posição difere da dos pragmatistas clássicos, na medida em que toma deliberadamente o partido de privilegiar critérios de avaliação dos conhe-

10 Veja-se Santos, 2003-2005.

cimentos assentes na defesa e promoção da vida e da dignidade dos oprimidos. Em Dewey, o autor que, dos pragmatistas clássicos, levou mais longe a reflexão sobre as implicações políticas do pragmatismo, a noção de "comunidade" era utilizada de maneira demasiado vaga para poder considerar de maneira adequada o efeito das desigualdades e das relações de poder. Na perspectiva de Santos, o critério de avaliação de um dado conhecimento depende do modo como ele afecta a condição dos oprimidos. Uma epistemologia pragmática é, pois, indissociável do reconhecimento do carácter constitutivo da normatividade na produção de conhecimento e na sua avaliação. É importante lembrar que alguns autores que, como Santos, podemos situar na "constelação da libertação" (termo inspirado em Adorno e que tomo emprestado a Bernstein, 1991) — como é o caso de Paulo Freire e Enrique Dussel — assumem posições muito próximas, mesmo quando não desenvolvem explicitamente as suas implicações epistemológicas.

É esta preocupação que permite encontrar uma convergência com concepções da crítica epistemológica que procuraram elucidar a dimensão constitutiva da normatividade nas práticas científicas e definir a responsabilidade inalienável dos cientistas ou produtores de conhecimento nos seus efeitos sobre o mundo (o que, como já foi referido, tem sido denominado também política ontológica). A epistemologia do Sul, ao mesmo tempo que explora o legado do pragmatismo, com o qual partilha a ideia da indissociabilidade da produção de conhecimento e da intervenção transformadora no mundo, apresenta, contudo, a diferença em relação a ele de se situar explícita e inequivocamente do lado dos subalternos e dos oprimidos, conferindo às noções de comunidade ou de público um conteúdo mais preciso do que o fizeram pragmatistas como Dewey e acentuando os aspectos conflituais ou agonísticos do envolvimento activo com o mundo, que decorrem de uma diversidade de formas de desigualdade e de opressão e de resistência a elas.

As histórias convencionais, mas também algumas tentativas mais recentes de reconstrução da genealogia do pragmatismo, têm-no caracterizado como, ao mesmo tempo, uma reapropriação de várias tradições da filosofia europeia e a invenção de um pensamento original dirigido às circunstâncias particulares da constituição histórica e da evolução da sociedade norte-americana. Mesmo as interpretações radicais, como a de Cornel West (1989), situam as origens do pragmatismo na experiência dos descendentes dos colonos europeus, ainda que procurem mostrar a importância das contribuições da experiência africana-americana ou da crítica feminista no seu desenvolvimento posterior[11].

---

11 Ao discutir as convergências entre o pragmatismo e a filosofia da libertação latino-americana, Enrique Dussel ainda endossa a ideia de que "*o pragmatismo é a filosofia própria dos Estados Unidos*", e de que os seus "*primeiros antecedentes*" se podem

Uma reinterpretação recente da história do pragmatismo, proposta por Scott Pratt (2002), propõe uma genealogia diferente. Esse "pensamento norte-americano" original seria muito mais do que a fusão da apropriação da tradição filosófica europeia e a interpretação das novas circunstâncias encontradas pelos colonizadores e seus descendentes. A origem do pragmatismo estaria, antes, no modo como, no encontro entre os colonos e os povos nativos da Costa Leste da América do Norte, se foi forjando, contra o que Pratt designa de atitude colonial, uma "lógica do lugar", baseada no reconhecimento da diversidade de comunidades humanas e das suas relações com os espaços em que se inscrevem as suas histórias. Neste processo, um conceito nativo, o de *wunnégin* (um termo narrangasett que pode ser traduzido por "boas-vindas", e com equivalente em outras línguas e culturas nativas da mesma região), cria as condições para um outro modo de relacionamento. Este basear-se-ia ao mesmo tempo, no reconhecimento e respeito pelas diferenças e no envolvimento mútuo entre diferentes comunidades, de modo a criar formas de vida em comum pacíficas e capazes de fazer "crescer" as relações e as capacidades das diferentes comunidades envolvidas. Nesta perspectiva, o conflito e a violência não estão ausentes, mas aparecem sempre como resposta a violações da "lógica do lugar", como as associadas à atitude colonial.

É na história dessa concepção e das práticas a ela associadas, e nas diferentes maneiras como, desde o século XVII, com o pregador dissidente Roger Williams, passando depois, no século XVIII, por figuras como Cadwallader Colden ou Benjamin Franklin e, no século XIX, Lydia Maria Child e Ralph Waldo Emerson, até aos pragmatistas clássicos e a figuras como Jane Addams, W. E. B. Du Bois, Alain Locke e outros, se foram definindo os quatro grandes princípios que caracterizam, segundo Pratt, o pragmatismo, e que enformam a concepção pragmatista do conhecimento e da sua produção: interacção, pluralismo, comunidade e crescimento (*growth*). Cada um destes princípios é entendido de maneira ao mesmo tempo específica e em evolução. O princípio da interacção está na base de toda a concepção pragmatista dos objectos, entidades e processos existentes no mundo, cuja caracterização adequada passa por conhecer as suas relações ou interacções com outros. O envolvimento com o mundo consiste no envolvimento mútuo dessas entidades e processos plurais, sempre no quadro de uma

---

"rastrear" em 1867, nos anos a seguir à Guerra da Secessão e durante o período de reunificação do país e de início do processo de transformação económica e social que conduziria à expansão imperial nos finais desse século (Dussel, 1998: 237). A argumentação de Dussel sobre a convergência das duas correntes filosóficas poderá encontrar argumentos robustos na genealogia alternativa proposta por Pratt, e que é discutida a seguir.

comunidade que permite definir o sentido desse envolvimento. O modo como esse envolvimento é avaliado depende da sua contribuição para o crescimento das comunidades envolvidas e dos membros dessas comunidades, entendendo-se crescimento como a extensão das suas relações, a ampliação das suas capacidades ou o aumento do bem-estar. "Crescer" adquire, neste caso, um sentido próximo do que se atribui ao "crescer" individual dos seres humanos, mas considerando-o sempre numa perspectiva relacional[12]. Apoiado nesta genealogia, Pratt redefine deste modo o processo de emergência do pragmatismo clássico:

> Na última década do século XIX, Dewey, Peirce e James conseguiram combinar a ciência experimental e baseada na comunidade de Franklin[13], o activismo social das pragmatistas feministas e correntes da filosofia europeia numa epistemologia e ontologia que começa na experiência vivida. Num certo sentido, os compromissos da atitude indígena passaram a ser expressos numa outra lógica. Partindo do processo de dúvida e inquirição, nos termos de Peirce, essa lógica convergiu com a concepção, avançada por James, de uma subjectividade localizada socialmente, delimitada por condições materiais, pela fisiologia, por hábitos, e pelas visões dos outros, e depois, com Dewey, com a ampliação da lógica experimental, que se tornaria a lógica do naturalismo cultural. Em cada um destes casos, o desenvolvimento filosófico formal foi delineado sobre uma atitude herdada em parte do pensamento dos nativos [norte-]americanos que emergiu ao longo da fronteira com a América Europeia. Essa atitude indígena esperava já encontrar sentido nas interacções num contexto pluralista, enquadrado em comunidades, e tendo como objectivo o crescimento. (Pratt, 2002: 283)

Esta perspectiva pode ajudar a compreender como e por que é que o pragmatismo aparece, ao mesmo tempo, como uma das formas certamente mais radicais de crítica do pensamento abissal e, em particular, do projecto da epistemologia, e como um recurso para o resgate da

---

12 "Crescimento" significa, pois, para os pragmatistas, algo de radicalmente diferente do que é entendido como tal pela economia.

13 Pratt propõe uma reanálise das concepções e práticas da ciência experimental em Cadwallader Colden e Benjamin Franklin que antecipam preocupações expressas pelos pragmatistas, tais como a ideia de que o conhecimento das coisas e das suas diferenças "consiste nas suas diferentes acções, ou maneira de agir" (Colden, citado por Pratt, 2002: 196). A utilidade da ciência experimental não está nem no conhecimento das causas, nem nas aplicações, mas naquilo que as coisas fazem (ou seja, como elas interagem), e naquilo que se poderá fazer com esse conhecimento, seja para produzir mais conhecimento, seja para o aplicar. Contrariamente a uma interpretação vulgar da concepção pragmatista, não é, pois, pela sua utilidade ou pela sua aplicação que um conhecimento é avaliado, mas por aquilo que com ele se fará no futuro.

epistemologia, para a sua reconstrução radical como epistemologia do Sul e como parte da emergência de um pensamento pós-abissal[14].

O RESGATE DA EPISTEMOLOGIA

Num artigo que culmina uma longa reflexão crítica prolongada por um trabalho de identificação e reconhecimento da diversidade de formas de conhecer que coexistem e/ou se confrontam no mundo, Boaventura de Sousa Santos fundamenta o ambicioso projecto de uma epistemologia alternativa, uma epistemologia do Sul, na construção mais ampla de uma caracterização do pensamento ocidental ou do Norte como *pensamento abissal*. Para quem tiver acompanhado de perto os debates epistemológicos que foram tratados na primeira parte deste artigo, esta proposta poderá suscitar alguma perplexidade. Se a epistemologia é um projecto filosófico indissociável da ciência moderna e que teve sempre no seu centro a justificação e legitimação da autoridade epistémica desta, será possível conceber uma epistemologia que não se organize em torno da ciência enquanto padrão de todo o conhecimento?

Não sendo possível, no quadro deste artigo, reconstruir a genealogia da proposta de Santos — o que terá de ser deixado para outra ocasião —, é importante começar por uma breve e, necessariamente, simplificada caracterização do modo como se fez a passagem da crítica da epistemologia, uma preocupação que tem percorrido a obra de Santos ao longo dos últimos 30 anos, ao desafio de uma epistemologia do Sul que, em trabalhos mais recentes, veio ancorar-se na oposição entre pensamento abissal e pensamento pós-abissal. Nesta perspectiva, a ciência e a epistemologia não desaparecem no quadro de um pensamento pós-abissal, mas passam a existir numa configuração distinta de saberes, que Santos designa por ecologia de saberes.

As contribuições de Santos para o debate epistemológico no Norte (Santos, 1987, 1989, 2000, 2003, 2007a, 2007b; Nunes, 2003, 2007) caracterizam-se pela identificação de um conjunto de processos e de manifestações de crise que são interpretados no quadro de uma crise mais geral do projecto da modernidade. O adjectivo "pós-moderno"

14 O pragmatismo clássico veio a dar origem, ao longo do século XX, a diferentes correntes, com orientações por vezes muito distintas. O neopragmatismo de Richard Rorty terá sido, porventura, a corrente com mais visibilidade. A vitalidade do pragmatismo, contudo, e em particular a sua capacidade de transformação através do diálogo e articulação com outras correntes filosóficas e científicas e com diferentes movimentos sociais poderá ser apreciada de maneira mais adequada através das contribuições incluídas em obras colectivas, como Hollinger e Depew (1995), Hickman (1998), Dickstein (1998), Haskins e Seiple (1999), Seigfried (2002), Shusterman (2004), Karsenti e Quéré (2004) e Debaise (2007). Veja-se também o importante ensaio de West (1989) e a sua proposta de um "pragmatismo profético".

foi, assim, utilizado, em diferentes momentos, como uma forma estenográfica de caracterizar um processo de transformação que questionava o próprio projecto da ciência moderna e a sua viabilidade. Nessas contribuições, a reflexão centrava-se nas dinâmicas internas das ciências e no que o autor viria a descrever como as manifestações do seu pluralismo interno. A crise das epistemologias convencionais era abordada a partir de uma reflexão epistemológica que continuava a ter como seu centro principal as ciências, mas com uma diferença: procurava explorar as formas de relacionamento das ciências com outros saberes e experiências.

A passagem desta reflexão a um outro enquadramento tornou-se possível a partir do envolvimento com as experiências do Sul e com as interrogações por estas suscitadas sobre a relevância dos saberes do Norte para abordar um mundo que é mais do que o mundo ocidental e uma compreensão do mundo que não se esgota, como tem afirmado Santos, na compreensão ocidental do mundo. Essa passagem tem sido descrita de vários modos por Santos, mas encontra-se bem resumida no título de um dos seus trabalhos: "Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro" (Santos, 2006). Mais recentemente, é na oposição entre o pensamento abissal associado à modernidade e um pensamento pós-abissal associado a uma ecologia de saberes que a dimensão epistemológica desse trabalho de construção de um "pensamento alternativo de alternativas" leva à formulação do primeiro esboço do que poderá ser um programa de investigação sistemático sobre as questões epistemológicas suscitadas pelo período de transição em que vivemos (Santos, 2007b). Uma parte crucial desse programa será, precisamente, a interrogação e redefinição dos critérios e procedimentos que permitem estabelecer o que conta como conhecimento ou como saber. Santos formula, nesse sentido, três grandes conjuntos de interrogações, que vale a pena recordar:

a. Qual a perspectiva a partir da qual poderemos identificar diferentes conhecimentos? Como podemos distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico? Como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? Como se distingue o conhecimento não-ocidental do conhecimento ocidental? Se existem vários conhecimentos ocidentais e vários conhecimentos não-ocidentais, como distingui-los entre si? Qual a configuração dos conhecimentos híbridos que agregam componentes ocidentais e não-ocidentais?
b. Que tipos de relacionamento são possíveis entre os diferentes conhecimentos? Como distinguir incomensurabilidade, contradição, incompatibilidade e complementaridade? Donde provém a vontade de traduzir? Quem são os tradutores? Como escolher os parceiros e tópicos de tradução? Como formar decisões partilhadas e distingui-

-las das impostas? Como assegurar que a tradução intercultural não se transforma numa versão renovada do pensamento abissal, numa versão "suavizada" de imperialismo e colonialismo?

c. Como podemos traduzir esta perspectiva em práticas de conhecimento? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema ou, mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo? (Santos, 2007b: 33)

O caminho apontado por estes conjuntos de interrogações parte de dois postulados que, à primeira vista e segundo os critérios defendidos pelas correntes dominantes da epistemologia moderna, seriam incompatíveis. O primeiro é o do reconhecimento da dignidade e da validade de todos os saberes. O segundo é o da recusa do relativismo, ou seja, da ideia de que todos os saberes se equivalem. A posição de Boaventura de Sousa Santos é a de considerar que a aceitação do primeiro postulado implica, de facto, a aceitação do segundo. Reconhecer a validade e dignidade de todos os saberes implica que nenhum saber poderá ser desqualificado antes de ter sido posta à prova a sua pertinência e validade em condições situadas. Inversamente, a nenhuma forma de saber ou de conhecimento deve ser outorgado o privilégio de ser considerada como mais adequada ou válida do que outras sem a submeter a essas condições situadas e sem a avaliar pelas suas consequências ou efeitos. Nenhum saber poderá, assim, ser elevado à condição de padrão a partir do qual será aferida a validade dos outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e as suas consequências. As operações de validação dos saberes decorrem, pois, da consideração situada da relação entre estes, configurando uma *ecologia de saberes*. Dado que a "ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstracto, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real", Santos vai caracterizar a sua posição como um *pragmatismo epistemológico*, "justificado [acima de tudo] pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências" que, "no mundo em que vivem, […] vêm sempre primeiro que as causas" (Santos, 2007b: 28)[15].

15 Noutro lugar, no mesmo artigo, Santos sugere a necessidade, no período de transição em que nos encontramos, de uma "epistemologia negativa ou residual" ou como "epistemologia da impossibilidade de uma epistemologia geral" (Santos, 2007b: 24). A epistemologia do Sul enquanto pragmatismo epistemológico será, assim, a forma que assume essa epistemologia de transição.

O projecto de uma epistemologia do Sul é indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos actores históricos no Sul global, sujeitos colectivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, vítimas de epistemicídios tantas vezes perpetrados em nome da Razão, das Luzes e do Progresso. Nesta perspectiva, o que conta como conhecimento é muito mais do que a epistemologia convencional — e a sua crítica, mesmo a "naturalista" — admite. O reconhecimento da diversidade das formas de conhecer — uma diversidade cujos limites são impossíveis de estabelecer previamente ao envolvimento activo com essas formas — obriga a redefinir as condições de emergência, de desenvolvimento e de validade de cada uma dessas formas, incluindo a ciência moderna, que passa assim a ser objecto de uma avaliação situada que obriga à "simetrização" radical de todos os saberes. Os critérios que permitem determinar a validade desses diferentes saberes deixam de se referir a uma padrão único — o do conhecimento científico — e passam a ser indissociáveis da avaliação das consequências desses diferentes saberes na sua relação com as situações em que são produzidos, apropriados ou mobilizados. A diferença que esta posição apresenta em relação às epistemologias "naturalistas" está na ampliação e transformação da ideia de que, se só podemos compreender e avaliar os saberes quando os abordamos como práticas, não se compreende por que certas práticas poderão ser excluídas dessa compreensão e avaliação por postularem o recurso a explicações ou interpretações que invocam entidades ou processos que uma forma particular de saber — a ciência moderna — rejeita ou caracteriza como inexistentes. É o caso, por exemplo, da referência a entidades sobrenaturais ou a forças que não podem ser descritas ou explicadas no quadro da cosmologia racionalista que enquadra a ciência moderna, mas são cruciais para as explicações do mundo, das coisas e dos seres que foram elaboradas no quadro de outras cosmologias e formas de envolvimento activo com o mundo. Se a demonstração da verdade de um enunciado ou da eficácia de uma acção está nas suas consequências, não fará sentido postular a exclusão *ex ante* de certas formas de descrição ou de explicação como falsas ou irracionais.

A emergência do próprio projecto de uma epistemologia do Sul deve ser compreendida como parte de uma história, de um percurso que parte do envolvimento crítico com as epistemologias dominantes associadas às ciências modernas, com as suas tensões, dinâmicas de debate e propostas de inovação, convergindo com o que Santos designou de crítica interna da ciência. Num segundo momento, a crítica

das ciências passou a outro patamar, o da crítica a partir de saberes, conhecimentos e práticas que a epistemologia dominante caracteriza como não-científicos ou aos quais, sumariamente, nega qualquer valor cognitivo. Neste segundo momento, é a própria concepção da epistemologia como discurso normativo sobre as ciências, como lugar de elaboração de uma soberania epistémica que permite distribuir a qualidade do que é e não é conhecimento que é posta em causa. A consequência deste passo é, aparentemente, paradoxal. Se a epistemologia é um projecto hegemónico, de imposição de uma soberania epistémica, indissociável da ciência moderna, como entender um projecto alternativo que retoma a própria ideia de epistemologia para caracterizar de maneira positiva a diversidade das formas de conhecimento existentes no mundo e as condições da sua validade? Num texto recente, Santos aponta duas chaves que permitem responder a este aparente paradoxo. O primeiro é a caracterização da epistemologia do Sul como uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral. Esta concepção é incomensurável com a de uma epistemologia que define a soberania epistémica, que atribui a uma forma de conhecimento o poder de definir a existência e a validade de todos os outros modos de conhecimento. O segundo é a formulação de um programa de investigação que implica reexaminar a epistemologia dominante a partir dos olhares novos ancorados nas experiências históricas e emergentes do Sul. Estes podem ser os pontos de partida para, seguindo uma via aberta pelo próprio Boaventura de Sousa Santos em trabalhos anteriores, procurar um envolvimento activo e crítico com as versões da epistemologia do Norte que mais avançaram na crítica à epistemologia dominante, e que melhor poderão protagonizar um diálogo que tenha como horizonte a descolonização da reflexão epistemológica. As condições de viabilidade desse diálogo, contudo, estão ainda longe de ser realizadas. O que separa a crítica epistemológica produzida no Norte da epistemologia do Sul radica numa oposição mais ampla entre um *pensamento abissal*, associado ao projecto da modernidade, e uma diversidade de formas de pensamento que apontam para a emergência de um pensamento pós-abissal.

No que se refere à epistemologia, o pensamento abissal funda-se no que Santos designa de *linha abissal epistemológica*. A linha abissal epistemológica apresenta uma vertente interna e uma vertente externa. A primeira coloca todos os saberes e enunciados com pretensão a enunciados de conhecimento que não sejam reconhecidos pelas formas vigentes de exercício da soberania epistémica — sumariamente "arrumados" do lado da não-ciência — como vectores de erro ou de ignorância, como crenças ou formas de superstição. A segunda vertente amplia essa desqualificação, seja através da apropriação de alguns

desses saberes, mas condicionando a respectiva validação ao tribunal da soberania epistémica ou às soberanias particulares de diferentes domínios do saber certificado — veja-se, por exemplo, a transformação dos saberes locais sobre a biodiversidade em "etno-ciências" —, seja eliminando-as ou àqueles(as) que são os sujeitos desses saberes, através de diferentes formas de epistemicídio — desde a evangelização e a escolarização ao genocídio ou à devastação ambiental. A transformação do saber e do conhecimento em algo que pode ser objecto de apropriação privada, separado dos que o produzem, transportado, comprado e vendido, sujeito a formas de direito de propriedade estranhas ao contexto em que esse saber ou conhecimento foi produzido e apropriado colectivamente corresponde, de facto, a uma operação de eliminação obscurantista de saberes e de experiências, em nome da sua racionalização e da sua subordinação aos cânones epistemológicos associados à ciência moderna. Esse resultado pode ser obtido, assim, através de dois caminhos: o da destruição física, material, cultural e humana, e o da incorporação, cooptação ou assimilação (Santos, 2007b: 9).

Perante este panorama, até que ponto e como será possível alimentar a esperança de um diálogo construtivo entre as formas de crítica epistemológica "imanente" que têm marcado o debate no Norte e a epistemologia do Sul em construção?

Se as críticas "naturalistas" e feministas e as orientações mais recentes dos estudos sociais da ciência têm procurado elucidar a relação constitutiva entre o epistemológico, o ontológico e o ético-normativo que caracteriza os saberes científico-técnicos modernos, é pouco clara a sua posição em relação aos "outros" saberes, não-científicos, e às condições da sua validação. É certo que o que a crítica feminista tem designado de epistemologias "posicionadas" ou situadas tem em atenção as diferentes configurações de saberes que são accionadas por actores específicos, incorporando histórias ou experiências colectivas, em circunstâncias ou situações particulares. Mas a validação desses outros saberes, como é sugerido pelos trabalhos de Harding, parece passar pela sua inclusão num repertório alargado de "ciências" ou de saberes científicos, como se fosse necessário esse reconhecimento nos termos dos modos hegemónicos de conhecimento para que o diálogo entre os saberes se torne, senão possível, pelo menos produtivo. Seria legítimo perguntar se, perante estas posições, o mesmo não poderia dizer-se do recurso ao termo "epistemologia" para falar das condições de produção, apropriação e validação das diferentes formas de saber. O problema só se coloca quando se pensa o uso de expressões como "ciência" ou "epistemologia" (ou "filosofia", ou "literatura", ou "economia", ou "política", ou "religião"…) no modo de pensar "categorial"

próprio do pensamento abissal[16]. Ao passarem do pensamento abissal para uma constelação de pensamento pós-abissal, os termos são reapropriados no quadro de configurações de sentido e de contextos de práticas distintos. Não sendo possível, pelo menos na actual fase de transição, a eliminação pura e simples dos velhos termos e a sua substituição por termos radicalmente novos, toda a inovação conceptual ou categorial passará, necessariamente, por esse processo de reapropriação-transformação. Mas torna-se tanto mais importante, por isso, examinar de perto quais as transformações por que passam esses termos nesse processo, e o que eles passam a significar nas novas condições do seu uso. Uma das implicações dessa reapropriação do conceito de epistemologia é a sua vinculação, ancoragem ou enraizamento em experiências históricas que situam os seus protagonistas e que permitem vincular esse projecto a uma mais ampla "constelação da libertação". A epistemologia do Sul aparece como uma refundação radical da relação entre o epistemológico, o ontológico e o ético-político a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas em práticas, experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser "traduzido" ou apropriado em novas circunstâncias, sem a pretensão de se constituir em saber universal. Se todos os saberes são reconhecidos, a validade de cada um deles depende do modo como está vinculado às condições situadas e pragmáticas da sua produção e apropriação. As hierarquias dos saberes não podem ser definidas a partir da soberania epistémica de um modo de saber ou de uma instância "externa" aos saberes, mas de forma pragmática, isto é, indissociável das práticas situadas de produção dos saberes. É este tipo de relação que define o que Santos designa de ecologia de saberes:

> A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstracto, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real, e deixa de conceber a ciência como a referência ou ponto de passagem obrigatório para o reconhecimento de todos os saberes e conhecimentos. Deste modo, é a própria concepção do que é a epistemologia que é radicalmente transformada. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. No mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas. (Santos, 2007b: 28)

Se o que caracteriza a epistemologia do Sul é um pragmatismo epistemológico que privilegia as consequências em relação às causas, não

16 A expressão "pensar categorial" é tomada de empréstimo a Hugo Zemelman.

será aqui que poderemos encontrar um ponto de convergência com as preocupações epistemo-onto-éticas das críticas "naturalistas" e feministas à epistemologia? A influência — nem sempre reconhecida, mas nem por isso menos presente — do pragmatismo filosófico nessas críticas permite, pelo menos, fixar o ponto de partida possível de um exercício de tradução que poderá ajudar a identificar as preocupações comuns, mas também as concepções divergentes que movem os dois campos em diálogo.

CONCLUSÃO

Regressemos, para concluir, à proposta, mencionada mais acima, através da qual Boaventura de Sousa Santos procura dar corpo à tarefa de "construção epistemológica de uma ecologia de saberes" (Santos, 2007b: 33). O autor identifica "três conjuntos principais de questões, relacionados com a identificação de saberes, com os procedimentos que permitem relacioná-los entre si e com a natureza e avaliação das intervenções no mundo real que possibilitam" (ibid.). Em relação ao primeiro conjunto, afirma-se que as questões suscitadas "têm sido ignoradas pelas epistemologias do Norte global" (ibid.). De facto, a afirmação é verdadeira, também, para os outros dois conjuntos. Enquanto projecto filosófico, a epistemologia do Norte, como foi recordado anteriormente, teve sempre como objectivo a identificação de uma forma particular de conhecimento, o conhecimento científico, e dos critérios que permitem demarcar a ciência de outros modos de conhecimento. De facto, é a própria atribuição da qualidade de "conhecimento" a um modo de envolvimento ou de relação com o mundo que constitui o objectivo último da epistemologia. Daí que as interrogações de que fala Santos sejam relevantes para a epistemologia apenas enquanto permitem realizar o trabalho de demarcação que atribui à ciência um privilégio epistemológico que a define como o modo de produzir conhecimento verdadeiro sobre o mundo — e, consequentemente, o interesse por outros modos de conhecer apenas enquanto "outros" da ciência, incapazes de estabelecer a distinção entre a verdade e o erro. Um programa como este não é capaz de reconhecer outros modos de conhecer, a não ser para submetê-los a uma forma de soberania epistémica que toma a ciência como modelo de toda a maneira verdadeira de conhecer.

Esta observação sugere a necessidade de um novo uso da palavra "epistemologia", que passaria a designar, não um programa filosófico alternativo, mas o que Santos designa por programa alternativo de alternativas, opondo a todas as formas de soberania epistémica a noção de ecologia de saberes. Deparamos, aqui, com um exemplo do conhecido problema de ter de usar de modo subversivo as ferramentas conceptuais

e teóricas do pensamento do Norte ou, como diz Santos (2007b: 33), de "como combater as linhas abissais usando instrumentos conceptuais e políticos que as não reproduzam". A resposta terá de ser pragmática: ao usar a expressão "epistemologia do Sul", estamos a utilizá-la num quadro que não é o quadro familiar em que se entende o que é a epistemologia, mas que é adequado a interrogações novas que não é possível formular a partir do que Santos designa por pensamento abissal.

A vinculação (explícita) da proposta de uma epistemologia do Sul e do seu corolário, a concepção do universo dos saberes como uma ecologia, a uma concepção *pragmática* dos saberes, das formas da sua produção, validação, circulação, apropriação, partilha e avaliação, permite, ao mesmo tempo, assinalar a relevância de um pensamento alternativo de alternativas epistemológicas e encontrar as convergências que tornem viável e produtivo o diálogo com as formas mais recentes e mais inovadoras de crítica epistemológica que têm aparecido em ligação com os estudos sociais da ciência, os estudos feministas e pós-coloniais e a filosofia "naturalista" das ciências.

O pragmatismo advogado por Santos, porém, apesar das suas "parecenças de família" com a corrente filosófica do mesmo nome, emerge de uma reconstrução radical que resulta do encontro entre as experiências de populações, grupos e colectivos subalternos, especialmente no Sul global, e o "fazer trabalhar" as propostas de filósofos pragmatistas como William James e John Dewey para a crítica das epistemologias convencionais. É na referência explícita ao mundo e às experiências dos oprimidos como lugar de partida e de chegada de uma outra concepção do que conta como conhecimento ou como saber que a epistemologia do Sul confronta o pragmatismo com os seus limites. Esses limites são os limites da crítica da epistemologia no quadro do pensamento abissal.

BIBLIOGRAFIA

Barad, K. 2007 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham, NC: Duke University Press).

Bernstein, R. J. 1991 *The New Constellation* (Cambridge: Polity Press).

Callebaut, W. 1993 *Taking the Naturalistic Turn: How Real Philosophy of Science is Done* (Chicago: University of Chicago Press).

Clough, S. 2003 *Beyond Epistemology: A Pragmatist Approach to Feminist Science Studies* (Lanham: Rowman and Littlefield).

Collins, H. M. e Evans, R. 2002 "The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience" in *Social Studies of Science*, Nº 32(2), pp. 235-296.

Dear, P. 2001 "Science Studies as Epistemography" in Labinger, J. A. e Collins, H. (orgs.) *The One Culture? A Conversation about Science* (Chicago: University of Chicago Press) pp. 128-141.

Debaise, D. (org.) 2007 *Vie et Expérimentation. Peirce, James, Dewey* (Paris: Vrin).

Dewey, J. 1977 (1908) "Does Reality Possess Practical Character?" in *The Middle Works* (Carbondale: Southern Illinois University Press) V. 4, pp. 125-142.

Dewey, J. 1991a (1938) *Logic: The Theory of Inquiry, The Later Works* (Carbondale: Southern Illinois University Press) V. 12.

Dewey, J. 1991b (1941) "Propositions, Warranted Assertibility, and Truth" in *The Later Works* (Carbondale: Southern Illinois University Press) V. 14, pp. 168-188.

Dickstein, M. (org.) 1998 *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law and Culture* (Durham, NC: Duke University Press).

Fleck, L. 1980 (1935) *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

Gieryn, T. F. 1999 *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line* (Chicago: University of Chicago Press).

Haraway, D. J. 1991 *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (Londres: Free Association Books).

Haraway, D. J. 1997 *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience* (Nova Iorque: Routledge).

Harding, S. (org.) 2004 *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (Nova Iorque: Routledge).

Harding, S. 1998 *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies* (Bloomington: Indiana University Press).

Haskins, C. e Seiple, D. I. 1999 *Dewey Reconfigured: Essays on Deweyan Pragmatism* (Albany: State University of New York Press).

Hickman, L. A. 1998 *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation* (Bloomington: Indiana University Press).

Hickman, L. A. 2001 *Philosophical Tools for Technological Culture: Putting Pragmatism to Work* (Bloomington: Indian University Press).

Hollinger, R. e Depew, D. 1995 *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism* (Westport: Praeger).

Karsenti, B. e Quéré, L. (orgs.) 2004 *La Croyance et l'Enquête. Aux sources du pragmatisme* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales).

Keller, E. F. e Longino, H. (orgs.) 1996 *Feminism and Science* (Oxford: Oxford University Press).

Latour, B. 1991 *Nous n'Avons Jamais Été Modernes* (Paris: La Découverte).

Latour, B. 1996 *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Fétiches* (Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond).

Longino, H. 1990 *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton: Princeton University Press).

Longino, H. 2002 *The Fate of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press).

Lynch, M. 1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

Lynch, M. e Cole, S. 2005 "Science and Technology Studies on Trial: Dilemmas of Expertise" in *Social Studies of Science*, Nº 35(2), pp. 269-311.

Mol, A. 2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham, NC: Duke University Press).

Peirce, C. S. 1992 *The Essential Peirce* (Bloomington: Indiana University Press).

Pratt, S. L. 2002 *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press).

Rouse, J. 1996 "Beyond Epistemic Sovereignty" in Galison, P. e Stump, D. J. (orgs.) *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (Stanford: Stanford University Press) pp. 398-416.

Rouse, J. 2002 *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism* (Chicago: University of Chicago Press).

Rouse, J. 2004 "Barad's Feminist Naturalism" in *Hypathia*, Nº 19(1), pp. 142-161.

Santos, B. de Sousa (org.) 2003 *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: "Um Discurso sobre as Ciências" Revisitado* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa (org.) 2003-2005 *A Reinvenção da Emancipação Social: para Novos Manifestos* (Porto: Afrontamento) 5 volumes.

Santos, B. de Sousa (org.) 2007a *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life* (Lanham: Lexington Books).

Santos, B. de Sousa 1987 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa 1989 *Introdução a uma Ciência Pós-moderna* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa 2000 *Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa 2007b "Para além do Pensamento Abissal: das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 78, pp. 3-46.

Schiebinger, L. 1999 *Has Feminism Changed Science?* (Cambridge. MA: Harvard University Press).

Seigfried, C. H. (org.) 2002 *Feminist Interpretations of John Dewey* (University Park: Pennsylvania State University Press).

Shusterman, R. (org.) 2004 *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy* (Malden: Blackwell).

Stengers, I. 1996 *Cosmopolitiques. Tome 1: La Guerre des Sciences* (Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond).

Taylor, P. J. 2008 "Agency, Structuredness, and the Production of Knowledge within Intersecting Processes", inédito.

West, C. 1989 *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism* (Madison: University of Wisconsin Press).

ANTROPOLOGIA COMPROMETIDA, ANTROPOLOGIAS DE ORIENTAÇÃO PÚBLICA E DESCOLONIALIDADE

DESAFIOS ETNOGRÁFICOS E DESCOLONIZAÇÃO DAS METODOLOGIAS[1]

Juan Carlos Gimeno Martín
Ángeles Castaño Madroñal

COMPROMISSO DA ANTROPOLOGIA E ORIENTAÇÃO PÚBLICA DO SEU CONHECIMENTO

A antropologia, enquanto disciplina que se institucionalizou no último terço do século XIX, enfrenta desafios importantes num mundo globalizado, que obriga a rever a compreensão tanto do particular e do universal como das suas relações. Consideramos que é possível manter como parte de um consenso na nossa disciplina que defendemos cientificamente o facto central de que nós os humanos somos uma espécie, mas que apenas somos e podemos ser humanos não de uma forma abstrata e general, mas, sim, de forma relacional, enquanto membros de comunidades ou povos específicos. Além disso, em antropologia, defendemos que as culturas não constituem algo

1 Este artigo surge a partir das reflexões propiciadas a partir da comunicação apresentada pelos autores ao XIII Congresso de Antropologia da Federação de Associações do Estado Espanhol (FAAEE), em setembro de 2014, como provocação para uma ampla discussão sobre a antropologia e a descolonialidade. Esta é uma versão ampliada e reformulado dessa proposta. O artigo foi publicado originalmente em Castaño, A.; Solazzi, J. L. e Gimeno, J. C. (eds.) 2016 "Descolonizar as Ciências Humanas: Campos de pesquisa, desafios analíticos e resistências — Parte 2", dossiê na revista *OPSIS, Catalão-GO*, V. 16, Nº 2, julho/dezembro, pp. 262-279.

predefinido, mas, sim, algo que se "faz" ao agirmos como humanos, e também defendemos o direito de cada um e de todos nós, que procedemos de uma variedade de culturas particulares, a tornarmo-nos humanos de acordo com a ação específica das nossas próprias culturas e não em termos abstratos. Claro que ao longo do tempo ocorreram vários processos que levaram à homogeneização e padronização, mas sempre com alcance limitado. Enquanto humanos, continuamos a ser o que sempre fomos; somos humanos à nossa maneira. Esta concepção científica da cultura defende que a humanidade é, e sempre será, diferente. Se levarmos a sério esta declaração sobre a diversidade cultural humana, temos de enfrentar as suas consequências na nossa forma de entender os direitos humanos, ou seja, o mais universal que hoje temos à mão. Como afirma Terence Turner: se, em antropologia, "os direitos humanos estão definidos como direitos para *chegar a ser humanos*, estes devem consistir, no mínimo, na proteção desta capacidade humana essencial para a produção, objetivação, realização e transformação de si mesmos e das suas relações sociais" (Turner, 2010: 59, negrito acrescentado). Essa capacidade só se adquire em determinados lugares e em condições históricas particulares. Se aceitarmos estes argumentos da antropologia, que articulam o universal (direitos) com o particular das culturas em que nascemos e nos socializamos, deveríamos comprometer-nos a criar e manter as condições que protejam a sua capacidade para a produção e transformação de si mesmas, dos diferentes coletivos humanos, que, na sua diversidade, constituem a humanidade, especialmente nos casos de povos cujos direitos estão ameaçados.

Uma vez mais, se levássemos a sério as consequências destes argumentos, o futuro da antropologia não teria que ver apenas, ou tanto, com o sucesso das elaborações teóricas e metodológicas que se pressupõem numa disciplina, mas também com as estratégias para manter a variedade e riqueza da diversidade cultural que temos considerado como algo adquirido e em relação ao qual se desenvolveu a disciplina. Como assinala June Nash, na sequência de uma reflexão sobre o seu próprio percurso, nos últimos sessenta anos da antropologia, as práticas do trabalho de campo da disciplina mudaram drasticamente (Nash, 2015: 63). Ela identifica uma série de transformações: 1) a passagem do observador objetivo para o observador participante; 2) a mudança de foco da prática normativa para a inclusão da fratura social e da revolta; e 3) uma ênfase especial na criação de espaços para o diálogo e os intercâmbios culturais com as pessoas que estudamos. Estas mudanças podem ser resumidas nas suas próprias palavras:

> No paradigma emergente do trabalho de campo, os antropólogos estão a dar um passo em frente na criação de espaços para um intercâmbio de pontos de vista que conduza à compreensão mútua. Como investigadores comprometidos não só temos que observar e participar num processo contínuo de mudança, mas também contribuir para as condições para a sobrevivência e a criatividade das pessoas que estudamos. (Nash, 2015: 68)

Na concepção de June Nash, a antropologia extravasa em várias direções, que acreditamos que podem relacionar-se com a ideia de uma antropologia de orientação pública. Nos EUA, existe uma antropologia chamada *antropologia pública* que tem relação com o público e com a vida atual, isto é, que não está estritamente restrita ao âmbito académico e tem que ter uma participação ativa. Esta posição enfrenta a ideia dominante no meio académico dos EUA de que o trabalho académico tem que ser exclusivamente para a produção de conhecimento académico e não deve sujar-se com a política. Pelo contrário, para alguns académicos do Sul, como Akhil Gupta[2], não tomar uma posição política seria uma abdicação de responsabilidade porque as pessoas com preparação, incluindo os antropólogos, têm uma responsabilidade em relação às suas comunidades.

A antropologia de orientação pública está relacionada com uma visão problematizadora da "antropologia" que procura mostrar e desenvolver a sua capacidade para enfrentar de forma eficaz a compreensão dos problemas sociais do mundo contemporâneo, o que chamamos o "nosso tempo", iluminando essas problemáticas e contribuindo para a sua discussão pública com a intenção explícita de participar ativamente na proposição e implementação das transformações sociais que se estão a produzir, incluindo a avaliação e análise das suas consequências. Estas transformações há mais de 500 anos que se dão na articulação do local e do global, construindo formas de poder, de saber e de ser que são o objeto da antropologia, pelo menos desde o século XIX. Na antropologia, temos tentado dizer algo sobre estas conexões, embora as ênfases e as perspectivas tenham mudado ao longo do tempo. Hoje, a globalização, e a consciência sobre ela, permite-nos formular novas perguntas sobre estas transformações assim como questionar os instrumentos conceptuais e metodológicos

2 Victoria Sandford, numa entrevista, relata a sua descoberta deste tipo de antropologia, que a levou a tomar essa opção, numa reunião com um dos seus professores de Stanford, Akhil Gupta, que tinha feito o seu trabalho no seu país, a Índia: "Eu falava com ele de uma controvérsia que existe nos Estados Unidos de que o trabalho académico tem que ser exclusivamente para a produção de conhecimento académico e não deve sujar-se com a política" (Ruiz, 2015).

adequados para as abordar, por outras palavras, convida-nos uma vez mais a "reinventarmo-nos".

"Antropologia de orientação pública" devia ser um termo para nos ajudar a superar a distinção tradicional entre "teoria" e "aplicação". É diferente da antropologia aplicada e também de uma antropologia estritamente académica (mas faz uso de ambas). Este tipo de antropologia está longe de considerar que o principal objetivo da produção teórica antropológica seja discutir teoricamente, centrando-se em "disponibilizar histórias etnográficas simples e informadas do mundo real" (no sentido de Said, 2006: 168) em que vivemos realmente, histórias seculares e mundanas: fala do mundo e está consciente de que é produzida no mundo e para o mundo. As polémicas entre teoria e aplicação antropológica têm como resultado desperdiçar energias e inibir os debates que são importantes e urgentes, debates relacionados com as lutas estratégicas que estão a ocorrer na construção do mundo contemporâneo: as que se dão pela justiça, pela dignidade humana, pelo direito de um mundo sustentável, pela igualdade de género, etc. As perguntas relevantes são, entre outras, como e por que razão isto acontece? o que aprendemos? o que podemos fazer? Talvez as diferenças mais notáveis não estejam entre a teoria e a aplicação, mas, sim, entre o uso da teoria e da aplicação para ações transformadoras ou para ações que reproduzem o *statu quo* (Santos, 2005). Tomemos como ponto de partida a pergunta que coloca Oscar Calavia para as questões sobre a função pública da antropologia (e das ciências sociais) (Calavia, 2005): a quem pertence a antropologia, o conhecimento antropológico? Se a antropologia é considerada como um conhecimento social sobre o mundo, sobre a diversidade histórica e cultural que contém, não se devia considerar que a antropologia devia pertencer a esse mesmo mundo? Se é um conhecimento sobre os "outros", não devia pertencer também a esses "outros" que são conhecidos através da antropologia?

UMA VASTA TAREFA DE DESCOLONIALIDADE PELA FRENTE

O mundo contemporâneo, na sua diversidade, continua a estar ordenado a partir do ponto de vista dos antropólogos ocidentais, enquanto as outras formas de conhecimento, os "outros" sistemas de saber, permanecem subordinados às exigências de uma metateoria dominante antropológica centrada no Ocidente, que é a que aparece nos manuais de antropologia e livros de história da disciplina. Por que não usar os conceitos latino-americanos, africanos e asiáticos do mundo, de sociedade, de grupos sociais, de processos sociais, por que não usar as con-

cepções do bem viver e outros conceitos semelhantes cunhados pelos antropólogos e antropólogas de cada lugar e que derivam dos modos africanos, latino-americanos ou asiáticos de codificar a realidade e centrar a nossa atenção nos elementos distintivos derivados deles na matriz disciplinar da antropologia e também das outras ciências sociais? Se a antropologia trabalha na criação e reprodução de interpretações, se o seu objetivo foi sempre constituir um arquivo e uma biblioteca dos diversos significados que as sociedades humanas têm produzido e são capazes de produzir nos diferentes espaços e tempos, então vai sendo hora de não se limitar a catalogar estes significados e interpretações, mas de os pôr em prática. Claro que isto é mais fácil de dizer do que de fazer. Por que é tão difícil levar a cabo este projeto? Em que condições se poderia fazer? Em que consiste a tarefa? A primeira tarefa deste esforço consiste em desconstruir a "Antropologia" como um sistema de pensamento produzido hegemonicamente. É preciso desmontar os mecanismos pelos quais uma versão particular de antropologia produzida num determinado contexto histórico — o surgimento da Modernidade iluminada que sucede ao Renascimento — deixa de aparecer como um produto localizado num território e num tempo concretos para se converter num projeto global e universal, escrito em maiúsculas. A segunda tarefa, que tem de se levar a cabo de forma convergente com a primeira, consiste em abordar a existência de configurações de conhecimento e poder que vão além do paradigma da modernidade, "outros" paradigmas, outras formas de pensar. Reconhecer a existência dos processos de produção de outros conhecimentos significa ter em conta o facto de que o conhecimento sobre o mundo e sobre as transformações que ocorrem não se esgota no paradigma do conhecimento hegemónico. Como diria o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos: o conhecimento do mundo não se esgota no conhecimento ocidental do mundo (Santos, 2005). Trata-se de contribuir para o desenvolvimento de uma paisagem plural de antropologias que seja menos definida pelas hegemonias metropolitanas e esteja mais aberta ao potencial heteroglóssico da globalização. Faz parte de uma antropologia crítica da antropologia: uma antropologia que não cabe em si mesma, que extravasa, ao descentrar, historizar e pluralizar o que durante tanto tempo foi entendido como "Antropologia" (Lins Ribeiro e Escobar, 2006). A produção de conhecimentos antropológicos que surgem a partir de outros territórios e lugares de enunciação, a que se tem chamado "antropologias do Sul", emerge aqui como uma pluralidade de focos de produção antropológica a partir de posições próprias. O reconhecimento desta diversidade de antropologias é acompanhado da demanda para construir "a" antropologia como re-

sultado da práxis das antropologias do mundo[3]. Uma vez que o lugar de enunciação é fundamental para a natureza do enunciado, temos a convicção de que a antropologia não pode ser reduzida à que é produzida pelas forças hegemónicas. Pelo contrário, o reconhecimento da diversidade de antropologias que se praticam no mundo no início do século XXI e dos seus modos no potencial pluralizador da globalização poderia permitir que os antropólogos em diferentes locais do mundo beneficiassem desta diversidade. As antropologias são capazes de contribuir de maneira dialógica para a construção de um conhecimento mais heteroglóssico e transcultural. O reconhecimento das diferentes antropologias torna possível ter-se mais consciência das condições sociais, epistemológicas e políticas da produção antropológica, entendendo que as "outras" configurações antropológicas estão localizadas no interior de uma configuração de poder mundial definida pela globalização imperial e a globalidade colonial (o mundo que Aníbal Quijano, Walter Mignolo e os intelectuais que partilham a abordagem descolonial denominam moderno-colonial) que as produz como periféricas. Aqui é necessário considerar a relação das antropologias, e o seu papel com as tecnologias da produção da alteridade, e a sua ligação com projetos socioeconómicos e políticos que constituem a matriz moderno/colonial na sua tripla dimensão da colonialidade do poder/do saber/do ser. A terceira tarefa consiste em levar a sério a questão da colonialidade, não apenas para exigir respeito pelas produções antropológicas do Sul, mas pelo próprio "Sul". As antropologias, e nós antropólogos como seus representantes, devem ter consciência de estarmos presos numa posição intermédia particular entre uma ciência, elitista como toda a ciência, e a função emancipadora que quisermos desempenhar para os "seus" povos. Devemos continuar a problematizar esses "seus" povos porque os povos são só seus, de si próprios e não são de ninguém. Como podemos então evitar que a nossa prática de investigação e escrita (e outras formas de representação que utilizemos) não seja afetada por esta genealogia relacionada com o poder e o controlo? Escrever constitui uma prática literária que está sempre ligada a regimes de poder: a etnografia, escrever sobre os outros, é inevitavelmente um exercício de poder que permite aos que escrevemos ter autoridade sobre os outros sobre os quais escrevemos. Como podemos então servir para a emancipação mais ampla de que falávamos antes sem conside-

3 No livro coletivo sobre as antropologias mundiais (Lins Ribeiro e Escobar, 2006), analisa-se a diversidade de antropologias que se praticam no mundo, analisando o tempo presente como um momento de reinvenção da antropologia associado às alterações nas relações entre os antropólogos localizados em diferentes locais do sistema-mundo. O grupo tem como ponto de referência o site da "red de las antropologías del mundo" (<www.ram-wan.net>).

rar o poder da "nossa" própria posição? O que implicaria para a(s) antropologia(s) assumir que ela(s) mesma(s) é(são) o produto de um modo industrial de produção em termos das micropráticas da academia? Ao fazer isto de forma séria, como afirmam Restrepo e Escobar, talvez termos como "antropologia" ou "antropólogos" devam ser abandonados dando lugar a uma era pós-antropológica (Restrepo e Escobar, 2004), como a que é proposta por Mafele (Mafele, 2001: 66). Vincular a produção antropológica às práticas culturais populares e destes grupos — entendendo estas não de maneira ingênua, mas articulada com as formas em que opera a colonialidade do poder, do saber e do ser e que faz com que estas mesmas práticas colaborem (ou possam fazê-lo) na produção da desigualdade, da discriminação, da exclusão, da marginalização — pode gerar outra agenda que se entrecruze com as antropologias emergentes do mundo enfrentando, ao mesmo tempo, a produção imperial da antropologia com a tendência elitista da produção antropológica em toda a parte. Estas práticas culturais questionam os nossos próprios conceitos usados para as entender. Este é um apelo claro para o desmantelamento das distinções fundacionais entre o académico e o não académico. Esta divisão sugere que existem dois lados — a academia e o que lhe é exterior —, o primeiro definido por uma racionalidade específica e uma série de práticas exteriores e diferentes de outros campos da vida social. Por conseguinte, com frequência a discussão centra-se em como lançar uma ponte ou criar conexões entre a academia e os outros campos. Mas a questão fundamental é entender que o que produz e mantém essa fronteira é, ele próprio, um mecanismo que permite o desenvolvimento de determinadas políticas de conhecimento. Para fazer um paralelo com a etnografia do Estado, uma vez que se tenham em conta as práticas quotidianas de re/produção do conhecimento académico, a fronteira radical entre académico e outros campos da vida social torna-se difusa. Mas este apelo não envolve deitar fora o nosso trabalho nem subordiná-lo para que trabalhe "para" outros. É nossa responsabilidade continuar a disponibilizar histórias etnográficas simples e informadas do mundo real em que vivemos realmente, histórias seculares e mundanas (no sentido de Said, 2006), mas, precisamente por isso, para produzir estas histórias que se distanciem criticamente do poder, que digam a verdade ao poder, é necessário abrir o campo, abrirmos o campo não só às outras antropologias com as quais dialogar, também aos "outros" e às "outras", ao que são e ao que querem e ao que sonham também, porque o desejo é também um motor da construção do mundo.

O encontro entre uma antropologia extravasada e consciente da sua herança colonial e da pluralidade de âmbitos e níveis da pluralidade de extravasamento produz uma pluralidade de

antropologias de orientação pública, comprometidas e descolonizadas e, em consequência, um desafio para estabelecer conversas entre elas e entre elas e o mundo.

AS PROPOSTAS DE DESCOLONIZAÇÃO DAS METODOLOGIAS EM DEBATE

Incentivados pelas expetativas de revisão da produção e das práticas antropológicas que surgiram no XIII Congresso de Antropologia da Federação de Associações do Estado Espanhol (FAAEE), que se realizou em Tarragona, em setembro de 2014, manifestámos o interesse de fazer uma proposta direcionada para: 1) dar visibilidade à tendência crescente da abordagem descolonial nas práticas etnográficas e na Antropologia Social e 2) promover o debate e a reflexão coletiva sobre elas. Considerámos o Simpósio "Antropologia e descolonialidade. Desafios etnográficos e descolonização das metodologias", que teve lugar no referido Congresso, como uma oportunidade para estabelecer e proporcionar um fórum no qual apresentar as abordagens metodológicas das etnografias de colaboração e abrir um debate sobre os desafios e dificuldades que envolvem estas transformações na/da disciplina. Proporcionar um enquadramento para o fortalecimento de redes de colaboração entre investigadores nesta perspectiva também fazia parte do nosso interesse ao efetuar esta proposta. Partimos de um conjunto de ideias que tratam de captar as vibrações e inquietudes de uma série de práticas etnográficas que questionam a interação clássica entre sujeitos investigadores e sujeitos/objetos etnografados, provocando transformações epistemológicas na Antropologia. A modo de síntese, e com o objetivo de continuar a debater sobre algo que apenas está formulado como esboço, retomamos as questões que lançámos nesse convite, em que tratámos de estabelecer a necessidade de articular as relações entre práticas antropológicas comprometidas, questionadoras de uma antropologia puramente académica e estéril, e colocar uma série de propostas de ação.

Em primeiro lugar, perguntámo-nos sobre as agendas que os antropólogos e as pessoas podem partilhar e as possibilidades de praticar a *phronesis*, além da *episteme* e da *techné,* como forma de conhecimento (Giménez, 2012). As fontes da *phronesis* são espaços colaborativos para o desenvolvimento do conhecimento, dentro dos quais o saber profissional dos investigadores se combina com o dos interessados locais para definir um problema a enfrentar. Se reconhecemos que a Antropologia e as suas metodologias são produtos coloniais, reforçados pelos critérios de neutralidade e objetividade, perguntamo-nos como serão as metodologias descolonizadas e pelas agendas que se propõem para a produção de

um conhecimento outro. Quem são os sujeitos do conhecimento? Qual é a natureza desse conhecimento? Que critérios de avaliação se darão deste conhecimento?

Há pelo menos três âmbitos a considerar na avaliação do trabalho intelectual e de investigação. O primeiro é o valor instrumental, com os seus critérios de objetividade e neutralidade. Aqui, a ciência, separada do mundo, "descobre" com os seus conceitos, teorias e métodos o mundo exterior. O segundo critério é o reconhecimento da existência dos "outros" no mundo, um reconhecimento em que praticamos a convivência e em que se torna possível o exercício da empatia e o exercício de aprender a partir dos outros. O terceiro critério de avaliação das investigações científicas é o da reflexão crítica e da ação que contribui, juntamente com outros, para a transformação do mundo. A realidade revela-se muito claramente quando tratamos de a mudar. E aqui a solidariedade aparece como um valor em si mesmo.

Nos últimos anos, os movimentos sociais converteram-se no eixo de um importante desenvolvimento da Antropologia. Na mobilização social, os membros dos movimentos, aprendendo no decurso da própria ação, avançam, não sem contratempos, na tensão entre a subversão da ordem e a invenção de algo novo. Trata-se do que Rossana Reguillo designa por "espaço intermédio", um espaço aberto pela irrupção de um acontecimento que gera as suas próprias coordenadas espaciotemporais e em que se manifesta a tensão política entre a transformação ou a preservação das categorias para pensar sobre o mundo (Reguillo, 2007). Quer na experiência recente do 15-M, quer nas mobilizações em torno do zapatismo, como o #YoSoy132, movimentos a partir dos quais Reguillo reflete o seu devir como acontecimento, estes movimentos conseguiram gerar esse "espaço outro" de interpelações subjetivas e produzir imagens emocionais que, rompendo com os discursos políticos tradicionais, removeram as fundações de uma ordem hegemónica que se autoassume como a única possível. Para Reguillo, há imagens emocionais que podem remover as bases mais estáveis da "normalidade" dos Estados nacionais. Um conjunto diverso e disperso de atores sociais reconhece-se, de imediato, numa imagem, num ritual, numa performance espontânea ou intencional. Aqui, devemos defender um maior compromisso para uma Antropologia da performance (Alexander, 2013). A antropologia da performance centra-se nas atuações que importam às pessoas, em que os observadores passivos se convertem em atores ativos. A magia da performance evoca uma política vívida, novas demandas pela justiça social e as possibilidades de outras formas de ser. O etnodrama (Tedlock, 2000) e várias formas de teatro, na linha do teatro do oprimido de Boal (Tewolde, 2011), que dão forma a um teatro político a partir

de baixo (indigenista e/ou popular) e surgem como oportunidades de abordar questões sociais por parte das próprias comunidades através de formas que lhes são úteis, mais do que para as agendas académicas ou de intervenção externa. Através destas práticas, os antropólogos ativistas levam o conhecimento e a criatividade da performance a um público mais amplo, ajudando a estabelecer lugares em que as comunidades locais trabalham culturalmente de formas criativas (Nash, 2015: 67).

Também é necessária uma Antropologia das emoções (Reguillo, 2008). Nos espaços intermédios provocados por estas mobilizações, conseguiram-se catalisar emoções e desejos, dos quais pode surgir uma imaginação dissidente. A capacitação como emoção fundamental para a ação. Da desesperança e da tristeza passa-se à raiva, à indignação. Da indignação ao compromisso. O compromisso nasce de outra emoção: a solidariedade, de sentir com outros, de imaginar um bem comum para e com os outros. Como assinala Reguillo, "as emoções são fundamentais para entender não o porquê, mas, sim, a forma como as pessoas no tempo impossível, sendo o que são, anunciam o que seremos, o que podemos ser".

Os valores de reconhecimento, de aprendizagem e de solidariedade são alternativos ao privilégio epistémico que é promovido institucionalmente a partir da racionalidade instrumental. O conhecimento que produzimos é sempre dialógico. A prova final para toda a Antropologia descolonizadora não é conhecer o outro, mas "levá-lo a sério" na sua diferença.

Em segundo lugar, apresentamos algumas considerações sobre a colaboração nas práxis etnográficas descoloniais. Xóchitl Leyva, Araceli Burguete Cal y Mayor e Shannon Speed entendem a investigação de colaboração como um trabalho em conjunto entre investigadores e grupos sociais organizados em luta (Leyva et al., 2008). Isso tem implicações para todo o processo etnográfico. Implica mudanças ao traçar os objetivos da investigação e realizar a sistematização da informação em comum. Envolve um trabalho de coteorização e a exploração de práticas de coescrita e coautoria. Distinguimos coescrita e coautoria porque a escrita é em si mesma problemática, uma vez que também constitui um artefacto colonial, dada a primazia da leitura e da escrita sobre a oralidade; a coautoria canaliza-se melhor e consegue uma melhor expressão com o uso de outras formas de representação, entre elas, com o uso das línguas vernáculas e outros suportes, como a produção de vídeos.

Um caso exemplar é o que foi feito em Chiapas pela Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH, 2011). Na apresentação do trabalho da rede, Xochitl

Leyva Solano, investigadora do CIESAS-Sureste, mostrou o processo de tecer os saberes, histórias e lutas dos membros da rede e de, paralelamente, produzir uma investigação "sentipensada a partir da raiz, da co-razão e do coração". Na estratégia de produção/comunicação, o trabalho colaborativo deve ser visibilizado de forma entretecida. A vídeo-autorrepresentação surge, então, como o meio adequado, uma vez que a produção de vídeos indígenas desafia a tirania colonial em três níveis: a escrita, ao reivindicar a oralidade da comunicação comunitária; o monopólio das línguas coloniais imperiais (espanhol, inglês, francês, etc.), ao gravá-los nas línguas próprios dos seus realizadores maias; e, finalmente, ao questionar radicalmente a heterorrepresentação ao promover que "o Outro" fale por si mesmo, ao trabalhar a favor da autorrepresentação.

Coteorização e coautoria envolvem o reconhecimento político dos sujeitos etnográficos, do direito à produção e desenvolvimento de conhecimento a partir da sua própria agenda. Em termos académicos, este tipo de colaboração está a contribuir para o que Santos designa por *ecologia de saberes* (Santos, 2005; 2010), que integra quer os saberes tradicionais, quer os saberes construídos por ativistas e académicos. A ecologia de saberes baseia-se no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogéneos e na ideia de que o conhecimento é interconhecimento (Santos, 2010: 32) e precisa da consolidação de uma solidariedade epistémica e, muitas vezes, de um trabalho entre pares criativos como o que representa o trabalho de José Alfredo Jiménez Pérez e Axel Köhler, escrito a dois (Jiménez y Köhler, 2012).

Em terceiro lugar, colocamos um conjunto de considerações e perguntas que têm que ver com a identificação e o debate sobre as tensões que ocorrem nestes "diálogos etnográficos". Tem sido destacada a importância e as dificuldades da tradução nos encontros ou diálogos etnográficos e nos trabalhos de colaboração. Para avançar na nossa discussão, queremos aqui propor a distinção entre conversa e diálogo. A conversa, como defende Haber, não é meramente linguística nem ocorre entre várias racionalidades humanas, mas constitui um fluxo de sentidos, muitas vezes contrapostos e amarrados a (enraizados em) diferentes realidades epistémicas diferentes, que há que reconhecer na sua diferença (Haber, 2011). Daí que Leyva assinale a natureza "sentipensada a partir da raiz, da co-razão e do coração" da investigação. O que a conversa exige é uma atitude de abertura das pessoas que conversam, e, portanto, a possibilidade de serem transformados nela.

Daqui se deduzem corolários importantes. Primeiro, o objetivo da conversa não é pôr-se de acordo; pelo contrário, a conversa baseia-se na compreensão mútua de que as condições da conversa estão urdidas na

diferença. Na conversa, "tornam-se" ou produzem-se os participantes. E também na sua diferença, e a partir dela, podem concordar em fazer algo juntos, produzir alguma mudança. Além disso, defendemos que nas conversas etnográficas (que não nos diálogos da Antropologia pós-moderna) nos "convertemos", não no sentido de que nos convertemos no outro da conversa, mas em que ambos nos tornamos versões de nós mesmos produzidas na conversa. Levar a sério estas conversas exigiria colocá-las no terreno reconhecido pela sua especial significação. Rita Alcida Ramos (Ramos, 2015: 37) retoma os argumentos de Shawn Wilson, da etnia Cree do Canadá, que afirma que, para ser relacional, a investigação deveria ser considerada como cerimonial (Wilson, 2008).

Em muitas ocasiões estas cerimónias deveriam ser de cura. Em termos descoloniais, as conversas etnográficas que levam a sério os "outros" com os quais a antropologia se relaciona precisam de considerar o (e abrir a ferida) que o colonial/hegemónico produz em nós. Esta abertura torna a ferida insuportavelmente presente e pode provocar uma mudança da investigação para outros territórios epistémicos. A abertura de que falamos extravasa o domínio da razão; com frequência vai acompanhada da indignação e da ira. Para Audre Lorde, a ira constitui uma disposição fundamental dos sujeitos submetidos à exploração e ao domínio (Lorde, 2003). Nasce como reação à opressão, mas ao mesmo tempo contém a possibilidade de contrapor algo ao domínio: enfrentar cara a cara outros sujeitos com um saber que perturba a ordem dominante e que traz à luz uma diferença a que pode ser aplicada a ação comum.

A indignação também leva à "desestabilização" do olhar (Reguillo, 2008). Recordemos que a vista é a metáfora metodológica preferencial da ciência positivista (Haraway, 1995), que torna objeto, ou coisa, tudo o que observa e converte os antropólogos em meros espectadores. Aprender a olhar de outros modos contribui para descolonizar o olhar. Novamente, a reivindicação da abertura dos sentidos leva-nos a considerar a necessidade de praticar uma Antropologia das emoções que extravase a racionalidade do pensamento e a metodologia de visão.

Para fechar o círculo, propomos que a etnografia tenha surgido como uma prática central na institucionalização da Antropologia, inserindo-se na produção/reprodução institucional académica. Como resultado, perguntamos: na incorporação de uma prática descolonial etnográfica, que tensões se produzem na referida produção/reprodução institucional? Se, para além de uma disciplina científica com as suas teorias e métodos, considerarmos a Antropologia uma rede de instituições mediadoras (com as suas avaliações e as suas hierarquias) e uma práxis, de que forma uma perspectiva descolonial as afeta, as

questiona, as subverte, as reconstrói, e que outras práticas académicas e institucionais provoca? Que mundo cheio de mundos surge delas? E, nessas práticas, que tensões se produzem entre as diferentes versões de antropologia, pugnando umas juntamente com as outras, mas também umas contra outras, ao constituírem-se a si mesmas e por vezes na sua contribuição para moldar um mundo melhor?

Por tensões entendemos aqui, em sentido lato, estados de oposição latente que podem surgir entre pessoas, grupos, classes, raças, nações, etc. A capacidade indagadora (heurística) das tensões tem uma longa tradição na ação política e nas ciências sociais, seja no marxismo (no sentido de contradições estruturais — ao referir-se à "luta de classes como motor da História"), seja no feminismo transnacional e transcultural baseado no diálogo e na diferença (Del Valle, 2005; Maquieira, 2008), em que se reconhece que, ao nível epistemológico, as diferenças e atritos são precisamente os cenários que abrem novas portas.

Gostaríamos de terminar considerando as complexidades destas tensões na prática comprometida da antropologia. Entendemos o compromisso na antropologia no sentido que Charley Hale dá a este termo: não uma antropologia comprometida com um partido político ou uma determinada ideologia, mas "comprometida com a vida das pessoas", algo que se refere a um compromisso com projetos descolonizadores da vida que o capitalismo e os seus atores ameaçam ou destroem. Esta Antropologia tem uma história mais longa, com um ponto significativo por volta de 1968. Agora como então grande parte das ciências sociais estão alinhadas com posições críticas. Assim sugere Burawoy numa reflexão que serve quer para a Antropologia, quer para o resto das ciências sociais: nas últimas décadas o mundo deslocou-se tanto no sentido das posições conservadoras que as posições das ciências sociais ficaram situadas à "esquerda", no compromisso (Burawoy, 2005). Toda esta pluralidade existente é, à partida, uma riqueza, mas também coloca dificuldades acrescidas na prática das ciências sociais e da(s) antropologia(s), uma vez que há uma diversidade de formas de praticar este compromisso e nem sempre se entendem.

A gestão da diversidade é sempre complicada, mas uma vez que a Antropologia, pela sua própria definição, sempre lhe esteve ligada, não nos devia causar muito medo enfrentá-la. Hale faz uma distinção sobre a diversidade de práticas que pode ser útil ao nosso propósito (Hale, 2011):

1. O intelectual público comprometido. O seu propósito é a "criação e a disseminação do conhecimento especializado" (Hale,

2011: 503), capacidade que adquire na sua condição de profissional da antropologia; ou seja, uma pessoa formada em instituições académicas e reconhecida por isso. O intelectual público, afirma Hale,

> não tem mais interesse nas metodologias alternativas por uma razão básica: a ênfase no conhecimento especializado dota os seus resultados de um caráter de rigorosidade que muitas vezes amplia a eficácia dos mesmos; pela mesma razão, um diálogo horizontal com os sujeitos" iria pôr em questão a sua postura de "perito". (Hale, 2011: 503)

2. A investigação descolonizada. Contraponto da prática dos intelectuais públicos. Esta investigação efetua uma desconstrução sistemática do que conhecemos como "ciência", para revelar a sua cumplicidade com a dominação ocidental e colonial. O objetivo central deste tipo de investigação busca uma transformação das nossas mentes, das nossas categorias de conhecimento, para as desprender do impacto profundo do poder colonial nelas.
3. A investigação ativista, que Hale distingue da anterior, a investigação descolonizada, para iluminar ao mesmo tempo as suas diferenças e a sua complementaridade. Hale explica que a investigação ativista propõe "estabelecer relações de colaboração entre investigadores pertencentes ao mundo académico e intelectuais associados a um grupo organizado em luta" (Hale, 2011: 505). Ainda que este alinhamento possa ser entendido como um gesto de descolonização, pela sua avaliação dos saberes dos que estão em luta, a sua ênfase principal é outra. Em vez de uma descolonização prioritária das nossas categorias de análise, propõe-se colocar essas categorias e ferramentas de investigação ao serviço das lutas subalternas, propiciando um diálogo com os outros saberes e sujeitando ambos a uma crítica mútua. O trabalho dos grupos de investigação em que participaram Joanne Rapapport (Rapapport, 2007), Xótchil Leyva (Leyva, 2010), Rosalma Aída Hernández, María Teresa Sierra e Rachel Sieder (Hernández et al., 2009), entre muitos outros, são expoentes magníficos disso mesmo.
4. A investigação militante, por último, toma elementos das três anteriores. No entanto, centra-se nas relações quotidianas e na participação direta no processo de luta como condição que torna possível a investigação. A aposta epistemológica desta

> posição situa-se claramente no próprio processo de luta: ao organizar-se, ao analisar as condições opressivas e, acima de tudo, ao lutar contra essas condições e refletir sobre a própria experiência, desenvolve-se uma compreensão empírica e teórica da realidade social que nenhum académico convencional poderia alcançar. Portanto, os que defendem esta posição tendem a entender o seu papel não como atores que produzem conhecimento, mas, sim, como promotores e escribas: documentam saberes já bem formulados e, às vezes, assumem também a tarefa de traduzi-los para linguagens reconhecidas pela academia. Os trabalhos de colaboração de Luis Guillermo Vasco Uribe, especialmente com os guambianos, especificamente como solidário (com capacidades de antropólogos), exemplificam esta orientação (Dagua, Vasco e Aranda, 1998).

Hale insiste em definir a investigação militante como uma militância pela "vida". Walter Mignolo, pelo seu lado, assinala que a investigação ativista e os projetos descolonizadores têm em comum a tomada do poder epistémico face ao domínio epistémico que milita em prol dos lucros e da acumulação individual (de pessoas, países ou empresas) (Mignolo, 2011), mas é necessário compreender as diferenças nas agendas dos diversos atores envolvidos nestes processos colaborativos de investigação. Para Linda Tuhiwai Smith, intelectual maori que promove metodologias de investigação descolonizadoras consistentes em práticas culturalmente desenvolvidas no mundo maori conducentes à sua autodeterminação (TUHIWAI, 2012), para Cumes, antropóloga maia (Cumes, 2008), ou para Gloria Anzaldúa, uma crítica cultural chicana (Anzaldúa, 1999), a investigação requer uma inversão da relação canónica entre disciplina e conhecimento, entre academia e ativismo. Enquanto para os antropólogos o esforço se centra em reformular a Antropologia e despojá-la da sua herança imperial/colonial (ou seja, descolonizar a antropologia), para as antropólogas maia e maori o problema central não estaria na Antropologia, mas na situação e na posição dos maias e dos maori no mundo. Para Cumes e Smith, o seu papel como antropólogas consistiria em aplicar os seus conhecimentos e competências em desenredar este nó; a Antropologia seria aqui um instrumento simples. Para elas, o problema central estaria noutra parte, e a Antropologia é apenas uma maneira de lhe aceder e de o resolver. Aqui, a resposta à tensão entre academia e ativismo fica resolvida a favor da segunda. É esta a única alternativa? Para Hale, a resposta a esta pergunta não é unívoca: depende.

A partir do reconhecimento de que as fronteiras entre estas posições são tênues, e que muitos esforços de investigação

comprometida abrangem mais do que uma delas, Hale argumenta que uma taxonomia como esta pode ajudar-nos a enfrentar a fragmentação atual de "investigação comprometida", o que nos enfraquece perante os nossos adversários comuns. As diferenças entre elas são reais e muitas vezes profundas. Os argumentos de fundo da investigação descolonizada vão diretamente contra o intelectual público, desconstroem o seu compromisso, considerando-o como uma cortina de fumo para cobrir métodos que continuam a carregar o "fardo colonial", e que, embora sirvam para reconhecer academicamente o seu trabalho, deixam na sombra as problemáticas de injustiça e desigualdade que subjazem a essa realidade. Gredhill dá conta da capacidade de muitos profissionais em fazer uma carreira académica com estes problemas (Gredhill, 2000). Hale reconhece que ele mesmo, a partir das posições da Antropologia ativista, criticou as correntes mais moderadas da posição descolonizadora, que põem a ênfase primordial na produção de novos paradigmas epistemológicos e pouco nas relações de investigação, que se pode converter com facilidade num exercício tão elitista como o da academia tradicional, cujo resultado é a promoção individual e académica. Os que postulam a eficácia da investigação para o avanço na justiça social costumam expressar impaciência em relação à investigação militante, argumentando que a sua ênfase no processo subestima a possibilidade de alcançar os resultados e os benefícios concretos de uma investigação "bem formulada". Os partidários da investigação militante criticam, por sua vez, a investigação ativista por defender ideais igualitários que contradizem as hierarquias persistentes entre os "académicos" e os intelectuais orgânicos. Por vezes, estas posições são defendidas com um radicalismo que deixa pouco espaço para o diálogo e as críticas mútuas doem mais porque pertencemos, em última instância, ao mesmo lado.

Perante esta situação, Hale propõe-nos, como antropólogos, defender um entendimento pluralista da investigação comprometida que abarque estas quatro posições. Não temos que escolher uma ou outra, pelo menos não para sempre. Em cada ocasião podemos fazer uso de algumas delas, dependendo do contexto em que se produz a nossa investigação e em função dos parceiros que tenhamos nela.

Como coletivo dedicado à antropologia, gerir este pluralismo de antropologias comprometidas passaria em primeiro lugar por enfrentar perguntas como estas: Quais são os princípios que pretendemos defender em relação às condições contundentes de sofrimento social e às desigualdades múltiplas no nosso meio? Como pomos em prática estes princípios — a partir do postulado de abrir as nossas instituições a membros dos grupos marginalizados até ao de assegurar que os

resultados da investigação sejam bem usados? Por outras palavras: atribuir um nome e apelido ao adjetivo "comprometido".

Hale, além disso, lança-nos uma reflexão incómoda. Se, como antropólogos, não somos capazes de identificar, externalizar e aprender a partir das contradições que existem no interior da Antropologia comprometida que praticamos — sem importar seja qual for das quatro posições ou se é uma combinação delas —, então o nosso próprio "compromisso" (com a "vida", não com a academia) é pouco defensável.

A afirmação anterior tem uma importância pragmática, uma vez que constitui um convite ao diálogo, à conversa. Hale está a chamar-nos para conviver com as diferenças entre antropologias e convertê-las num fator de enriquecimento e de força coletiva. As contradições são inerentes a qualquer processo de investigação comprometida (começando pela contradição que existe entre o nosso compromisso com um mundo melhor e os privilégios evidentes — de formação, de raça ou etnicidade, de género, de condições materiais — de que gozamos como os investigadores) e que surgem inevitavelmente da diferença entre a investigação em si e o ativismo (Leyva, 2011).

Acreditamos que esta reflexão pode ser complementada com outras de Boaventura de Sousa Santos, quando se confronta com as dificuldades de construir a partir de posições políticas comprometidas no contexto atual (Santos, 2008). Um dos problemas que se arrastam é o enfrentar a situação de pluralidades polarizadas. Faz um apelo para inverter a ideia de que politizar as diferenças é equivalente a polarizá-las. No âmbito das posições comprometidas (com a "esquerda"), propõe que a politização se venha a dar por meio da despolarização. Ou seja, dar prioridade à construção de coligações e articulações à volta de práticas coletivas concretas, discutindo as diferenças no âmbito dessa construção. Isto facilitaria que as ações coletivas não se subestimassem nem boicotassem por causa das diferenças, criando um contexto de debate (conversa, diríamos) que facilitaria a unidade de ação. Dando prioridade à participação em ações coletivas concretas, não desperdiçando qualquer experiência social de resistência por parte dos oprimidos, explorados ou excluídos; considerando as disputas teóricas e as diferenças no contexto das ações e sempre com o objetivo de as tornar mais visíveis e fortalecê-las. E, por último, mas não menos importante: sempre que um dado sujeito/coletivo questione o objetivo e abandone a ação coletiva, deve fazê-lo de maneira que enfraqueça o mínimo possível a posição dos sujeitos que continuam comprometidos com a ação.

BIBLIOGRAFIA

Alexander, B. K. 2012 "Etnografía performativa. La representación y la incitación de la cultura" in Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (coords.) *Manual de Investigación Cualitativa, Vol. III. Las estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa) pp. 94-153.

Anzaldúa, G. 1999 *Borderlands/La frontera: the new mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books).

Burawoy, M. 2005 "Por una sociología pública" in *Política y Sociedad*, Nº 42(1), pp. 197-225.

Calavia, O. 2005 "Epílogo: notas sobre antropología activa" in Calavia, O. et al. (eds.) *Neoliberalismo, Ongs y pueblos indígenas en América Latina* (Madrid: Sepha) pp. 263-270.

Cumes, A. 2008 "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo" in Bastos, S. (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: Flacso/Oxfam-Gran Bretaña) pp. 247-273.

Dagua, A.; Vasco, L. G. e Aranda, M. 1998 *Guambianos: hijos del arcoiris y del agua* (Bogotá: CEREC/Los Cuatro Elementos/ Fundación Alejandro Ángel Escobar/Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular).

Del Valle, T. 2005 "El potencial de la tensión y su aportación a la antropología desde la crítica feminista: fuentes, procesos y tipologías" in Maquieira, V. et al. (eds.) *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI* (Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid) pp. 227-242.

Giménez, C. 2012 "Teoría y práctica en la historia de las ideas. Implicaciones para la antropología aplicada" in *Gazeta de Antropología*, Nº 28(3).

Gredhill, J. 2000 *El poder y sus disfraces* (Barcelona: Bellaterra).

Haber, A. 2011 "Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada" in *Revista de Antropología* (Catamarca, Chile) Nº 23, 1º semestre, pp. 9-49.

Hale, C. 2011 "Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida" in Leyva, X. et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)* (Chiapas/México DF/Cidade de Guatemala/ Lima: CIESAS/UNICACH/PDTG-UNMSM)pp. 482-512.

Haraway, D. 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Valencia: Cátedra).

Hernández, R. A.; Sierra, M. T. e Sieder, R. 2009 "Reivindicaciones étnicas, género y justicia" in *Desacatos*, Nº 31, setembro-dezembro.

Jiménez, J. A. e Köhler, A. 2012 "Producción videográfica y escrita en co-labor. Un camino donde se encuentran y comparten conocimientos" in Kummels, I. (ed.) *Espacios mediáticos: cultura y representación en México* (Berlim: Tranvía) pp. 319-346.

Leyva, X. 2010 "Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales" in Köhler, A. et al. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces* (México DF: RACCACH/ Cesmeca-Unicach/CIESAS/PUMCUNAM/IWGIA/Orê/Xenix Film Distribution) pp. 351-359.

Leyva, X. 2011 "¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico política" in Leyva, X. et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (Chiapas/México DF/Lima/ Cidade de Guatemala: CIESAS/PDTG-USM/UNICACH).

Leyva, X.; Burguete, A. e Speed, S. (comps.) 2008 *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor* (México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).

Lins Ribeiro, G. e Escobar, A. 2006 "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder" in Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (eds.) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power* (Oxford: Berg Publishers).

Lorde, A. 2003 *La hermana, la extranjera* (Madrid: Editorial Horas y Horas).

Mafele, A. 2001 *Anthopology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition* (Nairobi: Heinrich Böll Foundation/Regional Office East/Horn of Africa).

Maquieira, V. 2008 "Tensiones creativas en el estudio de los derechos humanos en la era global" in Jabardo, M. et al. (coords.) *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología* (Valencia: FAAEE) pp. 61-64.

Mignolo, W. 2011 "El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica" in Leyva et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)* (Chiapas/México DF/Cidade de Guatemala/Lima: CIESAS/UNICACH/PDTG-UNMSM) pp. 816-840.

Nash, J. 2015 "La creación de espacios para la revitalización cultural. La investigación antropológica en la globalización" in Betrisey,

D. e Meresons, S. (eds.) *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (Buenos Aires/Madrid: Miño Dávila) pp. 57-69.

RACCACH 2011 "Tejiendo nuestras raíces de cara a las múltiples crisis" in Vargas, V. et al. (eds.) *Cuerpos, territorios e imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles* (Lima: Programa Democracia y Transformación Global). Disponível em <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/JUSTICIACOGNITIVA/Tejiendo_nuestras_raices.pdf> acceso 22/03/2014.

Ramos, R. A. 2015 "Mentes indígenas y ecúmene antropológico" in Betrisey, D. e Meresons, S. (eds.) *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (Buenos Aires/Madrid: Miño Dávila) pp. 35-55.

Rapapport, J. 2007 "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración" in *Revista Colombiana de Antropología*, Nº 43, janeiro-dezembro, pp. 197-229.

Reguillo, R. 2007 "Subjetividad sitiada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas" in *E-misférica. Performance and politics in the Americas* (Nova Iorque: Hemispheric Institute, NYU) Nº 4.1, maio. Disponível em < http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-41/reguillo> acceso 15/04/2014.

Restrepo, E. y Escobar, A. 2004 "Antropologías en el mundo" in *Jangwa Pana* (Santa Marta: Universidad del Magdalena) Nº 3, pp. 110-131. Disponível em <http://www.ram-wan.net/documents/06_documents/restrepo_y_escobar_2004_antropologias_en_el_mundo.pdf> acceso 12/06/2015.

Ruiz, M. 2015 "'Antropología pública y derechos humanos'. Entrevista a la antropóloga Victoria Sanford" in *Revista de Antropología de Orientación Pública* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid) Nº 0. Disponível em <http://www.raop.net/images/revistas/cero/ArticuloMarisaRuizSep14.pdfn> Acceso el 17/07/2015.

Said, E. 2006 *Humanismo y crítica democrática* (Barcelona: Debate).

Santos, B. de Sousa 2005 "Sobre el postmodernismo de oposición" in *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta) pp. 97-113.

Santos, B. de Sousa 2008 "Pluralidades despolarizadas: una izquierda con futuro" in Chavez, D. et al. (eds.) *La nueva izquierda en América Latina* (Madrid: Los Libros de la Catarata).

Santos, B. de Sousa 2010 *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abisal* (Buenos Aires: CLACSO/Prometeo).

Smith, L. T. 2012 "Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre" in Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (eds.) *Manual de investigación cualitativa I. Vol. 1: El campo de la investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa) pp. 190-230.

Tedlock, B. 2000 "Ethnography and ethnographic representation" in Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (comps.) *Handbook of Qualitative Research* (Thousand Oaks, Sage) 2ª ed., pp. 455-484.

Tewolde, M. 2011 *El uso del teatro del oprimido como herramienta de empoderamiento para hombres y mujeres migrantes en Tapachula* (Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica).

Turner, T. 2010 "La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos" in *Revista de Antropología Social* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid) V. 19, pp. 53-66.

Wilson, S. 2008 *Research is ceremony: Indigenous research methods* (Halifax: Fernwood).

PARTE II
Movimientos y retos a la ampliación de la ciudadanía

—

Movimentos e desafios para a expansão da cidadania

O MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL

AUSÊNCIAS, EMERGÊNCIAS E A PRODUÇÃO DOS SABERES

Nilma Lino Gomes

CADA VEZ MAIS, a realidade brasileira e mundial revela que a luta contra o racismo, o sexismo, a homofobia, o neoliberalismo e a exclusão social não pode acontecer de forma isolada. Se antes a situação mundial de exclusão e desigualdade já apontava para a necessidade de uma articulação e parceria entre movimentos sociais, ONGs e grupos culturais, imbuídos do ideal de construção de uma articulação político-solidária, hoje, com o crescimento da globalização capitalista e seus efeitos nefastos, essa realidade se tornou um imperativo transnacional. Eventos como o Fórum Social Mundial são pioneiros nesse trabalho de articulação, construção conjunta e diálogo entre os setores que lutam contra a globalização capitalista.

A educação continua sendo um dos campos principais de luta dos movimentos sociais no Brasil. A articulação entre a educação escolar e os processos educativos que se dão fora da escola, nos movimentos sociais, nos processos políticos e nos grupos culturais se configura, atualmente, mais do que antes, como bandeira de luta dos setores considerados progressistas. Além disso, quanto mais aumenta a consciência da população pelos seus direitos, mais a educação é tomada na sua especificidade conquanto direito social. E mais, como um direito social, que dever garantir nos processos, políticas e práticas edu-

cativas a vivência da igualdade social, da equidade e da justiça social aos diferentes grupos sociais e étnico-raciais.

Nesse contexto, as várias organizações negras no Brasil e nos vários países da América Latina constroem demandas específicas para a educação, as quais nem sempre são incluídas nas políticas educacionais. Estas podem ser percebidas desde a ênfase dada pelas primeiras organizações negras do século XX à aprendizagem da leitura e da escrita até ao debate atual sobre as ações afirmativas na educação superior. Podemos dizer que, nesse processo complexo e tenso, experiências e saberes múltiplos são produzidos, acumulados e socializados pela população negra. Alguns deles têm sido organizados e sistematizados pelo movimento negro.

A AÇÃO E AS DEMANDAS DO MOVIMENTO NEGRO EM PROL DA EDUCAÇÃO: UM BREVE RELATO

A ação do movimento negro brasileiro por meio das suas diversas entidades tem sido marcada por uma perspectiva educacional aguçada, explicitada nas suas diversas ações, projetos e propostas.

O movimento negro brasileiro tem se destacado na história do nosso país como o sujeito político cujas reivindicações conseguiram, a partir do ano 2000, influenciar o governo brasileiro e os seus principais órgãos de pesquisa, tais como o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Esse reconhecimento político tem possibilitado, nos últimos anos, uma mudança dentro de vários setores do governo e, sobretudo, nas universidades públicas, como, por exemplo, o processo de implementação de políticas e práticas de ações afirmativas voltadas para a população negra.

O movimento negro contemporâneo, enquanto movimento social, pode ser compreendido como um novo sujeito coletivo e político que, juntamente com os outros movimentos sociais, emergiu na década de setentas no cenário brasileiro. Enquanto sujeito coletivo, esse movimento é visto na mesma perspectiva de Sader (1988), ou seja, como uma coletividade onde se elaboram identidades e se organizam práticas através das quais defendem-se interesses, expressam-se vontades e constituem-se identidades, marcados por interações, processos de reconhecimento recíprocos, com uma composição mutável e intercambiável. Enquanto sujeito político, esse movimento produz discursos, reordena enunciados, nomeia aspirações difusas ou as articula, possibilitando aos indivíduos que dele fazem parte reconhecerem-se nesses novos significados. Abre-se espaço para interpretações antagônicas, nomeação de conflitos, mudança no sentido das palavras e das práticas, instaurando novos significados e novas ações.

De acordo com Carlos Hasenbalg (1984):

> O movimento negro contemporâneo ressurge a partir de meados da década de setentas, nos finais de um período acentuadamente autoritário da vida política brasileira. Como o dos movimentos sociais que afloram na mesma época, seu discurso é radical e contestador. O renascimento do movimento tem sido associado à formação de um segmento ascendente e educado da população negra que, por motivos raciais, sentiu bloqueado o seu projeto de mobilidade social. A isso deve ser acrescentado o impacto nesse grupo de novas configurações no cenário internacional, que funcionaram como fonte de inspiração ideológica: a campanha pelos direitos civis e o movimento do poder negro nos Estados Unidos e as lutas de libertação nacional das colônias portuguesas na África. (Hasenbalg, 1984: 148-149)

Mas há especificidades no terreno comum dos novos movimentos sociais que entram em cena no Brasil na década de setentas. Segundo Marcos Cardoso (2002), no caso do movimento negro, o que marca uma profunda diferença entre este e o conjunto dos demais movimentos sociais e populares nessa época é a história.

Segundo esse autor, para o movimento negro, o cotidiano da população negra é determinado pela estrutura do racismo na sociedade brasileira. Ao emergir no cenário nacional e político destacando a especificidade da luta política contra o racismo, o movimento negro buscou na história a chave para compreender a realidade do povo negro brasileiro. Assim, a necessidade de negar a história oficial e de contribuir para a construção de uma nova interpretação da trajetória dos negros no Brasil são aspectos que distinguem o movimento negro dos demais movimentos sociais e populares da década de setentas. O movimento negro é, portanto, fruto de uma "negatividade histórica", nos dizeres de Barbosa e Santos (1994: 46):

> O movimento negro se radica na tradição comum, ele busca da tradição os elementos que permitam perceber-se a si próprio. Simultaneamente, ele é a afirmação de uma negatividade histórica, de um papel desempenhado na História. Ele é a busca de um outro si mesmo, para além da alteridade desse outro presente, que não é de si.

Concordamos com Cardoso (2002) de que a emergência do movimento negro como um novo personagem na cena brasileira significa um contraponto à realidade racial do nosso país, constituindo- se uma outra possibilidade de entendimento do real. No entanto, nem sempre esse outro "ponto de vista" tem sido devidamente considerado, sobretudo pela escola, cuja reflexão crítica, histórica e social da reali-

dade brasileira deveria ser um dos principais aspectos dos currículos após a ditadura.

Ao estudarmos as formas de organização dos negros após a Abolição da Escravatura e depois da Proclamação da República, a literatura nos mostra que, desde meados do século XX, a educação já era considerada espaço prioritário de ação e de reivindicação. Quanto mais a população negra liberta passava a figurar na história com o status político de cidadão (por mais abstrato que tal situação se configurasse no contexto da desigualdade racial construída pós-abolição), mais os negros se organizavam e reivindicavam escolas que incluíssem sua história e sua cultura.

Os estudos de Pinto (1994), Gomes (1999; 2008a; 2010), Gonçalves e Gonçalves e Silva (2000), Silvério (2002), Passos (2004) revelam que o movimento negro, no Brasil, conquanto sujeito político, tem sido o principal responsável pelo reconhecimento do direito à educação para a população negra, pelos questionamentos ao currículo escolar no que se refere ao material didático que apresenta imagens estereotipadas sobre o negro, pela inclusão da temática racial na formação de professores(as), pela atual inclusão da história da Africa e da cultura afro-brasileira nos currículos escolares e pelas políticas de ação afirmativa nas suas mais diferentes modalidades.

Nesse sentido, é possível afirmar que este movimento social apresenta historicamente um projeto educativo, construído à luz de uma realidade de luta. Esse se choca, muitas vezes, com a racionalidade hegemônica que impera na teoria social e pedagógica, visto que apresenta outro tipo de saber, construído numa história em que a diversidade étnico-racial sempre esteve presente, em que a alteridade sempre esteve pautada, não só no reconhecimento do Outro, mas na luta política de ser reconhecido como um Outro que tem direito de viver a sua diferença e ver sua cultura e sua identidade respeitadas tanto no cotidiano das escolas e dos seus currículos quanto na política educacional. Esses "saberes em movimento" indagam a Pedagogia e a teoria educacional acerca da forma como esta se relaciona com os saberes construídos pelos movimentos sociais. Os espaços políticos dos movimentos sociais são, portanto, produtores de uma epistemologia tão legítima quanto a que é considerada hegemônica pela educação e pela teoria social.

Um ponto que merece ser destacado é que, em todo esse processo, os negros organizados em movimento sempre enfatizaram um cuidado profundo com a construção da democracia para todos os segmentos étnico-raciais. No entanto, a comunidade negra organizada não busca uma democracia abstrata, uma cidadania para poucos, mas, sim, uma igualdade e uma cidadania reais, que considerem o direito à diferença.

Embora hoje tais afirmações possam receber um número considerável de adesão, elas ainda são vistas com certa reserva tanto pelos setores considerados conservadores quanto pelos considerados progressistas. Essa reserva, a nosso ver, é resultado do questionamento central que o movimento negro faz ao mito da democracia racial (a crença na existência de relações harmoniosas entre os diferentes grupos étnico-raciais do nosso país, fruto da relação do colonizador português com os povos por ele dominados), arraigado no imaginário social brasileiro, sobretudo na educação escolar. Uma das formas de superação desse mito, destacada pelo movimento negro, é a implementação de políticas de correção das desigualdades raciais, ou seja, de ações afirmativas, como estratégia de superação do racismo e de construção de uma democracia real.

As ações afirmativas trazem em si uma nova pedagogia: a pedagogia da diversidade, a qual produz saberes. Estes deveriam ser matéria de reflexão teórica, uma vez que possibilitam a construção de um diálogo epistemológico. No caso específico da educação superior, essas políticas deveriam ser entendidas como canais profícuos de chegada à Universidade de saberes produzidos não só pelo movimento negro e pela comunidade negra em geral, mas, sobretudo, pela juventude negra.

Inspirada nas reflexões de Santos (1996), consideramos os processos e projetos educativos construídos pelo movimento negro no Brasil e também na América Latina como emancipatórios. A emancipação entendida como transformação social e cultural, como libertação do ser humano, sempre esteve presente nas ações da comunidade negra organizada tanto no período da escravidão quanto no pós-abolição e a partir do advento da República. O fato de essas ações serem projetos e propostas construídos por um povo que tem a sua história e a sua cultura desenvolvidas no contexto da colonização, da dominação, da escravidão, do racismo e da desigualdade social e racial atesta esse caráter emancipatório das lutas e da organização política dos negros no Brasil e na diáspora. E mais, esse caráter também é atestado pelas mudanças sociais, educacionais, culturais e políticas que a comunidade negra "em movimento" consegue imprimir nos vários países da diáspora africana.

Segundo Santos (1996), todo projeto emancipatório está baseado em um perfil epistemológico que abriga um conflito. O conflito é visto, aqui, ocupando o centro de toda experiência pedagógica emancipatória. Segundo ele, o conflito serve, antes de mais nada, para tornar vulnerável e desestabilizar os modelos epistemológicos dominantes e para olhar o passado através do sofrimento humano, que, por via deles e da iniciativa humana a eles referida, foi indesculpavelmente

causado. Esse olhar produzirá imagens desestabilizadoras, susceptíveis de desenvolver nos estudantes e nos professores a capacidade de espanto e de indignação e uma postura de inconformismo, as quais são necessárias para olhar com empenho os modelos dominados ou emergentes por meio dos quais é possível aprender um novo tipo de relacionamento entre saberes e, portanto, entre pessoas e entre grupos sociais. Poderá emergir daí um relacionamento mais igualitário, mais justo, que nos faça apreender o mundo de forma edificante, emancipatória e multicultural.

Essa dimensão do conflito é explicitada na ação do movimento negro brasileiro quando ele pauta a diversidade étnico-racial como uma realidade e uma questão para a sociedade e para a educação brasileira. E uma realidade, uma vez que, apesar do mito da democracia racial, a sociedade brasileira não consegue fugir da negritude conquanto diferença inscrita no seu corpo, na sua cultura, na sua história e na sua ancestralidade. E uma questão, já que qualquer discussão mais aprofundada sobre a diversidade étnico-racial tem de vir acompanhada da compreensão das desigualdades raciais. No contexto histórico e político brasileiro, as diferenças étnico-raciais foram naturalizadas, desnudadas da sua riqueza e transformadas em desigualdades. Dessa forma, quando a escola, a Universidade e a política educacional brasileira colocam em pauta a discussão, as práticas, os projetos e as políticas voltadas para a diversidade étnico- racial, tendo como foco o segmento negro da população, o contexto da desigualdade é colocado na ordem do dia e, em consequência disso, medidas de superação dessa precisam ser implementadas.

UMA TRAJETÓRIA DE LUTAS E DE PRODUÇÃO DE SABERES

Para compreendermos a ação política e social da população negra ao longo da história do nosso país e sua intensa produção de saberes é importante retomar algumas formas de organização desse grupo étnico-racial durante o processo da escravidão, assim como as práticas e lutas políticas do período pós-abolição até os dias atuais.

Podemos citar a experiência coletiva dos quilombos, durante a escravidão, presente não só no Brasil, como também em vários países das Américas. Outros exemplos são as revoltas das quais os africanos escravizados e seus descendentes foram protagonistas, como, por exemplo, a Revolta dos Malês (1835), ocorrida na atual cidade de Salvador, no estado da Bahia.

Existiram, também, formas de luta após a abolição, como a Revolta da Chibata (1910), movimento liderado por João Cândido Felisberto, marinheiro negro, no Rio de Janeiro, que se opôs ao modo como eram tratados os marujos da marinha brasileira, no início do

século XX. Somente em 2008, trinta e nove anos após a sua morte foi concedida anistia post-mortem ao líder da Revolta da Chibata e a seus companheiros[1].

A Frente Negra Brasileira (1931-1937) é também mais um exemplo. Essa associação de caráter político, recreativo e beneficente surge, em São Paulo, no período pós-abolição, com intenções de se tornar uma articulação nacional. Composta por vários departamentos também promovia a educação e o entretenimento de seus membros, além de criar escolas e cursos de alfabetização de crianças, jovens e adultos. Em 1936, transformou-se em partido político. Porém, o decreto de 1937 assinado por Getúlio Vargas, que colocava na ilegalidade todos os partidos políticos, acabou ocasionando sua extinção.

Podemos citar, também, a influência do negro na mídia impressa, através da imprensa negra paulista, que conseguiu grande prestígio na comunidade negra, difundindo aquilo que os seus redatores achavam mais interessante para a vida social e cultural dos negros. E sempre importante lembrar a experiência do Teatro Experimental do Negro (TEN), (1944-1968), na cidade do Rio de Janeiro. O TEN se propunha a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, por meio da educação, da cultura e da arte. Segundo Nascimento (2004: 211), a um só tempo o TEN alfabetizava seus primeiros participantes, recrutados entre operários, empregados domésticos, favelados sem profissão definida, modestos funcionários públicos — e oferecia-lhes uma nova atitude, um critério próprio que os habilitava também a ver, enxergar o espaço que ocupava o grupo afro-brasileiro no contexto nacional. Inauguramos a fase prática, oposta ao sentido acadêmico e descritivo dos referidos e equivocados estudos.

Cada uma dessas organizações viveu processos de tensão interna, contradições, conflitos, assim como todas as ações emancipatórias presentes nas sociedades. No entanto, podemos dizer que, a luta contra a escravidão, no passado, e a superação do racismo e da discriminação racial, no presente, são pontos comuns na história das populações negras organizadas no Brasil e na América Latina.

No Brasil, toda a movimentação histórica, pós-abolição, foi pressionada pela ditadura militar, instaurada em 1964. Nesse contexto, as fortes marcas da repressão, com as perseguições às formas organizativas e cassação de direitos políticos, levaram a sair da cena pública não só a luta formal contra a discriminação racial, como também, as demandas dos outros movimentos sociais, embora, os sujeitos que as defendiam continuassem agindo contra a vontade do Estado autori-

1 Lei Nº 11.756, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 23 de julho de 2008 e publicada no *Diário Oficial da União* (DOU).

tário. Sobre essas formas de organização, sobretudo, as populares e desenvolvidas pela população negra, ainda há muito que se investigar na história política brasileira.

No entanto, no final da década de setentas, com as pressões pelo término da ditadura militar e uma reorganização dos movimentos sociais, o movimento negro também se destacou. Em 1978, se organiza o Movimento Negro Unificado (MNU), uma entidade em nível nacional que marcou a história do movimento negro contemporâneo e é considerada como um dos principais protagonistas na luta antirracista brasileira.

No desenvolvimento da luta antirracista, após os anos setentas, o movimento negro também aprofunda a sua atuação e análise. A partir da experiência de reprodução das desigualdades de gênero, vividas no interior do próprio movimento negro, as mulheres negras se organizam e fundam nos anos oitentas, o Movimento das Mulheres Negras, que hoje faz parte de uma articulação latino americana e internacional de mulheres negras. As mulheres negras, hoje, ocupam um espaço na militância política, atuando nas comunidades-terreiro, na articulação política, nos partidos, nas ONG, nos projetos educacionais. Podemos dizer que a questão de gênero só passou a ser pautada como uma forte preocupação da prática e das questões do movimento negro devido à pressão das mulheres negras. Estas têm exercido uma luta contínua não só no interior da comunidade negra, mas no debate com o Estado para a implementação de políticas públicas de saúde, emprego e educação que contemplem a articulação entre raça e gênero.

No ano de 1995, em comemoração ao tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, as diversas organizações do movimento negro brasileiro organizaram a Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, realizada no mês de novembro, em Brasília. O evento reuniu mais de 20 mil pessoas e contou com o apoio de várias organizações de esquerda que, naquele momento, estabeleceram um pacto político de participarem da luta antirracista. Como resultado dessa mobilização, foi entregue ao então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, o Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial, que apresentava um diagnóstico identificando a situação social, econômica, educacional e política da população negra, no Brasil. O documento exigia uma posição do governo brasileiro diante da necessária superação do racismo.

O 3° milênio traz uma nova marca na resistência e organização negra brasileira, que é a luta pelas políticas públicas de ação afirmativa. Essa é uma das principais reivindicações das duas marchas intituladas Zumbi + 10 que, uma década depois da primeira marcha, ava-

liou a reação dos governos e do Estado brasileiro diante da situação racial do país e os avanços da luta antirracista[2].

É também nesse momento histórico que se realiza uma inflexão em relação ao lugar da questão racial na política pública, sobretudo no campo educacional. A 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001, na cidade de Durban, na Africa do Sul, é considerada um marco. Precedido, no Brasil, pelas pré-conferências estaduais e pela Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância, em julho de 2001, na UERJ, esse momento marca a construção de um consenso entre as entidades do Movimento Negro sobre a necessidade de se implantar ações afirmativas no Brasil. A educação básica e a superior e ainda o mercado de trabalho são as áreas mais destacadas.

Reforçada pelas pesquisas oficiais realizadas pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) (Henriques, 2001), as quais subsidiaram o debate realizado na 3ª Conferência de Durban, a denúncia da educação como um setor que contribui para a construção de um quadro de desigualdades raciais visualizada pelas primeiras associações negras e suas lutas em prol da educação dos negros no século XIX e demandada publicamente pelo Movimento Negro no século XX ganha agora contornos políticos nacionais e internacionais no século XXI. Passa finalmente a fazer parte da agenda política e do compromisso do Estado brasileiro com todos os avanços e as contradições possíveis.

A partir de 2003, com o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, nota-se o aprofundamento desse debate. Algumas iniciativas merecem destaque: no governo federal, pela primeira vez é instituída a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), em 2003, e, no Ministério da Educação, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), em 2004.

No tocante à educação, é nesse contexto que, finalmente, é sancionada a Lei Nº 10.639, em janeiro de 2003, alterando a Lei Nº 9.394/96 — Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Em 2004, o Parecer CNE/CP 03/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004 são aprovados pelo Conselho Nacional de Educação. Ambos regulamentam e instituem as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

---

2 A realização das duas marchas, nos dias 16 e 22 de novembro de 2005, já nos revelam as tensões, conflitos e tendências diferentes no interior do movimento negro e da sua relação com o Estado, que merecem ser analisadas em trabalho posterior.

Em 2009, é lançado pelo Ministério da Educação e pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, o Plano Nacional de Implementação das referidas diretrizes curriculares.

Tais ações no campo da política e, sobretudo, da política educacional devem ser compreendidas como respostas do Estado às reivindicações do Movimento Negro. A sua efetivação, de fato, em programas e práticas tem sido uma das atuais demandas deste movimento social. A história política brasileira nos revela que entre as intenções das legislações antirracistas e a sua efetivação na realidade social há sempre distâncias, avanços e limites, os quais precisam ser acompanhados pelos cidadãos e cidadãs brasileiros e pelos movimentos sociais por meio por um efetivo controle público.

MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL: ENTRE AS AUSÊNCIAS E AS EMERGÊNCIAS

No entanto, no contexto da produção teórica educacional e no cotidiano das práticas pedagógicas e dos currículos das escolas e universidades brasileiras, nem sempre esse histórico de lutas e os saberes nele produzidos são considerados enquanto tais. É nesse contexto que se faz necessária uma crítica radical à forma como conhecimento e saber são interpretados pela ciência moderna, resultando em um tipo de racionalidade que exclui as outras formas de pensar e conceber o mundo produzidas fora do cânone considerado científico. A reflexão epistemológica realizada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos é aquela que mais nos ajuda, nesse momento, a compreender e problematizar esse processo.

Baseando-se nos estudos e nas pesquisas sobre os movimentos sociais, numa intensa ação política e na realização do projeto de investigação teórica "A invenção da emancipação social", Santos (2004a) construiu uma reflexão teórica e epistemológica aguçada, expressa nos seus vários trabalhos, sobretudo no artigo "Para além das ausências e uma sociologia das emergências".

O autor realiza uma crítica ao modelo de racionalidade ocidental dominante, pelo menos durante os últimos duzentos anos no campo das Ciências Sociais. Essa reflexão é inspirada em Leibniz, naquilo que ele chama de razão indolente, e propõe os princípios gerais de outro modelo de racionalidade, designado como razão cosmopolita. Procura, então, fundar três procedimentos sociológicos nessa razão cosmopolita, a saber: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho da tradução[3].

---

3 Neste texto, discutiremos somente os dois primeiros procedimentos. No entanto, **é importante destacar que, para Santos (2004b) o** trabalho da tradução **é**

A racionalidade cosmopolita proposta pelo autor tem como trajetória expandir o presente e contrair o futuro. Segundo ele, só assim será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo atual. Só assim será possível evitar o gigantesco desperdício da experiência de que sofremos na atualidade. Para expandir o presente, Santos (2004b) propõe uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências. Como a imensa diversidade de experiências sociais revelada por esses processos não pode ser explicada de maneira adequada por uma teoria geral, o autor sugere um trabalho de tradução, procedimento capaz de criar inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis, sem destruir a sua identidade.

Segundo ele, a sociologia das ausências consiste numa investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na realidade, ativamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. O objetivo da sociologia das ausências é transformar as ausências em presenças. Dar-se-á destaque aos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica[4]. Mas como se dá a produção da não-existência?

De acordo com Santos (2004b), não há uma única maneira de não existir, uma vez que são várias as lógicas e os processos por meio dos quais a razão metonímica produz a não-existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não- existência sempre que determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível. O que unifica as diferentes lógicas da produção da não-existência é serem todas elas manifestações de uma monocultura racional.

Parafraseando o autor, poderíamos dizer que, no campo da educação e na teoria pedagógica, opera a mesma razão metonímica. Nesse sentido, o campo da teoria educacional também lida com dificulda-

---

considerado como um trabalho dialógico e pol**í**tico, um procedimento que ultrapassa a tentativa de construir uma teoria geral, tendo como objetivo a expansão da inteligibilidade recíproca presente nos saberes e práticas construídos pelos diferentes movimentos sociais. A intenção da tradução **é destacar aquilo que une e** não o que divide os diversos grupos e entidades dos movimentos sociais, sem destruir as suas identidades.

4 Razão que toma a parte pelo todo. "A razão meton**í**mica é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem ação que não seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes que o compõe. Nesta razão há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma das partes, não havendo existência de experiências fora desta totalidade" (Santos, 2004b: 782).

de e, por vezes, impede a entrada de outras lógicas e racionalidades, geralmente aquelas oriundas dos movimentos sociais. No caso do movimento negro, poderíamos dizer que os saberes por ele produzidos também vivem um processo de não-existência, já que não cabem na totalidade e no tempo linear da razão metonímica que tem sido hegemônica no campo teórico-educacional. Sendo assim, o que essa realidade indica é que, nesse campo, também se faz necessária uma pedagogia das ausências que desvele que há uma realidade, saberes e lógicas ativamente produzidos pelos movimentos sociais, pela comunidade negra e pelo movimento negro.

A sociologia das emergências, segundo aspecto da teorização do autor anteriormente citado, consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um futuro de possibilidades plurais, concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente mediante atividades de cuidado. Segundo Santos (2004b), o conceito que preside essa sociologia é o ainda- não, proposto por (Ernst) Bloch (1995). Objetivamente, o ainda-não é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade). A possibilidade é o movimento do mundo. Sendo assim, a sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Ela amplia o presente, juntando ao real amplo as possibilidades e as expectativas futuras que ele comporta. Nesse caso, a ampliação do presente implica a contração do futuro, na medida em que o ainda-não, longe de ser um futuro vazio e infinito, é um futuro concreto, sempre incerto e sempre em perigo.

Ainda de acordo com Santos (2004b), a sociologia das emergências consiste em proceder uma ampliação simbólica dos saberes, das práticas e dos agentes, de modo a identificar neles as tendências de futuro (o ainda-não) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Essa ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica que visa a um duplo objetivo: de um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; de outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições. O elemento subjetivo da sociologia das emergências é a consciência antecipatória e o inconformismo ante uma carência cuja satisfação está no horizonte de possibilidades, por isso ela se move no campo das expectativas sociais.

E dentro dessa reflexão do autor que inserimos a proposta das ações afirmativas levantada pelo movimento negro brasileiro, nos últimos anos, como um lócus no qual confluem diferentes saberes e práticas produzidos pela comunidade negra na sua trajetória histórica. Nesse processo, há uma tendência de futuro e sobre a qual é possível

maximizar a probabilidade de esperança de uma verdadeira democracia racial em relação à frustração de continuidade da desigualdade racial e do racismo. A meu ver, é possível perceber, as propostas de ação afirmativa como confluência de saberes identitários, políticos e estéticos, uma consciência antecipatória e o inconformismo perante uma carência de relações mais humanas e democráticas existentes entre negros e brancos no Brasil. A superação da carência social, econômica e política causada pelo racismo é colocada pelas ações afirmativas como possibilidade e como projeto e, por isso, está no campo das expectativas sociais. Poderíamos dizer, então, que, no campo da educação, se faz necessário construir uma pedagogia das emergências.

O MOVIMENTO NEGRO E A PRODUÇÃO DE SABERES

Na construção de uma pedagogia das ausências e das emergências cabe destacar que o acúmulo de saberes produzidos pelo movimento negro faz parte de uma história ancestral de luta e resistência que ganha ainda mais força na sua demanda pela educação a partir do início do século XX. Essa luta se intensifica a partir do início do século XXI quando este movimento social se organiza em torno das políticas de ações afirmativas.

Como já foi apontado em outros trabalhos de minha autoria, as ações afirmativas são compreendidas, aqui, não só como movimento de luta política pela correção das desigualdades raciais, mas também como lócus em que confluem princípios gerais de um outro modelo de racionalidade e saberes emancipatórios produzidos pelo Movimento Negro ao longo dos tempos. Destes, destacamos os saberes políticos, os identitários e os estéticos (corpóreos).

Os saberes políticos: nunca a Universidade, os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, produziram, debateram e aprenderam tanto sobre as desigualdades raciais como no atual momento da luta pelas ações afirmativas. Tais ações afirmativas tocam, de maneira nuclear, na cultura política e nas relações de poder. Seja para confirmá-las, seja parar refutá-las, a Universidade passou a dedicar parte do seu tempo a perceber que os jovens negros existem, que grande parcela deles não está presente nos bancos das universidades públicas, estão sub-representados em alguns cursos acadêmicos e que eles lutam pelo direito de entrar nesse lugar e partilhar desse espaço de produção do conhecimento. As universidades públicas brasileiras que já implementaram ações afirmativas no ensino superior brasileiro mediante políticas de acesso e permanência têm que lidar com a chegada de sujeitos sociais concretos, com outros saberes, outra forma de construir o conhecimento acadêmico e com outra trajetória de vida, bem diferentes do tipo ideal de estudante universitário idealizado em

nosso país. Temas como diversidade, desigualdade racial e vivências da juventude negra, entre outros, passam a figurar no contexto acadêmico, mas sempre com grande dificuldade de ser considerados "legítimos". Cada vem mais o movimento negro vem refletindo sobre a sua atuação como protagonista desse processo e compreendendo como a sua luta política está contribuindo para uma mudança epistemológica na Universidade e nos rumos do conhecimento científico.

Os saberes identitários: as ações afirmativas recolocam o debate sobre a "raça" no Brasil, institucionalizam o uso das categorias de cor (preto, branco, pardo, amarelo e indígena) nos formulários socioeconômicos dos candidatos aos exames vestibulares, nos censos educacionais, no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) trazendo a autodeclaração racial para o universo dos brasileiros, sobretudo no campo das políticas públicas.

O uso do termo raça tanto neste trabalho quanto na perspectiva do movimento negro e no contexto das políticas de ações afirmativas pretende introduzir uma ressignificação política do mesmo. Segundo Guimarães (1999), essa re-significação se faz necessária, uma vez que raça ainda é a noção utilizada frequentemente nas relações sociais, para informar como determinadas características físicas, como cor de pele, tipo de cabelo, etc., influenciam, interferem e, por vezes, até mesmo determinam o destino e o lugar social de determinados sujeitos no interior da sociedade brasileira. De acordo com Guimarães (1999: 9):

> "Raça" é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. Mas, por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de "raça" permite — ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos —, tal conceito tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite.

A identidade negra é entendida como um processo construído historicamente em uma sociedade que padece de um racismo ambíguo e do mito da democracia racial. Como qualquer processo identitário, ela se constrói no contato com o outro, no contraste com o outro, na negociação, na troca, no conflito e no diálogo. Como diz Souza (1990), ser negro no Brasil é tornar-se negro. Assim, para entender o "tornar-se negro" num clima de discriminação, é preciso considerar como essa identidade se constrói no plano simbólico. Refiro-me aos valores, às

crenças, aos rituais, aos mitos, à linguagem. Esses dependem de maneira vital das relações dialógicas com os outros.

No contexto das ações afirmativas, a discussão sobre quem é negro e quem é branco no Brasil ressurge, não somente no interior da militância negra, mas nos órgãos do governo, no debate público, na mídia, nas escolas de educação básica e nas universidades. Em muitas situações, são os ativistas negros (alguns já inseridos na Universidade e outros não) os chamados a falar, a explicar e a expressar todo o saber que acumularam na militância sobre a construção da identidade negra e sobre as tensas relações entre negros e brancos no Brasil. São também os intelectuais e os ativistas negros que são convidados a escrever livros didáticos, a publicar suas pesquisas, a escrever artigos sobre a questão racial nas mais diversas áreas, e a questão da identidade é colocada em pauta, com todas as contradições e os conflitos que ela acarreta.

Os saberes estéticos — são pensados, aqui, no que se refere à corporeidade: podemos dizer que as ações afirmativas reeducam os negros, as negras e a sociedade brasileira na sua relação com o corpo. Ao se posicionar politicamente favorável a essa política ou ao participar de um processo de seleção baseado no critério de cotas raciais ou ao se identificar como negro no Brasil, o sujeito participa de um processo de mudança de lógica corporal. Uma mudança corpórea é visível na vida e na postura de vários estudantes negros cotistas e oriundos de outras modalidades de ações afirmativas nas universidades públicas. Eles passam a valorizar a corporeidade negra por meio de uma postura mais confiante e afirmativa no universo acadêmico e vários deles passam a adotar símbolos étnicos (penteados, cores, roupas, adornos, símbolos) e a frequentar espaços políticos, culturais e recreativos com maior incidência da população negra. Não se trata de uma "guetização", mas do reconhecimento da existência de uma série de espaços e saberes identitários e políticos. Ou seja, trata-se da afirmação de uma identidade insistentemente negada pelo racismo a qual, lamentavelmente, também se faz presente na universidade e nos vários espaços políticos e sociais do nosso país.

O corpo fala a respeito do nosso estar no mundo, visto que a nossa localização na sociedade se dá através da sua mediação no espaço e no tempo. Estamos diante de uma realidade dupla e dialética, isto é, ao mesmo tempo em que é natural, o corpo é também simbólico. Ele pode ser a "referência revolucionária da universalidade do homem no contraponto crítico e contestador à coisificação da pessoa e à exploração do homem pelo homem na mediação das coisas" (Martins, 1999: 54).

Segundo Gomes (2006), na construção da sua identidade, na sociedade brasileira, o negro, sobretudo a mulher negra, constrói sua cor-

poreidade por meio de um aprendizado que incorpora um movimento tenso e dialético de rejeição/aceitação, negação/afirmação do corpo.

No caso da Universidade, só o fato de esses jovens passarem a frequentar os espaços acadêmicos, traz uma corporeidade outra, acompanhada de uma produção de outras experiências e significados. São corpos negros que se contrapõem a ideologia da cor e do corpo do brasileiro. O saber corpóreo é acompanhado de uma tensão e de um conflito entre padrões estéticos de beleza e fealdade, que, no Brasil, passam por uma discussão étnico-racial. Como já apontei em outros estudos (Gomes, 2006) estamos, portanto, em uma zona de tensão. E dela que emerge um padrão de beleza corporal real e um ideal. No Brasil, esse padrão ideal é branco, mas o real é negro e mestiço.

PALAVRAS FINAIS

Podemos dizer que a luta por ações afirmativas enquanto políticas de correção das desigualdades vem se configurando como uma demanda importante do Movimento Negro brasileiro ocupando, hoje, um lugar de destaque na mídia, na arena política e nas universidades. Trata-se de uma reivindicação que vai além das cotas raciais demandando a igualdade racial no mercado de trabalho, nos meios de comunicação, nas universidades públicas, na saúde, enfim, nos vários setores sociais em que a desigualdade racial se perpetua. Trata-se também, de um espaço de confluência de práticas e saberes produzidos pela comunidade negra ao longo dos anos e sistematizados pelo movimento negro.

Mesmo sendo um campo polêmico que traz concordâncias e discordâncias, não há como negar que as ações afirmativas mexem com a ideologia da democracia racial brasileira e colocam em xeque o discurso da tão propalada identidade nacional inclusiva e diversa. Indaga a própria ideia de "República uniformizadora" por meio do qual muitos setores contrários à adoção das ações afirmativas ainda se apoiam. As ações afirmativas trazem para o cerne do debate político e educacional a indagação sobre a forma como historicamente a direito à vivência da diversidade, com dignidade, e a efetivação da igualdade social e racial articulada à equidade e à justiça social vêm sendo construídos. Elas trazem à tona os saberes identitários, políticos e corpóreos construídos pela comunidade negra e sistematizados pelo movimento negro brasileiro. Possuem, portanto, o potencial contestatório capaz de desencadear um processo de reeducação da sociedade, do Estado, da escola básica e da universidade em relação à diversidade étnico-racial. Nesse sentido, elas trazem em si o potencial e a potencialidade de construção de um projeto educativo emancipatório e de subjetividades rebeldes e inconformistas, nos dizeres de Boaventura de Sousa Santos (1996).

BIBLIOGRAFIA

Barbosa, W. N. e Santos, J. R. 1994 *Atrás do muro da noite* (Brasília: Minc. Fundação Cultural Palmares).

Bloch, E. 1995 *The principle of Hope* (Cambridge, MA: MIT Press).

Cardoso, M. 2002 *O movimento negro* (Belo Horizonte: Mazza Edições).

Gomes, N. L. 1999 "Educação e relações raciais: discutindo algumas estratégias de atuação" in Munanga, K. (org.) *Superando o racismo na escola* (Brasília: MEC).

Gomes, N. L. 2006 *Corpo e cabelo como símbolos da beleza e da identidade negra* (Belo Horizonte: Autêntica).

Gomes, N. L. 2008a "Diversidade étnico-racial: por um projeto educativo emancipatório" in *Retratos da escola* (Brasília) V. 2, Nº 2-3, pp. 95-108, jan./dez.

Gomes, N. L. 2008b "Emergir para existir: novas práticas políticas e pedagógicas do Movimento Negro brasileiro em prol da diversidade étnico-racial" in Xº *Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Identidade, etnicidade e racismo* (Braga) pp. 525-531. Disponível em: <http://www.xconglab.ics.uminho.pt/> acesso 20 de julho de 2010.

Gomes, N. L. 2010 "Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas" in <http://www.anpae.org.br/iberolusobrasileiro2010/cdrom/94.pdf> acesso 19 de dezembro de 2010.

Gonçalves, L. A. O. e Gonçalves e Silva, P. B. 2000 "Movimento negro e educação" in *Revista Brasileira de Educação* (Rio de Janeiro) Nº 15, pp. 134-158, set./out./nov./dez.

Guimarães, A. S. A. 1999 *Racismo e Anti-Racismo no Brasil* (São Paulo: Editora 34).

Hasenbalg, C. A. 1984 "Comentários a 'Raça, cultura e classe na integração das sociedades'" in *Dados, Revista de Ciências Sociais* (Rio de Janeiro) V. 27, Nº 3, pp. 148-149.

Henriques, R. 2001 *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90* (Rio de Janeiro: IPEA).

Martins, J. S. 1999 "A dialética do corpo no imaginário popular" in *Sexta-feira: Antropologia, Artes, Humanidades* (São Paulo: Pletora) Nº 4, pp. 46-54.

Nascimento, A. 2004 "Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões" in *Estudos Avançados* (São Paulo) V. 18, Nº 50, abril. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php>, pp. 209-224> acesso 19 de dezembro de 2010.

Passos, J. C. 2004 "As práticas educativas do Movimento Negro e a Educação de Jovens e Adultos" in *Alfabetização e cidadania. Revista de Educação de Jovens e Adultos* (São Paulo) Nº 18, set., pp. 19-28.

Pinto, R. P. 1994 "Movimento negro em São Paulo: luta e identidade", tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Sader, E. 1988 *Quando novos personagens entram em cena* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Santos, B. de Sousa (org.) 2004 *Conhecimento prudente para uma vida decente* (São Paulo: Cortez).

Santos, B. de Sousa 1996 "Por uma pedagogia do conflito" in Silva, L. H. et al. (orgs.) *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais* (Porto Alegre: Editora Sulina) pp. 15-33.

Santos, B. de Sousa 2004 "Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências" in Santos, B. de Sousa (org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente* (São Paulo: Cortez).

Silverio, V. R. 2002 "Ação afirmativa e o combate do racismo institucional no Brasil" in *Cadernos de Pesquisa* (São Paulo) Nº 117, nov., pp. 219-246.

Souza, N. S. 1990 *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (Rio de Janeiro: Graal).

NOTICIAS DE UN PUEBLO

UNA INVESTIGACIÓN DEMANDADA POR Y REALIZADA CON EL PUEBLO SAHARAUI

Juan Carlos Gimeno Martín

INTRODUCCIÓN

A partir de nuestra participación como antropólogos sociales en el proyecto del Ministerio de Cultura de la RASD, realizado en los campamentos saharauis del sur de Argelia y titulado Cuéntame abuelo/a, el objetivo de este artículo es problematizar la lógica y naturaleza de las investigaciones colaborativas en contextos como este, donde un pueblo lucha por su autodeterminación.

La consideración del carácter situado de las investigaciones en ciencias sociales y la problematización de las mismas, no solo desde el punto de vista metodológico, el cómo, sino también el por qué y el para qué de las mismas ha sido objeto de debate en las últimas décadas; en particular en antropología social y cultural, pero no solo. Como uno de los resultados de los debates en los que se han replanteado las prácticas de los científicos sociales se han impulsado enfoques que valoran las investigaciones no solo por su racionalidad instrumental, sino también por su aportaciones prácticas y emancipatorias, como nos recuerda Habermas[1]. La reflexión de este autor proviene

1 Habermas (1982) señala en su elaboración sobre la relación entre conocimiento e interés que hay tres tipos de saberes mediatizados por tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés técnico, que interviene en las ciencias empírico-analíticas.

de un contexto histórico y geográfico determinado. En la evolución de la humanidad el momento crucial en la tematización de la identidad contemporánea (en el mundo moderno) es el de la escisión entre hombre público y hombre privado. En el centro de este sentido de la vida bifurcada se han originado las más importantes reflexiones contemporáneas de nuestro tiempo. Para Habermas los espacios de reconocimiento de lo social se han ido desvinculando de los proyectos individuales de vida, de lo que hacemos y lo que somos. En el vórtice de estos dilemas están las convergencias indispensables entre la política y la moral, entre una filosofía política normativa y un discurso ético. Para Habermas, empezar por el reconocimiento del otro implica la aceptación del diálogo, de ahí la centralidad de la acción comunicativa. La comunicación es el único reducto que se opone a la soledad y al aislamiento. Comprender, en este sentido, significa hacer visible los espacios íntimos de configuración del yo (aun cuando existan espacios intraducibles). Cuando esta tarea se hace reflexiva se ejerce la identidad que involucra un concepto central a toda temática social: el de intersubjetividad.

En antropología, la intersubjetividad relacionada con el encuentro entre culturas ha sido un tema central desde su institucionalización a finales del siglo XIX; la ignorancia de la dimensión del poder en este encuentro llevó a su reformulación como encuentro colonial (Asad, ed., 1973) a finales de los años sesenta. Una consecuencia de ello fue la emergencia de la antropología posmoderna (Clifford y Marcus, ed., 1986, 1991). Otra de las elaboraciones más fructíferas, a nuestro juicio, del replanteamiento de las investigaciones sociales se dio en América latina con el impulso de la Investigación-Acción (Fals Borda, 1986). Del diálogo en estas relaboraciones y el interés posterior por poner en el centro los grupos subalternos en los estudios postcoloniales (Said, 2005), la filosofía de la liberación (Dussel, 1977) y los enfoques descoloniales (Quijano, 2000; Castro Gómez y Grosfoguel, eds., 2007) ha impulsado en antropología prácticas de producción del conocimiento que se inscriben en una antropología comprometida (Hale, 2011; Gimeno y Castaño, 2016).

Dentro de esta perspectiva se ha desarrollado investigaciones colaborativas, en el marco de las cuales se inscribe la investigación que junto al Ministerio de Cultura saharaui hemos realizado. La antropó-

---

Este "interés" es el que predetermina el tipo de objetos de investigación de la ciencia empírica. Habermas no critica este tipo de conocimiento, pero considera que se trata de un tipo de conocimiento que no debe tomarse como modelo oficial de todo saber. Existen para Habermas también los saberes vinculados a otros dos intereses; el interés práctico, que dirige las ciencias histórico-hermenéuticas; y el interés emancipatorio, que orienta las ciencias críticas de la sociedad.

loga mexicana Xotchil Leyva (2006) entiende como una investigación co-laborativa

> aquella investigación que busca caminar hacia la descolonización de las ciencias sociales, aquella que parte de un conocimiento situado y que permite el trabajo conjunto entre académicos, líderes, organizaciones y movimientos indígenas con base a la construcción de una agenda compartida sostenida en principios de respeto mutuo, confianza, búsqueda del diálogo horizontal y la revalorización de los saberes indígenas. Una agenda donde las partes guarden su autonomía intelectual, en donde las tensiones producidas por la colaboración se reconozcan y se conviertan en espacio de reflexión que contribuya a crear las nuevas relaciones y un conocimiento más complejo y útil para las partes involucradas y para la sociedad en general.

El guión del término de "co-laboración" enfatiza el trabajo conjunto (labor), y con ello el diálogo y la acción compartida entre los dos actores, antes catalogados investigadores y objetos de estudio; una consecuencia de ello es la disolución de la distancia entre el investigador y el objeto de estudio y la emergencia de nuevos tipos de relación, relacionados con los intereses conversacionales y emancipatorios a los que se refiere Habermas[2].

Ahora estoy en mejores condiciones de plantear la naturaleza de la investigación co-laborativa que hemos realizado con el Ministerio de Cultura Saharaui, cuyo objetivo ha sido recopilar y recuperar la memoria oral del pueblo saharaui en riesgo debido a que la ocupación de su territorio por parte de Marruecos[3], y la vida en el exilio de la mayor parte de la población saharaui en los campamentos del

---

2 Ver nota anterior y Gimeno y Castaño, 2016.

3 El estatus de Marruecos en el Sahara Occidental es como potencia ocupante. A pesar de la publicidad marroquí sobre el conflicto, no se trata de un juicio de valor, sino un dato. Ningún país reconoce formalmente la anexión, como admite el informe del secretario general de la ONU del 19 de abril de 2006: *"Ello implicaría el reconocimiento de la soberanía de Marruecos sobre el Sahara Occidental, cosa que estaba fuera de cualquier consideración, dado que ningún Estado Miembro de las Naciones Unidas había reconocido dicha soberanía"* (Naciones Unidas, 2006, S/2006/249). El estatuto de España en el Sahara Occidental es como potencia administradora, dado que la cesión de la administración de un territorio colonizado legalmente solo puede realizarse bajo la consulta a la población colonizada o devolviendo la administración a las Naciones Unidas para que proceda al proceso de descolonización. Así como el reino de Marruecos rechaza la denominación de ocupante del Sahara Occidental y denomina al territorio como provincias del sur; los gobiernos del reino de España, han desconocido su papel de potencia administradora de iure del territorio, reconociendo a Marruecos como potencia administradora de facto, figura no reconocida en el derecho internacional. (Soroeta, 2016).

sur de Argelia, hace imposible practicar su forma de vida nómada y desplegar desde esta experiencia histórica un proyecto de futuro. La ocupación marroquí y el exilio consiguiente, no solo ha sacado la población saharaui del territorio, también ha sacado el territorio de sus vidas. Las instituciones de la República Árabe Democrática Saharaui[4] ven necesaria la recuperación de la memoria de esta forma de vida a partir de los testimonios de ancianos y ancianas, principales protagonistas de la vida nómada saharaui. Nuestro papel ha sido proporcionar metodologías apropiadas para estos fines, participara en la formación de investigadores e investigadoras, acompañar los procesos, proporcionar recursos para contribuir a la realización de las investigaciones y publicar sus resultados, traducirlos, editarlos y publicarlos al castellano y coproducir un audiovisual que facilite el conocimiento de la cultura, y especialmente la poesía oral saharaui en el mundo.

Nuestra co-laboración en el proyecto fue resultado de una implicación con las instituciones saharauis que comenzó en 2003 y se ha concretado en varios proyectos colaborativos[5]. La poesía oral es un depósito privilegiado de la memoria de un pueblo.

El pueblo saharaui es un pueblo beduino, nómada, colonizado por España entre 1884 y 1976. Un pueblo de cultura oral. Con una larga historia de resistencia anticolonial y de hibridación colonial[6], el Sahara Occidental fue abandonado por España en 1976 a la vez que el territorio fue violentamente ocupado por sus vecinos, Marruecos y Mauritana (Rodríguez Jiménez, 2015). Organizado como Frente POLISARIO[7] (Frente nacido al calor de la descolonización de África, en 1973) el pueblo saharaui mantuvo una guerra con sus vecinos ocupantes hasta 1991[8]. Desde el alto el fuego en 1991, en el que los contendientes, Frente Polisario y el Reino de Marruecos, aceptaron la celebración de un referéndum para dirimir la cuestión, el pueblo saharaui vive dividido en dos, separado por un muro de

---

4 La RASD se constituyó el 27 de febrero de 1975, el día anterior en que España se retiró del territorio (Rodríguez Jiménez, 2015)

5 La participación en proyectos colaborativos anteriores, de menor dimensión focalizados sobres las problemáticas de la juventud, la articulación entre el mercado de trabajo en los campamentos y la formación profesional ofertada en los mismos… fue creando las condiciones de confianza para diseñar el proyecto objeto de este artículo.

6 Utilizo los términos de Homi Bhabha (2002) para referirse a la situación ambivalente (mimética y resistente) de los pueblos colonizados

7 El Frente POLISARIO es reconocido en Naciones Unidos como el único y legal representante del pueblo saharaui. El alto el fuego de 1991 le reconoce como el interlocutor del Reino de Marruecos en las negociaciones para alcanzar la paz en el territorio.

8 Mauritania abandonó la guerra, derrotada en 1979.

2700 km. A un lado, una parte del pueblo saharaui vive bajo la ocupación marroquí[9]; por otra parte el resto del pueblo saharaui vive en los campamentos donde se exiliaron desde 1975 al sur de Argelia[10]. Aún, una pequeña parte habita el territorio liberado que está en manos del Frente POLISARIO, donde se concentran sus fuerzas militares y donde es posible, aunque complicada, la vida nómada (por la existencia de millones de minas sembrados durante la guerra). Otra parte del pueblo saharaui vive en la diáspora en distintos países del mundo, especialmente en España, como emigrantes, muchos de ellos como apátridas.

La recuperación de la poesía oral saharaui se ha realizado atendiendo a tres niveles y etapas:

1. Recopilación de la poesía oral en un archivo nacional. Donde contribuimos a formar a los y las investigadoras saharauis en metodologías de registro de la poesía e historias de vida de los poetas
2. Colección de antologías poéticas de los "poetas nacionales"[11]. Donde contribuimos a la formación de investigadores, la recopilación de los poemas, y su traducción/recreación al español[12].
3. Realización de un documental: Legna. Habla el verso saharaui[13], cuyo objeto es narrar, en la lengua vernácula y en una lengua global, el castellano, la historia del Sahara Occidental a partir de su poesía y de la voz de los poetas, con el fin de que sea conocida por los jóvenes saharauis allá donde residan y en el mundo más amplio.

---

9 La violencia de esta ocupación sobre la población saharaui desde 1976 hasta la actualidad ha sido documentada de manera muy rigurosa (véase Martín Beristain y González Hidalgo, 2012)

10 He presentado un detallado análisis de las transformaciones que esta vida en los campamentos ha producido en la sociedad saharaui en Gimeno, 2007.

11 Los llamados poetas nacionales saharauis son aquellos cuyos poemas y canciones animaron y agitaron a los guerrilleros y a la sociedad en el periodo de guerra. Desde el alto el fuego son reconocidos como fuente de orientación y pedagogía en la sociedad de los campamentos. En el proyecto se ha recogido la producción poética de 17 poetas. Entre ellos solo hay dos mujeres, El Jadra y Jadiyetu Aleyat.

12 Las traducciones o recreaciones de los poemas al castellano han sido realizadas por poetas saharauis formados en Cuba que componen su poesía en castellano y forman parte de la llamada Generación de la amistad; en particular Ebnu, Bahia Mahmud Awah y Liman Boicha.

13 Codirigido por Juan Ignacio Robles, Bahia Mahmud Awah y Juan Carlos Gimeno. Legna, obtuvo el premio al mejor largometraje en el Festival Internacional del Cine del Sahara en 2014.

BREVES NOTAS HISTÓRICAS ACERCA DE LA CATEGORIZACIÓN DEL "PUEBLO" SAHARAUI

Es importante presentar estas breves notas históricas sobre el pueblo saharaui para entender la naturaleza y significación del trabajo de recuperación de la memoria. Las categorías de las que partimos están lejos de aquellas otras, hegemónicas, mediante las cuales el pueblo saharaui es construido en los medios de comunicación, la industria de la ayuda humanitaria y la cooperación, la comunidad política internacional y aún en las publicaciones académicas, reduciéndolos a su condición de refugiados, emigrantes, y ciudadanos bajo soberanía marroquí.

La recuperación de la memoria del pueblo saharaui que se pretende registrar en el proyecto está relacionada en cambio con los espacios de experiencia vividos por mujeres y hombres saharauis a través de una larga historia ligada a su vida nómada en el desierto, su participación en la lucha anticolonial desde 1884, su vida bajo el colonialismo y su implicación en la lucha por autodeterminación. En la actualidad su experiencia se relaciona con la lucha pacífica, intifada, llevada a cabo en los territorios ocupados por Marruecos y la vida resistente, digna y en libertad, en los territorios liberados del Sahara occidental y en los campamentos al sur de Argelia. La diáspora ha añadido nuevas experiencias sociales colectivas e individuales. La composición de esta diáspora es compleja. Históricamente ha habido saharauis desplazados por el mundo por millares, acogidos como estudiantes en llamados países amigos (especialmente, Argelia, Libia y Cuba, si bien otros países con regímenes socialistas acogieron estudiantes saharauis); en los últimos años España es el país que acoge un mayor número de estudiantes, principalmente mediante acuerdos entre familias saharauis y españolas. También desde 1975 ha habido saharauis desperdigados por el mundo, destinados en labores diplomáticas. Con el alto el fuego en 1991, la posibilidad de movimiento se incrementó facilitando el movimiento al entorno cercano, principalmente Mauritania y Argelia. Es de destacar que a pesar de la política de Marruecos de atraer a saharauis de los campamentos, una cantidad relativamente pequeña, entre 5000 y 8000 se han desplazado a residir a Marruecos (Barrañeda, 2016)[14]. La mayor parte de la diáspora actual se debe a la emigración económica, y se dirige principalmente a España, si bien se ha reducido por la crisis económica que atraviesa este país. Muchos saharauis están tratando de conseguir la nacionalidad española, o la categoría de apátrida con el fin de asegurarse un pasaporte que le facilite el movimiento, se trata, como en el periodo colonial cuando vivían

14 La obra de Ángela Hernández (2001), habla de los Aidin, los retornados de los campamentos de refugiados a Marruecos.

repartidos en los territorios dominados por Francia y por España de un concepto estratégico y no esencial de nacionalidad (Bakeaz).

Estos procesos de movilización se están dando en relación a los contextos de ocupación, refugio y diáspora, en los que se está dando una reproducción cultural del pueblo saharaui, que propongo entenderla bajo la categoría de reinvención sociocultural[15] que ha de entenderse en relación a una cultura con una larga raíz histórica de un pueblo nómada y beduino, que sigue sirviendo como un referente cultural. La concepción de salud en la sociedad saharaui sigue estando ligada a la vida en el desierto, a la alimentación de la leche y carme de los camellos y la vida en la particular forma de naturaleza que representa. La autodeterminación constituye un horizonte compartido para la gran mayoría de la población saharaui tanto en los territorios ocupados, como en los campamentos de refugiados y de las mujeres y hombres en la diáspora. La libertad está al comienzo y al final de la historia cultural del pueblo saharaui.

Sus experiencias históricas han configurado modos de vida plena del pueblo saharaui, formas de adaptación al medio, maneras de relacionarse entre sí, y con los vecinos; en suma, una determinada manera de estar en el mundo. Esta cultura particular contiene formas de conocimiento propio y subjetividades históricamente conformadas, que no concuerdan con las que se reduce a los saharauis a la condición de refugiados, emigrados o como población bajo ocupación[16]; todas ellas aíslan a los saharauis del conjunto de sus experiencias históricas; justamente aquellas que son trasmitidas en las jaimas a través de las narraciones orales que buscamos recoger en el proyecto. En su lucha por considerarse en términos propios, y por vivir una historia propia, el pueblo saharaui se enfrenta a poderosas fuerzas que le construyen bajo categorías de vulnerabilidad y negación, como un pueblo que no tiene control sobre lo que le rodea y que depende de otros. Mediante esta negación se ignora la capacidad del pueblo saharaui de imaginar y la posibilidad de construir horizontes propios de futuro en un rico diálogo con el pasado.

---

15 Procesos de reinvención cultural que considero, siguiendo a Escobar 2014, como r-existencias (Gimeno, 2014).

16 Categorías que usan las narrativas de la comunidad internacional, las instituciones de ayuda humanitaria, entre otros. Estas narrativas son una versión del discurso colonial que analizó Said en *Orientalismo*. Para Bhabha (2002: 95-96): "El discurso colonial) es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación de las diferencias racial/cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para "pueblos sujetos" a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer".

La memoria posibilita construir un relato propio (personal y colectivo, comunitario, y en este caso tribal) de la historia, irreductible a las categorías que alimentan las narraciones ligadas a las versiones del discurso colonial[17]. La memoria de un pueblo permite la puesta en valor del espacio de sentido propio[18]. La memoria permite contar en el presente historias propias que ponen en relación experiencias del pasado con el presente. La imaginación es clave en la formulación de ese futuro alimentando el diálogo entre las raíces del pasado y las opciones en el futuro. Como señala Santos (2005), para determinados proyectos de futuro es deseable escoger ciertas raíces, pero no otras. Para la construcción de un futuro socialmente igualitario y democrático, las instituciones saharauis no consideran deseable rescatar de su pasado el tribalismo. La revolución lo consideró como un régimen de colaboración con el colonialismo y un problema para la unidad del pueblo saharaui, y lo abolió en 1976. La recuperación, selectiva, de la memoria del pueblo saharaui se convierte así en un instrumento la lucha por el sentido de la misma lucha.

Soy consciente de la condición problemática del uso del concepto "pueblo", por las connotaciones que arrastra y que le han rodeado históricamente. Los saharauis conforman un pueblo reconocido por Naciones Unidas, que reconocen la legitimidad de la lucha del Frente POLISARIO. Su derecho a la autodeterminación ha sido reconocido en múltiples resoluciones de NNUU, mientras ninguna resolución otorga legalidad a la ocupación marroquí de su territorio. El término "pueblo" tiene un sentido negativo cuando implica una identidad cerrada de tipo identitario, racial o nacional que es utilizada para excluir a los otros. Pero tiene un sentido positivo, como señala Badiou (2015), cuando se refiere a su constitución con vistas a su existencia histórica, en cuanto este sentido viene negado por la dominación colonial e imperial, o por la dominación de un invasor. Y es en este sentido descolonizador y de liberación que el pueblo saharaui se constituye como pueblo, en un proceso de autoafirmación. La identidad de las personas saharauis como miembros de una comunidad denominada el pueblo saharaui no es un lujo, sino una necesidad, dado que es la misma existencia como saharauis la que está amenazada. La connotación positiva del concepto "pueblo" a partir de esta práctica desco-

17 Esta es una forma de operar propia del colonialismo: reducir al otro a la mera condición que el poder le otorga, para su control. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción (Bhabha, 2002: 95-96).

18 Un desarrollo de esta argumentación puede leerse en Gimeno y Robles, 2015.

lonizadora y de autoafirmación, es muy importante para comprender tanto el carácter estratégico del proyecto de recuperación histórica como la naturaleza de nuestra colaboración en él.

LA IDENTIDAD Y LA CULTURA SAHARAUI COMO CAMPOS DE LUCHA

El proyecto de recopilación de la memoria (oral) es estratégico para el ministerio de cultura saharaui por una serie de razones relacionadas con la consideración de la cultura y la identidad cultural como campos de lucha.

Primero, al otorgar una continuidad histórica a la existencia del pueblo saharaui, permitiendo legar la historia beduina y nómada de los antiguos saharauis a sus descendientes. Aquí la recuperación de la memoria es parte de una lucha cultural contra el olvido de una forma de vida. Nómada significa en los términos de Ibn Jaldún, ahora como hace 700 años, una sociedad libre y (relativamente) igualitaria, incapaz de ser gobernada desde afuera, pero no caótica; siempre enfrentada al poder de la ciudad y al gobierno del sultán. Se considera necesaria la recopilación de la memoria para trasmitirla a las generaciones futuras.

Un segundo aspecto, es la lucha contra las estrategias marroquíes mediante las cuales se reconoce a la sociedad saharaui a la vez que se la niega, reduciendo su cultura al folclore, y considerándola una sociedad tribal. La identidad saharaui sería una más dentro de la diversidad cultural de Marruecos. Esta diversidad contribuiría a presentar una imagen de un Marruecos culturalmente plural, pero políticamente centralizado. Las expresiones culturales folclorizadas formarían parte de un pasado que conservar como reliquia cultural, siendo el Estado marroquí el único actor capaz de formular un proyecto político. Esta estrategia niega la capacidad del pueblo saharaui como actor protagonista de su propio destino. Contra esta negación se formula el proyecto de la memoria saharaui.

Un tercer aspecto, se relaciona con la lucha por contrarrestar las informaciones de los medios de comunicación y los análisis sociopolíticos sobre la cultura e identidad saharaui que contribuyen a su invisibilización o su visibilidad negativa. Se trata de enfrentar los relatos de los cambios y dinámicas socioculturales cuyo resultado es el reconocimiento de la existencia de una diversidad de grupos sociales surgidos como resultado de procesos sociales, económicos que afectan de manera desigual a jóvenes saharauis, mujeres, residentes en los campamentos, en los territorios ocupados, en la diáspora etc. y que conllevarían la existencia de una diversidad de colectivos, con distintos intereses, que pondría en cuestión la legitimidad del Frente

POLISARIO como único representante del pueblo saharaui. La diversidad social no está reñida con la función del POLISARIO, un frente de liberación que aglutina dentro de si todas las corrientes y cuyo único objetivo es la lucha común por la autodeterminación. La información de los medios de comunicación y los análisis académicos comparten dos características. Primero, la ausencia de la voz de hombres y mujeres saharauis: Se habla por los y las saharauis, incluso en nombre de sus derechos, pero sin convocarles. Segundo, la descontextualización de los procesos que se analizan, como si fuese posible desligar la situación en la que se encuentra el pueblo saharaui de su condición de ocupación y de su persistente voluntad de luchar por su autodeterminación. El proyecto de la memoria busca rescatar las experiencias históricas comunes del pueblo saharaui a los dos lados del muro, donde reescribir las dinámicas de una nueva diversidad social contemporánea que no quede circunscrita a las posibilidades limitadas y frustración de una vida bajo la ocupación o en exilio.

En este momento de su historia, ante las amenazas de la ocupación y la complicidad de la comunidad internacional que mira a otra parte[19], las instituciones saharauis están interesadas en reforzar aquello que conduce a la unidad de los saharauis, dejando aparcadas las cuestiones que convierten sus diferencias en argumentos para la polarización. Esta actitud ha sido interiorizada por la mayor parte de la población saharaui. Considerando el principio de Santos (2003: 56) de la tensión entre igualdad y diferencia "tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos coloca en una situación de inferioridad y diferentes cuando la igualdad nos trivializa el pueblo saharaui ha decidido, para defenderse de la situación de inferioridad en la que se le quiere colocar, ser iguales a los demás pueblos en su derecho a autodeterminarse y forjar un futuro libre, y reforzar la diferencia de su identidad cultural con los pueblos vecinos, cuando Marruecos y la comunidad internacional reducen su identidad a un pasado tribal o a un presente prisionero que les deshumaniza, negando su derecho a dotar de sentido propio su historia y a imaginar su propio futuro.

Esto tiene consecuencias en el proyecto de recuperación de la memoria. Para las instituciones saharauis no es, en este momento, "toda su historia" la que consideran deseable poner en valor. Lo que se busca registrar es una transformación heroica, una revolución

19 Hay muchos indicadores de esta complicidad. Menciono uno solo: En su libro de memorias, Kofi Annan, Secretario General de la ONU entre 1997 y 2006, con seguridad el periodo de las Naciones Unidas donde más cerca se ha estado de plantear una solución que pudiera desbloquear la resolución del conflicto, con la propuesta de James Baker, en 2003, el conflicto del Sahara occidental no aparece (Annan, 2013).

social descolonizadora mediante la cual una sociedad beduina, nómada, culturalmente diferenciada se reinventa como sociedad, dialogando con la modernidad. Atender este énfasis, practicando una escucha atenta, ha sido un aspecto central en nuestra participación en el proyecto.

REPRODUCCIÓN CULTURAL SAHARAUI Y EL TRABAJO DE LA IMAGINACIÓN.

Fue la confianza la que nos ha permitido acceder a los espacios de producción cultural saharaui formulada en sus propios términos. Ha sido, primero como huéspedes y luego adquiriendo la condición de hermanos, que nuestra relación con los poetas saharauis ha propiciado un sinfín de espacios que nos ha permitido acceder a su poesía, a sus vidas, a sus proyectos.

A lo largo del tiempo compartido se nos ha hecho evidente la capacidad mostrada por el pueblo saharaui en sus luchas históricas para imaginar y re-imaginar, para crear y re-crear su mundo[20]. Esta capacidad la ha ejercido a pesar de todo lo que ha tenido y tiene en contra suyo. Las prácticas coloniales, aun del colonialismo cordial que ha pretendido ejercitar España[21], niegan que los pueblos colonizados tengan ideas propias, que puedan crear nuevas ideas y que dispongan de una base de conocimientos a partir de la cual pensar. En definitiva, se les niega la capacidad de imaginar, y de soñar sus propios sueños y así proyectarse en el futuro.

Linda Tuhiwai Smith (2016) argumenta que la imaginación es una capacidad importante para dar sentido al mundo porque es capaz de conectar piezas disparejas, como las que produce como un rompecabezas fragmentado la intervención colonial. Esta capacidad ha sido utilizada por el pueblo saharaui en el periodo colonial español y ahora bajo la ocupación marroquí y en el exilio (Gimeno, 2007, 2014). La imaginación permite luchar por objetivos que trascienden lo material y las realidades empíricas, partiendo de ellas. Lo material ubica al pueblo saharaui, aquí y ahora, dentro de las tendencias deshumanizantes de la ocupación, del exilio y de la diáspora, tendencias que pretenden agotar el espacio de posibilidades para pensar el futuro. Para los saharauis, imaginar un mundo diferente es imaginarse a sí mismos en el mundo, como gente diferente, ajenos a las representaciones hegemónicas que se proyectan sobre ellos. Imaginar es creer en

---

20 Sigo en esta reflexión las ideas estimulantes de la intelectual maorí Linda Tuhiwai Smith, 2016.

21 Colonialismo cordial al que se refiere Boaventura de Sousa Santos (2013: 12) para la representación del régimen colonial portugués, frente al británico y francés.

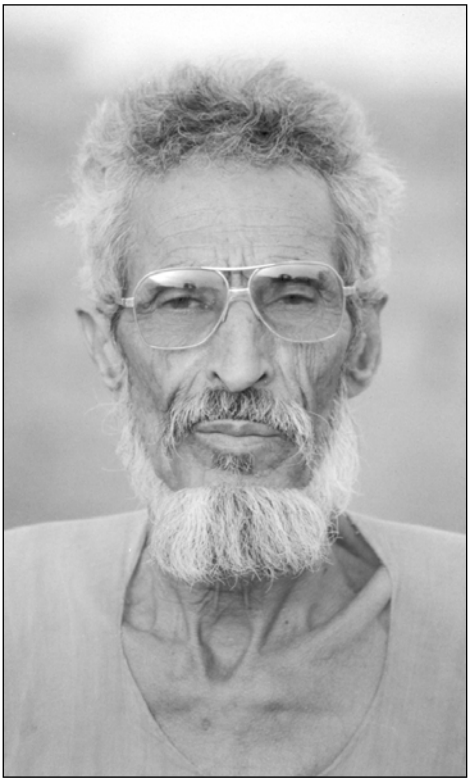
posibilidades diferentes a las que se representan como únicas posibles desde el realismo.

El lenguaje de las posibilidades necesita para expresarse de la lengua, y esta es una tarea para la que los poetas están preparados.

Lo que voy a compartir ahora para explorar algunas de las complejidades del uso actual de la imaginación es un encuentro entre el poeta Badi y la ministra de cultura saharaui, Hadiya Hamdi, en el mes de mayo de 2014. Badi argumentó a la ministra que el ciclo de la poesía política saharaui había llegado a su fin, mientras la ministra defendía la centralidad de la poesía en la revolución y en la lucha presente por la autodeterminación. Creo que los dos pueden estar en lo cierto, y que asistimos a un debate sobre la necesidad de usar la imaginación para analizar críticamente el presente y las posibilidades futuras.

El argumento de la ministra constituyó un alegato a la contribución de los poetas a la lucha por la autodeterminación saharaui. Los poetas mantienen que la poesía saharaui nació con la revolución. La poetisa Jadra Mabruk, conocida como la poetisa del fusil, reconoce que sin la revolución ella no hubiese sido poeta. La revolución necesitaba imaginar un nuevo mundo y necesitaba un nuevo lenguaje para nombrarlo y la poesía fue el instrumento que lo logró. La tarea de la revolución, alcanzar la autodeterminación, está inacabada y por lo tanto, para la ministra, la contribución de los poetas sigue siendo imprescindible. Hadiya Hamdi está convencida de la importancia de la recopilación de la poesía saharaui para alimentar la memoria de los jóvenes y trasmitir energía revolucionaria a su imaginación para la lucha.

Figura Nº 1
El poeta Mohamed El Mustafa Mohamed Salem Mohamed Lemin Abdelahi (Badi)



Fotografía: Guillermo García Claramunt.

Para entender la naturaleza del debate, déjenme presentar al poeta que lo provocó. Badi, nació en 1936. Nieto, hijo y hermano de poetas, describe su vida como la de un beduino obligado a dejar el desierto para integrarse en las tropas nómadas españolas cuando el colonialismo cambió su mundo (1960). Se integró en el POLISARIO en 1975, cuando ese mundo se descompuso. Su percepción de sí mismo es la de un beduino, y por lo tanto más que un poeta, porque para los saharauis la poesía es un don que dios otorga, pero este don no eleva al poeta sobre los demás hombres.

En el marco del proyecto, Badi ha insistido en que su antología poética recoja solo su poesía trascendental: los poemas donde como hombre alaba a Alá y se enfrenta a la muerte. Se trata de una poesía que busca dar cuenta del misterio de la vida y de la muerte. Badi se

sabe al final de su vida, cerca de la tierra que le acogerá. Los habitantes del desierto son polvo antes de haber muerto; como su hermano Mohamed Salem Abdelahe, también poeta, que falleció recientemente en los territorios ocupados. Al final de sus días, para librarse de toda vanidad, Salem Abdelahe pedía con insistencia a sus conciudadanos saharauis que no recitaran su poesía, más aún que la sacaran de su cabeza y de su memoria.

Badi no había planteado su argumento como una cuestión personal. Su argumento insistía en que el ciclo de la poesía política saharaui, la poesía puesta al servicio de la lucha, se había terminado, y no porque la autodeterminación no siga siendo el horizonte a conquistar para los saharauis, sino porque en este momento, atrapados en las prisiones de la ocupación y de los campamentos (un cronos dramático), no se dan las condiciones para animar a los mujeres y hombres saharauis, y sobre todo a los jóvenes, a realizar una vida heroica, un tiempo de *kairos*.

¿Cómo se puede ejercer de héroe en los campamentos, donde Badi reside desde 1976, donde la vida en este exilio político constituye una situación material híbrida entre el refugio asistido, una economía de mercado de subsistencia y un puñado de iniciativas aventureras de negocios en una ciudad del desierto? En los campamentos la revolución se ha institucionalizado, y lo ha hecho con muy pocos recursos. Las prioridades generalizadas de las familias saharauis no pueden ser otras que la alimentación, la educación y la salud pública, y mantener la sociedad en orden[22], forzada la población saharaui a realizar cualquier actividad para satisfacer una vida cada vez más relacionada con el consumo de mercancías, que anuncian con insistencia los medios de comunicación. Hay poco espacio para la heroicidad personal que ponga en el centro[23], algo que sigue sien-

---

22 Estos son los ámbitos que centran la acción de las instituciones del Estado de la RASD.

23 Existen en los campamentos, también, iniciativas de lucha llevadas a cabo entre jóvenes organizados. Algunos de estos hablan hoy en día en los campamentos de Sumūd (resistencia) como acto heroico en sí. No se trata del acto de guerra, sino de la resistencia cotidiana que se lleva a cabo desde siempre, y que se puede asimilar al Sumūd palestino (Mercedes Fernández-Gómez, 2012). Organizaciones como la Unión de Jóvenes Saharauis (UJSARIO) y la Unión de Estudiantes Saharauis (UESARIO) y la Unión Nacional de Mujeres (UNMS) se están reorganizando conscientes de los nuevos desafíos; y nuevas organizaciones están surgiendo, como es el caso de NOVA (organización impulsada por organizaciones de fortalecimiento de la ciudadanía democrática suecas) que tanto en los campamentos como en los territorios ocupados, promueve la "no violencia activa" como un mecanismo de lucha para la autodeterminación, (<https://www.facebook.com/Novasaharaoccidental-642097942554036/>). "NOVA fue fundada en 2012 en un

do sin embargo necesario, la contribución plena de cada saharaui para alcanzar la autodeterminación[24].

La poesía de la revolución estaba orientada con una función épica que conectaba con las gestas históricas anticoloniales. Las leyendas de batallas heroicas contra Marruecos y Mauritania y de resistencias heroicas a la violencia de la ocupación y la indiferencia internacional, han constituido el centro de la poesía en la guerra y la posguerra; una épica que ahora es difícil alimentar entre la gente. ¿Qué sentido tiene hoy semejante intento? Los cantos épicos cuentan un relato histórico o popular en un tiempo ya pasado. Ese pasado una vez vivo, es trasmitido hoy por medio de las conmemoraciones. Mucha de la poesía que se recita hoy por los poetas es compuesta alrededor de celebraciones que conmemoran los hitos de la forja nacional saharaui; la primera acción armada, 20 de mayo (1973), la muerte en combate del líder, Luali Mustafa Sayed, 9 de junio (1976) o el día de la unidad nacional, 12 de octubre (1975). El alto el fuego, en 1991, queda lejos para los jóvenes; a pesar de los relatos que se cuentan en las jaimas de las hazañas, los jóvenes no tienen referentes para activar la memoria

---

clima de tensión: la primavera árabe estaba reciente y en algunos sitios seguía activa, la guerra en Mali.
Unas tensiones también se materializaron aquí. Según sus promotores, NOVA se fundó como reacción a una falta de motivación generalizada entre los jóvenes, una especie de abandono provocado por un sentimiento de rebeldía ante el nivel de violencia en el seno del Territorio y la inacción de la comunidad internacional. Su objetivo es reflexionar y actuar sin volver a la confrontación. Nos consideramos un instrumento representativo para la voz de los jóvenes en una lucha general. Y también como un instrumento innovador (NOVA). Por lo tanto, nuestro objetivo es encontrar una forma justa de contribuir a la causa de nuestro pueblo".
Concretamente, "nuestro objetivo es promover la no violencia en el seno de la sociedad saharaui, y a la vez abogar por que se celebre un referéndum, tenga el resultado que tenga (independencia, pertenencia a Marruecos o autonomía), de conformidad con el derecho internacional. […] Pero existe una fuerte resistencia dentro de la sociedad, es muy difícil convencer a aquellos que creen en la guerra. Muchos jóvenes saharauis afirman en las redes sociales 'soy saharaui y me preparo para la guerra' o 'soy saharaui y quiero ir a la guerra'".

24 Existe también en los campamentos una juventud disidente con el POLISARIO, que en el marco de la primavera árabe de 2011 se manifestaron frente a la presidencia y redactaron un manifiesto con el título "El cambio… para mejorar. Juventud de la Revolución Saharaui" (<http://www.arso.org/juventud.html>). En el manifiesto el grupo advierte contra todas las formas de utilización política de los esfuerzos y sacrificios de la juventud de la revolución saharaui por parte de las organizaciones y asociaciones oficiales y por parte de la prensa del enemigo marroquí. Las tensiones que se dan en la juventud, entre su compromiso revolucionario y los esfuerzos de la sobrevivencia del día a día, son objeto de la narrativa de la película Patria dividida, la primera película totalmente saharaui realizada por la escuela de cine; E. F. A. Abdin Kaid Saleh, que obtuvo el segundo premio a la mejor película del FISAHARA, 2013, la primera película 100% saharaui, <https://youtu.be/9NX5tpQVq8k>.

de los años de la guerra ni del esfuerzo colectivo que conllevó. Para ellos es una experiencia trasmitida, no vivida. Quizás por ello, entre los jóvenes saharauis se da un nuevo llamado a la guerra, mientras los mayores piensan que esta vida quizás no sea vida, pero es mejor que la muerte y hay que darle una oportunidad todavía a la negociación política. La lucha pacífica, la intifada que se da en preocupación que la denuncia de la violación de los derechos humanos desplace para la comunidad internacional la prioridad de la lucha por la autodeterminación. Quizás el valor de las mujeres en estas luchas ha abierto un campo para recuperar la poesía de lo heroico.

En la preocupación de Badi, el héroe saharaui como concepto ha sufrido cambios. En los campamentos los saharauis en el exilio ni han recurrido a la lujuria para seguir siendo héroes, ni han querido disfrutar de su posición de víctima; se han transformado en hombres y mujeres corrientes. Badi sabe que el exilio ya se ha hecho largo, quizás no para el pueblo saharaui, pero si para cada uno de los saharauis de carne y hueso. El exilio se prolonga, y debemos reparar en que desde hace cuarenta años hay un pueblo que se ha visto llevado a no escribir más que sobre el exilio, sobre su mundo ocupado, y sobre la necesidad de resistirse a la ocupación para alcanzar la liberación.

Lo que Badi señala en su argumento del final del ciclo político de la poesía, es la incapacidad de la dimensión épica para alimentar una heroicidad hoy, dado que no se dan las condiciones para poder ejercer como héroe, es la necesidad de imaginar un nuevo uso del lenguaje donde el poeta ya no exprese románticamente la voz del pueblo, sino que se exprese como un hombre que habla humildemente en su propio nombre y desde ahí aporta a la colectividad. Poemas que ensalzan lo humano de hombres y mujeres que por la fuerza de su voluntad no se reducen al victimismo, que cantan el amor a la vida y no a la muerte, que elevan lo humano que en él hay.

Lo que es sorprendente y hasta milagroso en la elección del contenido poético de la antología que propuso Badi, es que los poetas saharauis en este mundo oprimido sean capaces de escribir algo distinto, que escriban como seres humanos en medio del asedio, la violencia, el olvido de la comunidad internacional, la mala fe de los que se dicen amigos de los derechos de los pueblos y la personas.

EPÍLOGO

El proyecto en el que hemos participado practica una antropología de "co-laboración" con y desde el pueblo saharaui en la recuperación de su memoria y su poesía. En la investigación el acceso a la humanidad de los otros saharauis, compartiendo nuestra propia humanidad ha producido momentos específicos y únicos. La confianza que se esta-

bleció entre nosotros, saharauis e investigadores extranjeros, fue el resultado de encuentros sostenidos a lo largo de los años, de la negociación de espacios íntimos entre nosotros, intersubjetivos e incluso políticos. Relaciones de confianza como estas solo se adquieren con un compromiso de largo plazo, producido en un compartir cuyo sentido tiene que ver con el hecho de que estos encuentros tienen lugar en la vida, y solo en un segundo término en la investigación.

Para Segato (2015) la tarea de la antropología no sería la de dirigir nuestra mirada hacia los otros con la finalidad de conocerlos, sino la de posibilidad que nos conozcamos en la mirada del otro, permitir que su mirada nos alcance e inclusive abra un juicio sobre nosotros. En este sentido, la antropología es un campo de conocimiento que precisa impulsar una ética de la colaboración, una ética del encuentro entre nosotros y ellos, con la investigación como excusa, una ética de trabajo entre ellos y nosotros y desde las prioridades de su propia agenda, que tiene su punto de partida en la participación conjunta en una "comunidad moral" que comparte un sentido común basado en el respeto al principio de autodeterminación de los pueblos y de las personas.

Nuestra participación en este proyecto ha constituido una experiencia conmovedora y liberadora, ha cumplido también el objetivo de descargar nuestra conciencia. No se trata de un alivio psicológico, sino de una descarga que impulsa acciones éticas y políticas que van más allá de la cuestión del Sahara Occidental como lugar etnográfico, pero que es posible precisamente gracias a esta relación etnográfica. Se trata de una descarga de conciencia que impulsa acciones éticas y políticas que tratando del Sahara occidental, apuntan más allá el, hacia el corazón mismo de la construcción de España como nación y de la propia Europa (Gimeno, 2014).

BIBLIOGRAFÍA

Annan, K. 2013 *Intervenciones. Una vida en la Guerra y en la Paz* (Madrid: Taurus).

Asad, T. (ed.) 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter* (Amherst/Nueva York: Prometheus).

Badiou, A. 2015, "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "pueblo" en VVAA. *¿Qué es el pueblo?* (Madrid: Ediciones Casus Belli).

Barrañeda, I. 2015 "Los territorios bajo control marroquí, nuevo escenario de la contestación política" en Barrañeda, I y Ojeda, R. (eds.) *Sahara Occidental, 40 años después* (Madrid: Libros de la Catarata) pp. 175-187.

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

Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) 2007 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre)

Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) 1991 *Retóricas de la antropología* (Oviedo: Júcar).

Dussel, E. 1977 *Filosofía de la liberación* (México, DF: Edicol).

Escobar, A. 2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: Unaula, Colección Pensamiento Vivo).

Fals Borda, O. 1985 *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia* (Bogotá: Siglo XXI).

Habermas, J. 1982 *Conocimiento e Interés* (Madrid: Taurus).

Hale, C. 2011 "Entre el mapeo participativo y la "geopiratería": las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida" en Leyva, X. et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (Tomo II)* (Chiapas/México, DF/Ciudad de Guatemala/ Lima: CIESAS/UNICACH/PDTG-UNMSM) pp. 482-512.

Fernandez-Gomez, M. 2012 "Struggling for liberation in the Sahrawi refugee camps: a generational and gender perspective", tesis presentada en la Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences de la Georgetown University. Disponible en <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/557504/FernandezGomez_georgetown_0076M_11840.pdf?sequence=1>.

Gimeno Martín, J. C. 2007 *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación* (Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, Colección Monografías, Nº 43). Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm>.

Gimeno Martín, J. C. 2014, "El Sahara para los saharauis" en *Contra/relatos desde el Sur* (Córdoba: Universidad de Córdoba). Disponible en <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/contrapdfs/11/02-Gimeno-Martin.pdf> acceso 30 de diciembre de 2015.

Gimeno Martín, J. C. y Castaño Madroñal, Á. 2016 "Antropologia comprometida, antropologia de orientação pública e

descolonialidade: desafios etnográficos e descolonização das metodología" en *OPSIS* (en línea), V. 16, Nº 2, jul./dic., pp. 262-279.

Gimeno Martín, J. C. y Robles, J. I. 2015 "Hacia una contrahistoria del Sahara Occidental" en *Les Cahiers d'EMAM*, Nº 24-25. Disponible en <http://emam.revues.org/872>.

Gimeno, J. C., Robles, J. I. y Awah, B. M. 2014 *Legna. Habla el verso saharaui* (Madrid: Antropología en Acción).

Hernández, Á. 2001 *Sáhara: otras voces* (Málaga: Algazara) Prólogo de R. Esparza.

Jaldún, I. 1977 *Introducción a la Historia Universal. Al-Mugaddimah* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).

Leyva, X. 2008 "Investigación social y pueblos indígenas. ¿En dónde estamos, de dónde venimos y hacia dónde parece que vamos?" en Bastos, S (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: FLACSO).

Martín Beristain, C. y González Hidalgo, E. 2012 *El Oasis de la Memoria. Memoria Histórica y violaciones de los derechos en el Sáhara Occidental. Tomos I y II* (Bilbao: HEGOA).

Naciones Unidas 2006 "Informe del Secretario General sobre la situación relativa al Sahara Occidental", 19 de abril, S/2006/249.

Quijano, A. 2000 "Colonity of power, Ethnocentrism and Latin America" en *Nepantla*, *Views from Sout*h, V. 1, Nº 3, pp. 533-560.

Rodríguez Jiménez, J. L. 2015 *Agonía, traición, huida. El final del Sahara español* (Madrid: Crítica).

Said, E. 2005 (1996) "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología" en *Reflexiones sobre el exilio*, *Ensayos literarios y culturales* (Barcelona: Debate) pp. 269-296.

De Sousa Santos, B. 2003 "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade" en *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).

De Sousa Santos, B. 2005 "Sobre la caída del *ángelus* novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones" en *El Milenio Huérfano* (Madrid: Trotta) pp. 115-141.

De Sousa Santos, B. 2013 "Prefacio" en Meneses, M. P. y Sena, B (orgs.) *As guerras de linertaçao e s sonhos coloniais. Alianças secretas, mapas imaginado*s (Coimbra: Almedina y CES).

De Sousa Santos, B. 2014 "Más allá del pensamiento: de las líneas globales a una ecología de saberes" en De Sousa Santos, B. y Meneses, M. P. (eds.) *Epistemologías del Sur* (Madrid: Akal).

Segato, R. L. 2015 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología de la demanda* (Buenos Aires: Prometeo libros).

Smith, L. T. 2016 *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas* (Santiago de Chile: LOM).

Soroeta, J. 2016 "El Derecho a la Libre Determinación del Pueblo Saharaui tras cuarenta años de ocupación marroquí" en Barrañeda, I. y Ojeda, R. (eds.) *Sahara Occidental, 40 años después* (Madrid: Libros de la Catarata) pp. 25-40.

PROPUESTAS PARA DECOLONIZAR PALESTINA-ISRAEL

Jorge Ramos Tolosa

(RE)CONOCER EL MARCO INTERPRETATIVO GENERAL DE PALESTINA-ISRAEL

Al menos desde las décadas del treinta y cuarenta —y, especialmente, a partir de fechas como 1947-1948, 1967 o 1987-1988—, la cuestión de Palestina-Israel ha recibido una gran atención mediática, política y social. El problema palestino-israelí, concebido, interpretado y representado de diversas formas, estuvo, ha estado y sigue estando en el centro de la agenda diplomática y política internacional. La importancia geopolítica, histórica y religiosa de este territorio entre el mar Mediterráneo y el río Jordán se ha traducido en que Palestina-Israel haya protagonizado incalculables creaciones, debates, enfrentamientos y publicaciones tanto en el ámbito académico como fuera de él. Cabe indicar que esta cuestión conjuga numerosas problemáticas contemporáneas y es un lugar sobre el que han actuado múltiples prejuicios, esencialismos y ambiciones contrapuestas.

En innumerables ocasiones y con diversas versiones, Palestina-Israel se ha explicado a partir de dos grandes marcos interpretativos con raíces comunes: por un lado, el que podría denominarse como sionista maximalista, por otro, el sionista liberal o mayoritario de los dos Estados. Ambos contienen variantes internas importantes, especialmente el segundo. Pero todos tienen raíces comunes, entre las más

destacadas de ellas, la que niega la naturaleza colonial del problema palestino-israelí. Además de otros elementos, estos dos marcos interpretativos han sido y siguen siendo hegemónicos en gran parte del mundo, sobre todo en el Norte Global y fuera de los territorios de mayoría árabe e islámica.

Con numerosos matices que por cuestiones de espacio no pueden abordarse aquí, estos dos grandes marcos interpretativos se basan en un relato histórico similar. Sin embargo, generalmente divergen en o a partir de 1967. Ambos consideran que, desde de las últimas décadas del siglo XIX, varios grupos de judíos valientes y emprendedores intentaron regresar a su antigua patria después de dos mil años de exilio. El sionismo era un movimiento de liberación nacional de un pueblo oprimido internamente diverso. Siempre según este relato, su intención era crear una sociedad ideal para el pueblo judío en la que pudiera estar a salvo de la persecución a la que estaba sometido en la diáspora. Los pioneros compraron tierras a los pocos árabes que vivían o poseían tierras en la Palestina —conocida como Eretz Israel— del Sultanato o Imperio Otomano, un territorio prácticamente virgen y en manos de un Estado en decadencia. Con trabajo, esfuerzo y numerosas dificultades, hicieron "florecer el desierto". Consiguieron llevar a cabo diversas oleadas migratorias (*aliyot*) a Palestina, fundar ciudades como Tel Aviv, así como *kibbutzim* y *moshavim*, crearon instituciones y organizaciones muy diversas, construyeron una cultura política nacional y obtuvieron el favor de una gran potencia (el Reino Unido, a partir de la Declaración Balfour de 1917). Tras ello, durante el Mandato Británico (1920/1923-1948), el movimiento sionista continuó con sus *aliyot* y preparándose para la creación de un Estado "judío". Tuvo que luchar contra unos "árabes" de Palestina cada vez más violentos —sobre todo entre 1936 y 1939— y contra el Mandato Británico —entre finales de la Segunda Guerra Mundial y 1947— para que abandonasen Palestina. Según este relato, el Holocausto demostró que el sionismo tenía razón.

La intervención de la ONU supuso la partición de Palestina, que el sionismo mayoritario aceptó pero los árabes rechazaron, algo que derivó en un enfrentamiento civil y en una guerra defensiva por la supervivencia del *Yishuv*, la comunidad judía de Palestina. En mayo de 1948 se proclamó la independencia del Estado de Israel, finalizó el Mandato Británico y los árabes perdieron, milagrosamente para el nuevo Estado, una guerra interestatal que ellos mismos declararon el 15 de mayo de 1948. Los árabes de Palestina que se marcharon de sus casas lo hicieron por voluntad propia, por las órdenes de los líderes árabes o, en casos aislados, por excesos de incontrolados, y la responsabilidad sobre ellos solo recae en los Estados árabes. Desde el fin de

la Primera Guerra Árabe-Israelí, el Estado israelí, el único Estado democrático de la zona y rodeado de enemigos, intentó negociar la paz, pero los árabes la rechazaron reiteradamente.

Siempre según este relato, la Guerra de los Seis Días de 1967 fue una nueva guerra defensiva en la que volvió a vencer Israel. Pero este fue el punto de inflexión para ambas narrativas. El sionismo maximalista interpretó e interpreta que la conquista de Cisjordania y Jerusalén Este —todo ello Judea y Samaria según los términos sionistas—, junto a la Franja de Gaza, solo es la redención de unos territorios que pertenecen al pueblo judío, con un mayor o menor significado religioso o mesiánico. En este campo también se incluyeron sionistas laboristas, algunos de los cuales crearon organizaciones como el Movimiento por el Gran Israel. Por su lado, para el marco interpretativo sionista liberal o mayoritario de los dos Estados, dominante en la comunidad internacional y expresado a través de resoluciones como la 242 del Consejo de Seguridad de la ONU de noviembre de 1967, el Estado de Israel debe retirarse de todos —o para ciertos sectores sionistas, solo de una parte— de los territorios palestinos ocupados aquel año y en ellos o en una parte de ellos poder establecerse un Estado palestino. Para la interpretación sionista liberal más habitual, la mayor parte de los problemas israelíes vienen causados por la ocupación militar iniciada en 1967. Para numerosos analistas, Estados y organizaciones políticas de todo el mundo, también.

Individuos y grupos que se integran en este último relato son críticos con numerosas políticas derivadas de la ocupación militar y la endocolonización (Collins, 2011) posteriores a la Guerra de Junio de 1967. Sin embargo, su postura respecto a problemáticas clave, como la de las personas refugiadas palestinas, simboliza las raíces compartidas con el resto de sionistas. Esta cuestión, así como 1948 y la naturaleza colonial del proyecto sionista, suponen la Caja de Pandora del sionismo y del Estado de Israel. La cuestión de las personas palestinas refugiadas, cuyo origen se sitúa en la limpieza étnica de Palestina de 1948 (conocida como *Nakba*) (Pappé, 2008), por la que fueron destruidas 615 localidades[1] y fueron expulsadas unas 750 mil personas por ser palestinas, fue y ha sido objeto de debate. Especialmente, se extendió por distintos ámbitos del Norte Global desde finales de la década del ochenta y la década del noventa, cuando apareció el fenómeno de la historiografía revisionista israelí o "nuevos historiadores" (Gijón, 2008 y Pappé, 2009: 6-23). Como en otros contextos del Sur Global, elementos relativos a la colonialidad del saber han tenido una importancia fundamental aquí (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007 y Lander,

1 Ver <de-colonizer.org/map>.

2000). Aunque múltiples personas palestinas y árabes llevaban décadas ofreciendo estudios y testimonios escritos, gráficos y orales sobre lo ocurrido en su historia reciente (entre los primeros Zurayk, 1956; Al-'Arif, 1956-1962 y Khalidi, 1959a, 1959b y 1961), solo la ratificación de gran parte o de prácticamente todos los relatos palestinos sobre la Nakba por investigaciones provenientes de la comunidad colonizadora, en este caso israelíes (de la historiografía revisionista israelí), han conseguido validar en numerosos ámbitos académicos internacionales las narraciones y versiones palestinas de 1948.

No obstante, aunque "nuevos historiadores" israelíes como Simha Flapan (1987), Benny Morris (esp. 1987, 2001 y 2008), Ilan Pappé (esp. 1988, 1999, 2007, 2008, 2011, 2012, 2014, 2015, 2017a y 2017b) o Avi Shlaim (esp. 1988 y 2003) llegasen a la conclusión de que en 1948 se produjo una limpieza étnica en Palestina, fuese premeditada o contingente, entre ellos únicamente Ilan Pappé ha trabajado y explicado en profundidad la esencia colonial de asentamiento del sionismo y de la cuestión de Palestina-Israel. De hecho, contextos como el de la deriva neosionista que surgió en Israel en los primeros años del siglo XXI revelaron el alma profundamente sionista compartida con sionistas maximalistas de intelectuales y figuras públicas consideradas "liberales" (en sentido anglosajón), "progresistas" o "revisionistas". En este sentido, Benny Morris llegó a justificar la limpieza étnica de Palestina. Este "nuevo historiador" israelí afirmó en 2004 que David Ben Gurión hizo lo correcto al expulsar a cientos de miles de palestinos de sus casas. Justificó que sin ello no podría haberse establecido un Estado "judío" en Palestina y que "en ciertas condiciones" las expulsiones masivas de población no son crímenes de guerra. Por último, manifestó que Ben Gurión incurrió en un grave error al no expulsar a todas las personas no judías de Palestina (Shavit, 2004).

De manera reiterada y de forma involuntaria o deliberada, todos estos elementos han estado frecuentemente atravesados por un problema de marco interpretativo. En numerosas ocasiones, a la hora de abordar o comprender Palestina-Israel, se ha eludido, minimizado o negado su principal —aunque no única— idiosincrasia: un proceso sionista activo de colonialismo de asentamiento, que también puede conocerse como colonialismo de colonos o de poblamiento (en inglés *settler colonialism*). Aunque no es un paradigma nuevo (tampoco en lo que concierne a la interpretación de Palestina-Israel), a partir de la obra de Patrick Wolfe *Settler Colonialism* (1999), el colonialismo de asentamiento se ha ido consolidando como un campo de estudio en auge que cuenta cada vez con más especialistas y publicaciones (Cooper, 2005 y Veracini, 2010), incluyendo algunas periódicas como la revista *Settler Colonial Studies*. Es importante tener en cuenta que este

paradigma permite cuestionar el carácter excepcional que ha marcado numerosos análisis de Palestina-Israel (Lloyd, 2012), ofreciendo la posibilidad de realizar perspectivas comparadas con otros ámbitos y fenómenos. De este modo, el paradigma del colonialismo de asentamiento no solo se sugiere como la perspectiva más útil y productiva para comprender Palestina-Israel, tal y como afirma, entre otros, Ilan Pappé (2012: 40-41), sino que se propone como punto de partida para realizar un análisis decolonial de esta problemática.

Aunque su escenario sea la denominada "Tierra Santa"; a pesar de que el movimiento sionista instrumentalizase la religión para conseguir sus fines políticos coloniales; y aunque haya que tener en cuenta relevantes factores religiosos, la denominada problemática israelí-palestina no es un enfrentamiento religioso. A pesar de los relatos sionistas maximalistas, sionistas cristianos y de otros sectores, especialmente de la derecha blanca, Palestina-Israel tampoco es la expresión o una parte de un supuesto "choque de civilizaciones" o de culturas. Del mismo modo, tampoco existió, ha existido ni existe un presunto odio congénito o inherente entre personas judías y musulmanas. El origen de este "problema", de la cuestión palestina-israelí, no es un enfrentamiento entre dos pueblos históricamente vecinos que pugnan por un territorio ni entre dos movimientos nacionalistas. Es un proceso de colonialismo de asentamiento sionista abierto a día de hoy.

Si bien habitualmente se utiliza el concepto "conflicto" ("conflicto palestino-israelí") y numerosas personas consideran que Palestina-Israel es el "conflicto" contemporáneo por excelencia (Collins, 2011), emplear la fórmula "conflicto palestino-israelí" puede ser inexacto y engañoso. A pesar del enorme discurso institucional y mediático en torno a esta denominación, describir que lo que ocurre en Palestina es un "conflicto" mueve a pensar que la relación histórica entre el colonialismo sionista-Estado de Israel y la población palestina es, de alguna manera, una relación entre dos partes simétricas que desarrollan roles similares. Esto, argumenta John Collins, es erróneo, puesto que no solo existe un gran desequilibrio en la manera en que cada parte aplica violencia, sino que ensombrece que Palestina-Israel ha sido el lugar en el que se ha puesto en práctica un proyecto (en marcha) de colonialismo de asentamiento. De este modo, desde el rigor histórico, el lenguaje proporcional de "conflicto" no es compatible con las realidades del colonialismo de asentamiento, de colonos o de poblamiento.

El origen de esta la problemática colonial de Palestina-Israel cabe situarlo en las últimas décadas del siglo XIX. Fue entonces cuando surgió el movimiento sionista, un nacionalismo judío creado por una minoría de personas judías europeas asquenazíes en un contexto de efervescencia tanto nacionalista como imperialista en Europa. Su

raison d'être era que la única solución a lo que ellos consideraban el "problema judío", es decir, la falta de asimilación y la persecución de algunas comunidades judías (sobre todo en Europa centro-oriental), era la creación de una patria exclusiva o mayoritariamente judía. Aunque se trataba de un movimiento europeo influido por otros nacionalismos de la época, el sionismo era un "nacionalismo sin territorio" (Encel, 2015), por lo que acabó predominado la vía del colonialismo de asentamiento.

Como cualquier otro proyecto moderno-contemporáneo colonial europeo, el movimiento sionista establecía y establece una línea abisal (De Sousa Santos y Meneses, 2014: 21-66) entre el sujeto colonizador blanco, portador de la civilización y el progreso, y el sujeto autóctono no blanco, en este caso palestino, representante de la barbarie y el atraso. Se trata de un aspecto fundamental vinculado a la "lógica binaria de la frontera" (Wolfe, 1994: 98) pero que también debe entretejerse con análisis y categorías como ambivalencia, hibridez e imitación (Bhabha, 1994). Con todo, la construcción de la antítesis o el binomio civilización-barbarie, progreso-atraso, sujeto-objeto o diversidad-homogeneidad, tan estudiada desde Aimé Césaire (2006 [1950]), Frantz Fanon (1999 [1961]), Edward Said (2003 [1978]), los estudios poscoloniales, decoloniales y las epistemologías del Sur (De Sousa Santos y Meneses, 2014), fue clave en el proyecto concreto de colonialismo de asentamiento sionista. Del mismo modo, también lo fue en la construcción general del mundo moderno capitalista, colonialista y cisheteropatriarcal dominado por las epistemologías del Norte. Históricamente y en la actualidad, todo o gran parte del aparato hegemónico cultural, educativo, mediático y político ha establecido estas líneas abisales para justificar el proyecto civilizatorio blanco.

Como otros colonialismos, el movimiento sionista también ha intentado e intenta negar, ocultar o reducir su índole colonial. Al principio, se (re)presentaba como un movimiento nacional de liberación de un pueblo oprimido; un "pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo" (Ramos, 2014). Entre otros elementos y según se avanzaba en el tiempo, se iba legitimando por la Biblia, a partir de 1917 por la Declaración Balfour, posteriormente por la persecución y el genocidio que perpetró el III Reich en Europa, más tarde por su(s) victoria(s) en la(s) guerra(s) de supervivencia contra los "árabes" y después, también, por su pertenencia a la supuesta esfera occidental o judeocristiana en el "choque de civilizaciones" contra "el islam". Sin embargo, no puede eludirse que desde la década de 1880 se habían empezado a fundar colonias agrícolas en Palestina. Tampoco puede olvidarse que el proyecto colonizador sionista surgió al calor de la última etapa de la mayor expansión colonial europea (Said, 2013 [1979]), en el mismo

periodo que el del gran imperialismo europeo sucesivo a la Conferencia de Berlín. Así pues, en aquel periodo, conocido como la primera *aliya* (1882-1903), se inició la "exocolonización" sionista de Palestina. Mientras que el concepto de "exocolonización" destaca el carácter prioritariamente extensivo de estos procesos, la "endocolonización" se centra en lo intensivo y, con frecuencia, en espacios ya controlados. Aun así, suelen ser dinámicas entrecruzadas e incluso inseparables, como en este último caso demuestra el devenir histórico de Palestina a partir de 1948 y 1967.

Por entonces, a finales de la centuria decimonónica, este territorio pertenecía al Sultanato Otomano. Se trataba de un Estado en su etapa de decadencia final que había sido regido por la dinastía Osmanlí desde el siglo XIII, encabezado por el sultán y con capital en Constantinopla-Estambul desde 1453. Aunque el islam y el turco otomano eran la religión y el idioma oficial del Sultanato, respectivamente, el carácter de su población era multiétnico, multilingüe y multirreligioso. En Palestina, prácticamente la totalidad de la población era árabe, según el criterio identitario lingüístico. El territorio se caracterizaba por la pluralidad y la tolerancia en la esfera religiosa. No había problemas de acceso a los Santos Lugares de las tres religiones monoteístas. Respecto a la población, entre 1850 y 1880, alrededor de medio millón de personas vivían en Palestina, un territorio de unos 27 mil kilómetros cuadrados. En torno a un 2-4% era judía (conocida más tarde como el "Viejo *Yishuv*"), entre un 10-11% cristiana y en torno a un 85-86% musulmana, la inmensa mayoría sunní (Qumziyeh, 2007: 54). También existían exiguas minorías drusas y de personas musulmanas chiíes. En este escenario multiétnico y multirreligioso, sin conflictos intercomunitarios relevantes entre personas musulmanas, cristianas y judías, se debe realizar una pregunta clave: ¿cómo conseguir que un territorio con un 96-98% de población no judía se convirtiese en un Estado exclusiva o mayoritariamente judío? Aunque nada estaba predeterminado, la historia no es lineal y siempre está sujeta a variables abiertas, es obvio que difícilmente se podía alcanzar este objetivo último del movimiento sionista sin la segregación y/o la expulsión de al menos la mayoría de la población nativa no judía.

En los asentamientos de la primera *aliya* predominó el modelo colonial de asentamiento de "plantación étnica" con mano de obra nativa (Shafir, 1989 e Izquierdo, 2007), que se asemejaba a la relación entre bóeres y población no blanca sudafricana. En este modelo de colonialismo de asentamiento, la minoría colonizadora busca el control de la tierra y los recursos mientras concentra, desposee, discrimina, excluye, explota, segrega y utiliza como eje sistémico diversos tipos de violencia estructural, física y simbólica contra la mayoría no blanca,

pero no puede o no quiere expulsar de los límites que considera nacionales al mayor número de personas no blancas posible. Es decir, se necesita la tierra, pero de algún modo también a la población autóctona. En el otro modelo de colonialismo de colonos, conocido como de asentamiento puro, la sociedad colonial necesita la tierra, pero no a la población nativa.

Aunque en los primeros años un número considerable de personas nativas de Palestina no se opusieron a la llegada de pioneros europeos, e incluso su tradicional hospitalidad les hizo recibirlos "con los brazos abiertos" (Pappé, 2017b: 9), pronto la colonización sionista empezó a generar una creciente y mayoritaria hostilidad entre la población nativa (Shafir, 1989: 40-41). Entre otros elementos, su proyecto colonial restringió la puesta en cultivo de nuevas tierras que se buscaban por el crecimiento demográfico palestino y obstaculizó la expansión de la comercialización agrícola. A partir de la segunda *aliya* (1904-1914), la construcción del "Nuevo *Yishuv*" estaría cada vez más basada en el modelo de colonialismo de colonos de asentamiento puro (Piterberg, 2008: 62-68 y 2010). En el caso de Palestina, esto significaba la búsqueda de una nueva sociedad judía y un desarrollo separado a través de la "conquista de la tierra" (*kibbush ha-adama*) y la "conquista del trabajo" (*kibbush ha-'avoda*) o "trabajo judío" (*'avoda 'ivrit*), lo que significaba excluir del trabajo agrícola y del mercado laboral a personas que no fuesen judías (Izquierdo, 2006 y 2007). De esta forma, una de las vías para conseguir el objetivo último del sionismo, la segregación o separación (en afrikáans, *apartheid*) de la sociedad colonizadora respecto a la mayoría nativa, empezó a desarrollarse durante los últimos años de la Palestina otomana, continuando con posterioridad. Esto iba de la mano de la consolidación de la premisa de que Palestina debía ser "tan judía como inglesa era Inglaterra", como afirmaría en 1919 Chaim Weizmann, el químico británico sionista que más tarde se convertiría en el primer presidente del Estado de Israel (Makdisi, 2010: 242). En el contexto de Palestina y de la reivindicación sionista mayoritaria, esta pauta colonial empezó a imponerse, traduciéndose en la edificación de una nueva comunidad y de un nuevo sujeto colonial judío a través del "arado y la espada" (Masalha, 2012: 19-87 y Mayer, 2010).

La Declaración Balfour de 1917 supuso un gran salto hacia delante para el movimiento sionista, no solo porque obtenía el apoyo de una gran potencia, el Reino Unido, sino porque iba a ser el agente colonial, desde una variante del colonialismo de metrópoli, encargado de Palestina hasta 1948. El Reino Unido permitió o apoyó la exocolonización de asentamiento sionista en Palestina, cuyos agentes se fueron preparando para la creación de un Estado exclusiva o mayoritariamente judío en el mayor territorio posible.

El momento llegó en 1947 y 1948. En febrero de 1947, el Reino Unido traspasó a las Naciones Unidas la decisión sobre el futuro de Palestina. La Asamblea General de la ONU violó su propia Carta y con diversas presiones a Estados pequeños aprobó la partición de Palestina el 29 de noviembre del mismo año. Poco después se desencadenó una guerra civil en la que las fuerzas sionistas iniciaron la limpieza étnica de Palestina, que continuó después de que se proclamase la creación del Estado de Israel el 14 de mayo de 1948 y de que finalizase el Mandato Británico de Palestina (Ramos, 2016: 165-388 y 2017: 30-46). De este modo, se puso en práctica la segunda vía, la del desplazamiento, transferencia, traslado o expulsión masiva, para conseguir el objetivo último sionista (Masalha, 2008 [1992]). Entre 1947 y 1949, cuando se firmaron los armisticios que pusieron fin a la Primera Guerra Árabe-Israelí, Palestina cambió completamente. La mayor parte de la Palestina árabe fue destruida, la mayoría de su población no judía fue expulsada y se convirtió en refugiada y el país fue desmembrado. Israel se edificó sobre las ruinas del 78% de Palestina, mientras que (Trans)Jordania se anexionó Cisjordania y Jerusalén Este y Egipto pasó a administrar la nueva Franja de Gaza. En palabras de Mahmud Darwish, un "mapa de ausencia" en una "patria que no era una maleta". Para la escritora ítalo-palestina Rula Jebreal, la Nakba fue "la catástrofe, el desastre, el apocalipsis […] Es difícil de explicar, pero es algo que cada palestino siente en su interior, como una herida irreparable, como un cortocircuito en nuestra historia" (Jebreal, 2005: 142). Después de más de medio siglo de esfuerzos colonizadores sionistas, había llegado la gran victoria: un territorio, como ordenó David Ben Gurión en 1948, "limpio y vacío de árabes" (Morris, 2004: 463) y sobre el que pensaba y pesaba que "los viejos morir[í]an y los jóvenes olvidar[í]an".

A partir de 1948 se pondrían en marcha mecanismos legales para impedir a la población nativa palestina refugiada a volver a sus casas, a pesar de que la Resolución 194 de la Asamblea General de la ONU en diciembre de 1948 reconoció su derecho al retorno. Esto significaba que se excluyó y se segregó de su tierra a la mayoría de las personas autóctonas solo por no ser judías. Paralelamente, a través de las leyes de retorno (1950) y ciudadanía (1952), cualquier persona judía del mundo podía obtener la ciudadanía plena israelí solo por su condición judía, mientras que, solo por su condición no judía, a la mayor parte de la población palestina se le negaba este derecho y volver a sus hogares. Además, a la minoría de personas palestinas que no habían sido expulsadas durante la Nakba y que quedaron dentro de las líneas de armisticio israelíes, se les impuso la ley marcial hasta 1966. En resumen, en ambos casos, se establecieron diferentes mecanismos

legales de separación, desposesión o represión entre la población que vivía bajo un mismo Estado solo por su condición de judía o no judía, por lo que también puede considerarse un tipo de política de *apartheid* (Molavi, 2013; Pappé, 2015; Yiftachel, 2006: 9, 82-85, 125-129 y 304). Por tanto, en la búsqueda del objetivo último sionista —máximo territorio con el mínimo de población no judía— la limpieza étnica y el apartheid, dentro del marco de proyecto sionista de colonialismo de asentamiento, fueron y han sido claves en la creación y la consolidación del Estado de Israel.

En junio de 1967 llegó la euforia israelí por la victoria en la Guerra de los Seis Días. La rápida conquista y ocupación militar de los Altos del Golán, Cisjordania, Jerusalén Este, la Franja de Gaza y la península del Sinaí —declarada ilegal por la Resolución 242 del Consejo de Seguridad de la ONU, que exigió a Israel que se retirase de estos territorios— también supuso un dilema para las autoridades políticas y militares israelíes. El contexto no era el mismo que en 1947-1948, a pesar de que entre 200 mil y 300 mil personas palestinas fueron expulsadas de sus casas en 1967 en la conocida como Naksa. Si el Estado de Israel anexionaba los territorios de la Palestina histórica que acababa de conquistar, dejaría de tener una mayoría judía permanente, un axioma fundamental del sionismo. Por tanto, entre otros factores y con diversos matices, se optó por la endocolonización (tanto por su carácter intensivo como por tratarse de un territorio bajo control total israelí) y una ocupación militar *sine die*. Esta solución permitía controlar en profundidad el territorio, explotar sus recursos y trasladar a un número cada vez mayor de colonos mientras se segregaba y desposeía a numerosas familias palestinas, se demolían viviendas sistemáticamente, se le aplicaban nuevas fórmulas de biopolítica o se llevaba a cabo lo que se ha denominado una limpieza étnica progresiva —e incluso "genocidio progresivo" (Pappé, 2017a)— de la población autóctona no judía que llega hasta la actualidad renovándose continuamente.

Todos estos elementos no pueden explicarse si no se comprenden problemáticas como los orígenes de la cuestión palestina, el carácter y los objetivos últimos del sionismo hegemónico o la Nakba palestina. Teniendo en cuenta todo ello, el marco interpretativo general que se propone para comprender y (re)conocer Palestina-Israel es el del colonialismo de asentamiento. Dentro de este paradigma encajan las dinámicas históricas fundamentales de exocolonización-endocolonización, apartheid y limpieza étnica que se han indicado (términos que, por cierto, están prohibidos o vetados en numerosos medios de comunicación de masas), pero también otras categorías que, por cuestiones de espacio no pueden desarrollarse, como dromocolonización

(Collins, 2011); espaciocidio (Hanafi, 2012), urbicidio (Abujidi, 2014) y memoricidio (Masalha, 2015 y Ramos, 2015); etnocracia (Yiftachel, 2006) y democracia *herrenvolk* (Barak, 2014); *greenwashing* (Masalha, 2015), *pinkwashing* (Jackman, 2014 y Schulman, 2012), *purplewashing* (Miralles, 2016: 20-21 y Vasallo, 2014), *redwashing* (Hayoun, 2014), *veganwashing* (Hymer, 2016) y *yellowwashing* (Fujikane, 2016) o necropolítica-tanatopolítica (Zureik, 2015).

DECOLONIZAR PALESTINA-ISRAEL

Si el diagnóstico principal es el colonialismo, la respuesta o la receta es la de(s)colonización. Decolonizar Palestina-Israel, o utilizar una perspectiva decolonial, puede tener múltiples significados e incluir numerosas propuestas. De hecho, uno de los pilares del pensamiento decolonial y de las epistemologías del Sur es el diálogo, la diversidad, la pluriversalidad y los conocimientos rizomáticos, circulares o en espiral frente al tótem monologuista, homogeneizador, universal, dual y basado en líneas abisales del pensamiento hegemónico eurocentrado. Decolonizar significa escuchar profundamente, conocer y practicar el Sur a partir de perspectivas y experiencias pluriversas que cuestionen el monopolio epistémico del Norte Global; en términos de Chandra Talpade Mohanty, a través de puntos de vista distintos a *los ojos de Occidente* (Mohanty, 1984).

Dejada atrás la perspectiva teórica cartesiana que desvinculaba al sujeto cognoscente de todo contexto espacio-temporal y que construía un binomio entre sujeto y objeto, un análisis decolonial debe situarse y posicionarse epistemológicamente (Haraway, 1995). Del mismo modo, cabe deconstruir tanto la separación dominante sujeto-objeto como la de teoría-práctica. El conocimiento siempre es situado, ilimitado y no acabado, enmarcándose en una inmensa pluriversidad epistémica, de voces y de perspectivas.

Mi situación está marcada por diversos privilegios: hombre, blanco y académico. Soy consciente de "poder hablar" y de "tener el permiso de narrar" (Said, 1984), al tiempo que (re)conozco mi lugar e índole privilegiada en la "geopolítica del conocimiento" (Dussel, 1995)[2]. Sin embargo, pretendo deconstruir esta condición y establecer un diálogo abierto, continuo, contrastado y con rigor, pero rechazando hablar en nombre de una supuesta, vana y presuntuosa objetividad. Inten-

2 En este sentido, es interesante reflexionar en torno a las preguntas realizadas por Grada Kilomba: "¿Qué conocimiento se reconoce como tal y qué conocimiento no? […] ¿De quién es este conocimiento? ¿A quién se le reconoce tener el conocimiento y a quién no? ¿Quién puede enseñar el conocimiento y quién no? ¿Quién habita la academia? ¿Y quién permanece fuera, en los márgenes? y, en definitiva, ¿quién puede hablar?" (Kilomba, 2010: 27).

to plantear, dentro de lo posible, un análisis decolonial que reclame no tanto estudiar *sobre*, *para* o *por* sino más bien estudiar, trabajar y compartir *con* y *a partir de* (De Sousa Santos, 1995 y 2010) las epistemologías, las experiencias y las luchas del Sur Global, en este caso palestinas. Igualmente, considero que un análisis decolonial no solo debería analizar, estudiar o investigar *per se*, sino también posicionarse y comprometerse. En este sentido, mi propósito incluye trabajar desde la "investigacción" para contribuir humildemente a la decolonización epistémica y a la descolonización física de Palestina o Palestina-Israel en los términos en línea con el derecho internacional que establece la campaña palestina de Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS) a Israel (Gómez, 2014)[3]. Rechazando el paternalismo y cualquier intento renovado de retener el protagonismo y la centralidad del Norte respecto al Sur, considero que la de(s)colonización de Palestina y del resto de territorios y cuerpos marcados por las líneas abisales no es un tema ni una responsabilidad exclusiva de los sujetos del Sur Global. De hecho, precisamente iniciativas surgidas desde Palestina como el BDS proponen la implicación de numerosas personas, organizaciones e instituciones, tanto del Norte como del Sur Global, para co-laborar en objetivos de(s)colonizadores y emancipadores para el pueblo palestino.

Esta propuesta de análisis decolonial intenta trabajar tanto desde la diversidad epistémica como *desde abajo* y *desde la horizontalidad*. Considero que esto implica que no solo se puede investigar *de* o *sobre arriba* (de las personas líderes, las instituciones y los grandes hechos y organizaciones políticas, sobre los que se han realizado y se realizan

3 La iniciativa de BDS, lanzada por más de 170 organizaciones palestinas en 2005 inspirándose en la campaña similar que fue fundamental para la caída del régimen de apartheid sudafricano, constituye en la actualidad la mayor coalición de la sociedad civil palestina. Su objetivo es el cumplimiento del derecho internacional a través de tres puntos básicos: el fin de la ocupación militar y colonización de todas las tierras palestinas conquistadas en 1967 y el desmantelamiento del Muro; el fin del apartheid dentro y fuera del Estado de Israel; y el respecto, la protección y la promoción del derecho de las personas refugiadas palestinas a retornar a sus casas y propiedades. El BDS ha obtenido el apoyo de innumerables organizaciones (entre ellas múltiples asociaciones judías, afrodescendientes, antirracistas o anticoloniales), administraciones públicas y personalidades (como el científico Stephen Hawking, la filósofa de origen judío Judith Butler, el arzobispo y Premio Nobel de la Paz Desmond Tutu, la activista Angela Davis, el músico Roger Waters, el cineasta Ken Loach o más de 500 artistas de Abya Yala-América Latina en 2018) y consigue éxitos semanalmente en todo el mundo. El Estado de Israel aumenta progresivamente sus fondos para combatirlo, creó una especie de ministerio o unidad ministerial anti-BDS y reconoció que es su principal amenaza estratégica. Tanto, que en marzo de 2016, en el marco del congreso "Stop BDS", el ministro de Inteligencia Israel Katz emplazó a la "eliminación civil selectiva" de líderes y activistas del BDS, mencionado expresamente a uno de sus cofundadores, Omar Barghouti.

importantes estudios con distintas perspectivas), sino también, y especialmente, *desde abajo*, es decir, desde los sujetos anónimos —especialmente mujeres (Hammami, 2003; Humphries, 2009; Humphries y Khalidi, 2007; Kassem, 2011¸ Sayigh, 1998 y 2005) y personas no privilegiadas por el dominio cisheteropatriarcal— y desde las vidas anónimas y cotidianas o desde las experiencias y resistencias simbólicas. Al mismo tiempo, supone cuestionar los análisis *desde arriba* atravesados por la verticalidad del conocimiento y la colonialidad del poder y del saber (Lander, 2000), por lo que debe evitarse el determinismo, el esencialismo, el paternalismo y el romanticismo. De este modo, tiene que explicitarse que, por supuesto, el trabajo con la pluriversalidad, el pensamiento decolonial y las epistemologías del Sur no significa que no existan conflictos, contradicciones y opresiones internas en las sociedades del Sur Global. En el Norte hay "sures" de la misma manera que en el Sur hay "nortes", aunque una línea abisal divida a ambos y operen numerosos marcadores.

Estos últimos factores nos llevan a destacar la importancia del análisis interseccional y de la visibilización de las distintas exclusiones existentes dentro y fuera de Palestina. El sistema-mundo moderno-contemporáneo capitalista, colonialista y cisheteropatriarcal otorga privilegios y crea ejes de dominación-opresión de clase o de desigualdad socioeconómica, de raza/etnia o cultura, y de sexo-género y orientación sexual. De manera más extendida, el sistema-mundo moderno-contemporáneo capitalista, colonialista y cisheteropatriarcal es, asimismo, biocida/ecocida, cristianocéntrico, Estado-nacióncéntrico, edadista, estéticocéntrico y urbanocéntrico, entre otras características. Estos elementos también otorgan o pueden otorgar privilegios y ejes de dominación-opresión. Y, además, estos factores operan entrelazados, en constante cambio y adaptación y construyéndose recíprocamente. De modo que no podemos comprender cada uno de estos marcadores de manera aislada y sin un análisis interseccional (Collins y Bilge, 2016).

En definitiva, es clave comprender que una decolonización epistémica de Palestina-Israel puede pasar por *atender a*, *arrancar desde* o *articularse a partir de* las cosmovisiones, discursos, palabras o voces pero también las acciones, emociones, experiencias o prácticas de los sujetos colonizados, en este caso, palestinos. En este punto, debe tenerse en cuenta que en numerosas ocasiones estas no se expresan ni a través de la cultura escrita ni, por supuesto, mediante formatos académicos. Al contrario que lo que tradicionalmente han sostenido las epistemologías del Norte, sea explícita o implícitamente, es necesario subrayar que los saberes que no han sido escritos ni grabados tienen el mismo valor que los que sí lo han sido.

Así, comprendiendo el marco o paradigma del colonialismo de asentamiento para explicar Palestina-Israel y habiendo indicado algunos elementos que pueden guiar un análisis decolonial, se van a compartir de manera breve ciertos elementos y experiencias del pueblo palestino para intentar aprender con y a partir de algunas resistencias palestinas. Se pretende, así, ofrecer perspectivas para que puedan emerger diálogos y propuestas decoloniales que visibilicen las ausencias, reivindiquen las emergencias y puedan co-construir una ecología de saberes (De Sousa Santos y Meneses, 2014: 40-52). Igualmente, se puede mostrar cómo desde espacios del Sur Global como este se ha venido y se está "r-existiendo" o "(re)existiendo" (Walsh, 2013) y colaborando a pesar del proceso activo de colonialismo de asentamiento, apartheid, limpieza étnica y ocupación militar.

Como se ha mencionado, no se puede decolonizar Palestina sin conocer, trabajar, *atender a*, *arrancar desde* o *articularse a partir de* algunas voces o experiencias palestinas, por ejemplo, de resistencia popular. En primer lugar, es importante situarlas muy brevemente. A pesar de lo que en ocasiones se ha afirmado, las resistencias populares palestinas no comenzaron durante el Mandato Británico ni, por supuesto, después de la creación del Estado de Israel. Las resistencias palestinas se iniciaron a finales del siglo XIX, cuando empezó la colonización sionista. Con similitudes a otras luchas anticoloniales coetáneas, fueron consolidándose década tras década, tuvieron un carácter muy diverso e innumerables mujeres palestinas tuvieron y tienen una acción, participación y simbolismo fundamentales (Abdulhadi, 1998; Darweish y Rigby, 2015; Fleischmann, 2000 y 2003; Gijón, 2015, Kawar, 1996, Moghannam, 1937, Peteet, 1991 y Ramos, 2017: 5-25).

Un elemento importante a tener en cuenta a la hora de acercarnos a las epistemologías del Sur es que numerosos conceptos y prácticas no pueden traducirse y nunca podremos ofrecer, desde las lenguas del Norte Global, ni una comprensión ni una explicación adecuada, auténtica o suficiente. Europa y el Norte Global en general deben aprender, después de siglos de colonialismo y de colonialidad del saber que continúan, que sus categorías y filosofías no son válidas ni aplicables en todo el mundo —es decir, no son universales— (Chakrabarty, 2000). Además, sus lenguas e instrumentos metalingüísticos no pueden ofrecer una explicación ni una traducción a numerosas categorías y filosofías del Sur Global. A pesar de todo, con la conciencia de estas limitaciones y entre innumerables discursos y prácticas, podemos intentar aproximarnos a las resistencias populares palestinas a través del concepto de "دومص", generalmente transcrito del árabe como *sumud*.

Según nos enseñan desde Palestina, *sumud* es un elemento clave en sus "r-existencias" y un prisma de su narrativa nativa. Aunque cabe

reiterar la dificultad en su traducción y explicación, este concepto, que forma parte de la educación y la conciencia colectiva palestina, se ha asociado a la constancia, firmeza y tenacidad del pueblo palestino para mantenerse en su tierra y continuar enraizado a ella (Bier, 2017: 116-120; Checa, 2017: 100; Khalili, 2007; Mhammad, 2011 y Ryan, 2016: 84-87). *Sumud*, que pretende fomentar la perseverancia a través de la dialéctica de la opresión-resistencia, también se ha vinculado especialmente a la resiliencia y a la capacidad de superación de las adversidades. Para algunas personas palestinas, es una especie de fuerza o espíritu de impenetrable solidez que permite resistir ante todas las dificultades. En numerosas ocasiones, también se ha relacionado con las resistencias no-violentas y la desobediencia civil palestina (Checa, 2017: 115-126 y 229-239).

Aunque al menos desde el periodo del Mandato Británico de Palestina existe un uso y autoconciencia de *sumud*, fue sobre todo a partir de la década del sesenta cuando empezó a convertirse en un símbolo palestino. A numerosas personas refugiadas palestinas se les denominaba *samidin*, cuyas formas en singular femenino eran *samida* y en singular masculino *samid* (Rijke y Van Teeffelen, 2014: 86-87). Conforme crecían y se empoderaban las organizaciones del movimiento nacional-anticolonial palestino en las décadas del setenta y ochenta, paralelamente al avance de la endocolonización, el apartheid y la ocupación militar en Cisjordania, Jerusalén Este y la Franja de Gaza, junto a episodios como la Guerra Civil libanesa (1975-1990) y su gran impacto para el pueblo palestino, los significados de *sumud* se multiplicaron.

En este contexto, las mujeres palestinas tuvieron un gran protagonismo. Entre otros elementos, y ante la colonización y ocupación de su territorio y el intento de colonización y ocupación de sus cuerpos, algunas fueron sujetos activos y símbolos de la lucha armada, como Leila Khaled, mientras que otras tuvieron un papel clave en las organizaciones, comités y resistencias noviolentas, como Tahani Abu Dakka, Siham Barghouti, Rabiha Diab, Zahira Kamal, Amal Khriesheh, Maha Nassar o Ayshe Odeh (Gijón, 2015: 115-129). Asimismo, y en numerosos contextos, eran consideradas reproductoras de la nación biológica y quienes encarnaban la "lucha demográfica". En este sentido, se establecía que la reproducción física, cultural e identitaria era y es una forma fundamental de resistencia (Abdulhadi, 1998: 654-655; Allen, 2009: 41-47 y Mohan, 1998: 68) y, más que nunca, de "r-existencia" palestina. Todo ello, por supuesto, no significaba que, como en cualquier otro territorio del Norte y del Sur Global, las mujeres palestinas no sufriesen el patriarcado interno y no experimentasen distintos conflictos dentro de su sociedad.

Por otro lado, el olivo fue, ha sido y es una expresión metafórica de *sumud*. Este árbol mediterráneo por excelencia es un símbolo de la paz, pero también de Palestina y del enraizamiento del pueblo palestino con su tierra. El olivo representa *sumud* de la misma manera que *sumud* representa al olivo, un árbol que se cultiva en el territorio de la Palestina histórica desde hace seis mil u ocho mil años, dependiendo de las investigaciones (Kaniewski *et al*., 2012: 885-889). Características como su crecimiento lento y en condiciones de suelos pobres, su resistencia a las sequías y su longevidad han contribuido a este vínculo metafórico *sumud*-olivo. Históricamente, la recogida del olivo ha sido un elemento de unidad de las familias y los pueblos palestinos, que generalmente se han reunido y se reúnen unos dos meses desde mediados del mes de septiembre para este fin, incluyendo frecuentemente diversas celebraciones con música y baile (Darweish, 2012: 175-188). Asimismo, el olivo tiene una gran importancia económica para el pueblo palestino, ya que, según un informe de las Naciones Unidas del año 2015, el 57% de las tierras cultivadas en Cisjordania (y entre un 45 y un 48% si se tiene en cuenta la Franja de Gaza) estaban dedicadas al olivo, produciendo anualmente de media más de 100 mil toneladas de aceitunas u olivas en la Palestina ocupada en 1967 (UNCTAD, 2015).

Sin embargo, desde la creación del Estado de Israel, diversas instituciones sionistas e israelíes se unieron para sustituir distintos árboles autóctonos palestinos por especies alóctonas. En aras de intentar eliminar el vínculo palestino con la tierra y la naturaleza, en especial el Fondo Nacional Judío sustituyó especies autóctonas como olivos, almendros, higueras, chumberas o algarrobos por árboles europeos, sobre todo por el pino (Ramos, 2015: 171). Así, como escribe Karina Bidaseca, "los árboles [fueron] activados como sitios de la memoria. El cuerpo encarnando en el paisaje de la aldea, mimetizado con los árboles, corporeizado en la memoria colectiva" (Bidaseca, 2017). Las coníferas en general y el pino en particular se convirtieron en uno de los símbolos del nuevo Estado, que buscaba elementos que lo vinculasen a Europa. Israel utilizó la estrategia de crear nuevos bosques —algunos de los cuales dedicados a personas víctimas del Holocausto— para ocultar los restos de localidades palestinas destruidas durante la Nakba y así impedir el derecho al retorno de las personas refugiadas. De esta manera, los árboles europeos fueron protagonistas de múltiples carteles de la época y se reflejaron incluso en nombres de personas judías (*Ilan*, cuyo significado en hebreo es "árbol", *Alon* o *Elon* ("roble"), u *Oren*, cuya traducción es "pino"). Además, desde 1967, se ha calculado que las fuerzas y colonos israelíes han arrancado, destruido, quemado o talado más de 800 mil olivos palestinos. La

construcción del Muro de Cisjordania desde el año 2002, por el que se han destruido numerosos olivos, también ha supuesto un avance en este ecocidio y memoricidio contra el pueblo palestino.

Pero a pesar de estas políticas israelíes, el pueblo palestino ha seguido expresando su vínculo a la tierra a través del olivo, continuando plantándolo y recogiendo sus frutos. En numerosas ocasiones, la respuesta palestina ante la muerte de una persona o el asesinato a manos del colonialismo sionista-israelí ha sido plantar un olivo. Una de las imágenes más conocidas de las últimas décadas en Palestina es la de una mujer, Mahfouza Odeh, agarrada a las partes restantes de un olivo que había sido talado por fuerzas israelíes en Salim, cerca de Nablus. Era el año 2005 y Mahfouza tenía en ese momento 75 años. Impertérritamente, por su lado, a veces la propia naturaleza ha sabido posicionarse en medio de estas dinámicas históricas. Se han registrado casos en Palestina en que pequeños olivos han brotado de manera espontánea y han crecido dentro de árboles alóctonos plantados por israelíes. El olivo es una metáfora de la dialéctica entre el proyecto colonial sionista, que desarraigó personas y árboles, y el pueblo palestino, su derecho al retorno, su tierra y su *sumud*. Por otra parte, entre incalculables ejemplos, mujeres "anónimas" de Gaza como la tía de la activista Lena Abdelhamid, Hanan, consideran que "plantar olivos es mi forma de resistencia" (USCPR, 2017). Por último, Leila Khaled, expulsada junto a su familia y decenas de miles de personas palestinas en abril de 1948 de su Haifa natal, y a la que le han impedido volver, expresó la importancia y el simbolismo del olivo palestino en 2017 al declarar a este lado del Mediterráneo: "Cuando vuelva a Palestina dormiré tres noches bajo un olivo para oler su tierra" (Pato, 2017).

Por último, un elemento indisociable a *sumud* es la importancia que el pueblo palestino ha concedido a la educación. Solo por mencionar un dato, la Palestina ocupada y colonizada desde 1967 cuenta con una extensión territorial muy similar a la provincia de Tarragona y una población equiparable al País Valenciano. La provincia tarraconense tiene una universidad pública, el territorio valenciano cinco. No obstante, en términos similares de superficie y población, respectivamente, Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este tienen doce universidades públicas. Por su parte, el Estado de Israel cuenta con nueve universidades públicas, una de ellas situada en la colonia de Ariel, en Cisjordania. Aunque obviamente las políticas de ocupación, segregación territorial y obstáculos a la movilidad israelíes han contribuido a esta de necesidad de crear más instituciones de educación superior palestinas, las mismas políticas israelíes, especialmente si mencionamos las restricciones al crecimiento, los bombardeos contra universidades gazatíes o los asaltos y cierres de universidades de Cisjordania,

han ido en la dirección opuesta. Con todo, se trata de unas cifras que generalmente se ocultan en los territorios del Norte Global, cuyas informaciones sobre Palestina o sobre otros territorios del Sur Global están habitualmente marcadas por la violencia, el terrorismo y la guerra, por la precariedad económica o por las opresiones internas que sufren sus poblaciones. Este elemento, una versión del orientalismo o un neoorientalismo que divide el mundo en líneas abisales entre un Norte Global diverso, donde habitan noticias tanto positivas como negativas y se incluyen noticias de arte, educación y cultura, y un Sur Global, especialmente de países africanos, de mayoría musulmana o de numerosos territorios de Abya Yala-América Latina, en los que frecuentemente las noticias y los reportajes relacionados con el ser humano son monolíticas, negativas y suelen excluir referencias artísticas, educativas o culturales.

Para finalizar, otro caso que muestra prácticas del pueblo palestino, que pueden mostrar un camino para trabajar con y a partir de sus experiencias y que son reflejo de *sumud*, son pueblos como el de Jubbet ad-Dib. Se trata de una pequeña localidad palestina de origen beduino próxima a Belén y a la colonia israelí Kfar Eldad. Con restricciones israelíes para los usos de la tierra y la construcción de viviendas e infraestructuras, este pueblo de menos de 200 habitantes carecía en 2015 de acceso a la electricidad. Además, la tienda de comestibles más cercana se situaba a tres kilómetros y las niñas y los niños debían caminar casi una hora para llegar a la escuela. Pero en octubre de aquel año se estableció un consejo de mujeres encabezado por Fadia al-Wahsh, una mujer palestina con trabajo en casa, en la reproducción y en los cuidados de sus seis hijas e hijos. Las mujeres cambiaron y cambian día a día —no sin problemas internos con algunos hombres del pueblo y de la Autoridad Palestina— la situación de Jubbet ad-Dib a través de empoderamiento y *sumud*. El consejo de mujeres ha conseguido abrir una tienda de alimentos, reparar pozos o instalar energía solar financiada e instalada por ONG y el gobierno holandés (Hass, 2017). Aunque el ejército israelí secuestró los paneles por supuestos problemas de permisos, el consejo de mujeres llevó el caso a los tribunales y los paneles fueron devueltos a Jubbet ad-Dib. Pero el caso más conocido ha sido el de la nueva escuela, que se ha construido gracias a los esfuerzos del consejo. La noche anterior al primer día de clase, fuerzas israelíes demolieron el colegio. Después, la estructura fue reconstruida y denominada "al-Tahadi" ("desafío", en árabe). Fotografías de una maestra, un grupo de niñas y niños asistiendo a clase y una bandera palestina sobre una tierra que mostraba haber sufrido recientemente el arrasamiento y delante de una colonia israelí se difundieron entonces en diversos medios de comunicación

(Middle East Monitor, 2017). Así, con experiencias y prácticas como esta, que solo es una pequeña muestra entre innumerables ejemplos, en Jubbet ad-Dib, en los campos de personas refugiadas palestinas y en toda Palestina, enseñan cada día que "existir es resistir".

BIBLIOGRAFÍA

Abdulhadi, R. 1998 "The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, dynamics, and challenges" en *Gender & Society*, V. XII, Nº 6.

Abujidi, N. 2014 *Urbicide in Palestine. Spaces of Oppression and Resilience* (Londres: Routledge).

Al-'Arif, A. 1956-1962 *Al-Nakba* (Beirut: Saida) 6 vols.

Allen, L. A. 2009 "Mothers of martyrs and suicide bombers: The gender of ethical discourse in the second Palestinian Intifada" en *The Arab Studies Journal*, V. XVII, Nº 1.

Barat, F. 2011 "Why Israel is Not a Democracy" en *Counterpunch*. Disponible en <https://www.counterpunch.org/2011/04/01/why-israel-is-not-a-democracy/> acceso 11 de marzo de 2018.

Bhabha, H. K. 1994 *The Location of Culture* (Londres: Routledge).

Bidaseca, K. 2017 "Palestina y sus mujeres bajo ocupación: los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas" en *Al Zeytun. Revista Iberoamericana de Investigación, Análisis y Cultura Palestina*, Nº 2, revista electrónica. Disponible en <http://alzeytun.org/palestina-mujeres-ocupacion-los-muros-del-apartheid-ancho-mar-las-estrellas/> acceso 11 de marzo de 2018.

Bier, J. 2017 *Mapping Israel, Mapping Palestine: How Occupied Landscapes Shape Scientific* (Londres/Cambridge, MA: MIT Press).

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) 2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: IESCO/Instituto Pensar/Siglo del Hombre Editores).

Césaire, A. 2006 (1950) *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal).

Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press) [Trad. al castellano: 2008 *Al margen de Europa: ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* (Barcelona: Tusquets)].

Checa Hidalgo, D. 2017 "El Movimiento Nacional Palestino después de la Nakba (1950-1987)" en Basallote Marín, A.; Checa Hidalgo, D.; López Arias, L. y Ramos Tolosa, J. *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel* (Granada: Comares).

Collins, J. 2011 "Más allá del 'conflicto': Palestina y las estructuras profundas de la colonización global" en *Política y Sociedad*, V. XLVIII, Nº 1.

Collins, P. H. y Bilge, S. 2016 *Intersectionality* (Cambridge: Polity Press).

Cooper, F. 2005 *Colonialism in question: Theory, Knowledge, History* (Londres: University of California Press).

Darweish, M. 2012 "Olive Trees: Livelihoods and Resistance" en Özerdem, A. y Roberts, R. (eds.) *Challenging post-conflict environments: sustainable agriculture* (Farnham: Ashgate).

Darweish, M. y Rigby, A. 2015 *Popular Protest in Palestine: The Uncertain Future of Unarmed Resistance* (Londres: Pluto Press).

De Sousa Santos, B. 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).

De Sousa Santos, B. 2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Ediciones Trilce).

De Sousa Santos, B. y Meneses, M. P. (eds.) 2014 *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (Madrid: Akal).

Dussel, E. 1995 *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América).

Encel, F. 2015 *Géopolitique du sionisme. Stratégies d'Israël* (París: Éditions Armand Colin).

Fanon, F. 1999 (1961) *Los condenados de la tierra* (Tafalla: Txalaparta).

Flapan, S. 1987 *The Birth of Israel: Myths And Realities* (Nueva York: Pantheon Books).

Fleischmann, E. L. 2000 "The Emergence of the Palestinian Women's Movement, 1929-39" en *Journal of Palestine Studies*, V. XXIX, Nº 3.

Fleischmann, E. L. 2003 *The Nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948* (Berkeley: University of California Press).

Fujikane, C. 2016 "Against the Yellowwashing of Israel: The BDS Movement and Liberatory Solidarities Across Settler States", ponencia en la Modern Language Association (MLA) Conference, Austin, Texas. Disponible en <https://www.academia.edu/28231446/_Against_the_Yellowwashing_of_Israel_The_BDS_Movement_and_Liberatory_Solidarities_Across_Settler_States._Paper_delivered_at_the_Modern_Language_Association_MLA_Conference_Austin_Texas_January_2016._A_longer_version_is_forthcoming_in_Flashpoints_for_Asian_American_Studies> acceso 11 de marzo de 2018.

Gijón Mendigutía, M. 2008 "Los 'nuevos historiadores' israelíes. Mitos fundacionales y desmitificación" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (*REIM*), Nº 5.

Gijón Mendigutía, M. 2015 *Historia del movimiento de mujeres en Palestina* (Tafalla: Txalaparta).

Gómez, L. (ed.) 2014 *BDS por Palestina. El boicot a la ocupación y el apartheid israelíes* (Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo).

Hammami, R. 2003 "Gender, *Nakbe* and Nation: Palestinian Women's Presence and Absence in the Narration of 1948 Memories" en Robin, R. y Strath, B. (eds.) *Homelands: Poetic Power and the Politics of Space* (Bruselas: P. I. E. Peter Land).

Hanafi, S. 2012 "Explaining spacio-cide in the Palestinian territory: Colonization, separation, and state of exception" en *Current Sociology*, V. LXI, Nº 2.

Haraway, D. 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra).

Hass, A. 2017 "Dutch Protest Israeli Seizure of Palestinian Solar Panels They Funded in West Bank" en *Haaretz*, 1 de Julio. Disponible en <https://www.haaretz.com/middle-east-news/palestinians/.premium-dutch-protest-israeli-seizure-of-palestinian-solar-panels-they-funded-1.5490769> acceso 11 de marzo de 2018.

Hayoun, M. 2014 "Palestinians, Israelis Occupy Navajo Consciousness" en *Al Jazeera America*, 28 de abril. Disponible en <http://america.aljazeera.com/articles/2014/4/28/palestine-israelnavajo.html> acceso 11 de marzo de 2018.

Humphries, I. 2009 "Displaced Voices: The Politics of Memory amongst Palestinian Internal Refugees in the Galilee (1991-2009)", tesis doctoral, St Mary's University College, University of Surrey.

Humphries, I. y Khalidi, L. 2007 "Gender of Nakba Memory" en Sa'di, A. H. y Abu-Lughod, L. (eds.) *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* (Nueva York: Columbia University Press).

Hymer, C. 2016 "A Cruelty-Free Nation? Veganwashing in Israel" en *Warwick Globalist*, 17 de marzo. Disponible en <http://warwickglobalist.com/2016/03/17/a-cruelty-free-nation-veganwashing-in-israel/> acceso 11 de marzo de 2018.

Izquierdo, F. 2006 "Sionismo y separación étnica en Palestina durante el Mandato británico: la defensa del trabajo judío" en *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Nº 10. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-227.htm> acceso 11 de marzo de 2018.

Izquierdo, F. 2007 "Las raíces del apartheid en Palestina: La judaización del territorio durante el Mandato británico" en *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Nº 11. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-246.htm> acceso 11 de marzo de 2018.

Jackman, M. C. y Upadhyay, N. 2014 "Pinkwatching Israel, Whitewashing Canada: Queer (Settler) Politics and Indigenous Colonization in Canada" en *Women's Studies Quarterly*, V. XLII, Nº 3/4.

Jebreal, R. 2005 *La strada dei fiori di Miral* (Milán: Bur).

Kaniewski, D.; Van Campo, E.; Boiy, T.; Terral, J.-F.; Khadari, B. y Besnard, G. 2012 "Primary domestication and early uses of the emblematic olive tree: palaeobotanical, historical and molecular evidence from the Middle East" en *Biological Reviews*, V. LXXXVII, Nº 4.

Kassem, F. 2011 *Palestinian Women: Narrative Histories and Gendered Memory* (Londres/Nueva York: Zed Books).

Kawar, A. 1996 *Daughters of Palestine: Leading Women of the Palestinian National Movement* (Albany: State University of New York Press).

Khalidi, W. 1959a "Why did the Palestinians Leave?" en *Middle East Forum*, V. XXXV, Nº 7.

Khalidi, W. 1959b "The Fall of Haifa" en *Middle East Forum*, V. XXXV, Nº 10.

Khalidi, W. 1961 "Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine" en *Middle East Forum*, V. XXXVII, Nº 9.

Khalili, L. 2007 *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kilomba, G. 2010 *Plantation Memories: Episodes from Everyday Racism* (Münster: Unrast-Verlag).

Lander, E. (comp.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Lloyd, D. 2012 "Settler colonialism and the state of exception: The example of Palestine/Israel" en *Settler Colonial Studies*, V. II, Nº 1.

Makdisi, S. 2010 *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation* (Nueva York: W. W. Norton & Company).

Masalha, N. 2008 (1992) *La expulsión de los palestinos: El concepto de "transferencia" en el pensamiento político sionista, 1882-1948* (Madrid: Bósforo Libros).

Masalha, N. 2012 *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern and Reclaiming Memory* (Londres/Nueva York: Zed Books).

Masalha, N. 2015 "Settler-Colonialism, Memoricide and Indigenous Toponymic Memory: The Appropriation of Palestinian Place Names by the Israeli State" en *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, V. XIV, Nº 1.

Mayer, A. 2010 *El arado y la espada: del sionismo al Estado de Israel* (Barcelona: Península).

Meari, L. M. 2011 "Sumud: A Philosophy of Confronting Interrogation", tesis doctoral, Universidad de California.

Middle East Monitor 2017 "Bethlehem: Activists rebuild Jubbet Ad-Dib School after Israel demolished it" en *Middle East Monitor*, 10 de septiembre. Disponible en <https://www.middleeastmonitor.com/20170910-bethlehem-activists-rebuild-jubbet-ad-dib-school-after-israel-demolished-it/> acceso 11 de marzo de 2018.

Miralles Crespo, N. 2016 "Género y cultura militar. Vidas, cuerpos y control social en la guerra" en *Informe del Centre Delàs*, 18 de noviembre. Disponible en <http://www.centredelas.org/images/INFORMES_i_altres_PDF/informe30_cas_web.pdf> acceso 11 de marzo de 2018.

Moghannam, M. 1937 *The Arab Women and the Palestine Problem* (Londres: Herbert Joseph).

Mohan, R. 1998 "Loving Palestine: Nationalist activism and feminist agency in Leila Khaled's subversive bodily acts" en *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, V. I, Nº 1.

Mohanty, C. T. 1984 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en *Boundary*, V. 2, Nº 12/13.

Molavi, S. C. 2013 *Stateless Citizenship: The Palestinian-Arab Citizens of Israel* (Leiden: Brill).

Morris, B. 1987 *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949* (Cambridge: Cambridge University Press).

Morris, B. 2001 *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999* (Nueva York: Vintage).

Morris, B. 2004 *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Cambridge: Cambridge University Press).

Morris, B. 2008 *1948. A History of the First Arab-Israeli War* (New Haven/Londres: Yale University Press).

Pappé, I. (ed.) 2015 *Israel and South Africa: The Many Faces of Apartheid* (Londres: Zed Books).

Pappé, I. 1988 *Britain and the Arab-Israeli Conflict, 1948-1951* (Nueva York: MacMillan).

Pappé, I. 1999 *The Israel-Palestine Question* (Londres/Nueva York: Routledge).

Pappé, I. 2007 *Historia de la Palestina moderna: un territorio, dos pueblos* (Madrid: Akal).

Pappé, I. 2008 (1992) *The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-1951* (Londres/Nueva York: I. B. Tauris).

Pappé, I. 2008 *La limpieza étnica de Palestina* (Barcelona: Crítica).

Pappé, I. 2009 "The Vicissitude in the 1948 Historiography of Israel" en *Journal of Palestine Studies*, V. 39, Nº 1.

Pappé, I. 2012 "Shtetl colonialism: First and last impressions of indigeneity by colonized colonizers" en *Settler Colonial Studies*, V. 2, Nº 1.

Pappé, I. 2014 *The Idea of Israel: A History of Power and Knowledge* (Londres/Nueva York: Verso).

Pappé, I. 2017a "Genocidio progresivo en Palestina y el BDS", conferencia en el Centro Cultural Borges (Buenos Aires) 21 de abril.

Pappé, I. 2017b (2011) *Los palestinos olvidados. Historia de los palestinos de Israel* (Madrid: Akal).

Pappé, I. y Chomsky, Noam 2011 *Gaza en crisis. Reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos* (Madrid: Taurus).

Pato, I. 2018 "Cuando vuelva a Palestina, dormiré tres noches bajo un olivo para oler su tierra" (entrevista a Leila Khaled) en *Playground*, 13 de mayo. Disponible en <https://www.playgroundmag.net/now/Cuando-vuelva-Palestina-dormire-tres-noches-olivo-oler-tierra-Leila-Khaled_22592060.html> acceso 11 de marzo de 2018.

Peteet, J. M. 1991 *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement* (Nueva York: Columbia University Press).

Piterberg, G. 2008 *The Returns of Zionism. Myths, Politics and Scholarship in Israel* (Londres/Nueva York: Verso).

Piterberg, G. 2010 "Colonos y sus Estados" en *New Left Review*, Nº 62.

Qumziyeh, M. B. 2007 *Compartir la tierra de Canaán* (Buenos Aires: Editorial Canaán).

Ramos Tolosa, J. 2014 "'Un país de desolación, sílices y cenizas'. El mito de Palestina como tierra virgen en el discurso sionista" en *Historia social*, Nº 78.

Ramos Tolosa, J. 2015 "'¿No hay eco en el eco?'. El memoricidio de la Nakba y sus resistencias" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (*REIM*), Nº 18.

Ramos Tolosa, J. 2016 "¿'Las Naciones Unidas no son nada'? Pablo de Azcárate y el fracaso de la ONU en Palestina (1947-1952)", tesis doctoral dirigida por I. Saz Campos y M. C. Romeo Mateo, Universitat de València.

Ramos Tolosa, J. 2017 "De los orígenes a la intervención de la ONU" en Basallote Marín, A.; Checa Hidalgo, D.; López Arias, L. y Ramos Tolosa, J. *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel* (Granada: Comares).

Ramos Tolosa, J. 2017 "La Nakba palestina" en Basallote Marín, A.; Checa Hidalgo, D.; López Arias, L. y Ramos Tolosa, J. *Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel* (Granada: Comares).

Rijke, A. y van Teeffelen, T. 2014 "To Exist Is to Resist: Sumud, Heroism, and the Everyday" en *Jerusalem Quarterly*, V. 59, Nº 87.

Ryan, C. 2016 *Bodies, Power and Resistance in the Middle East. Experiences of Subjectification in the Occupied Palestinian Territories* (Londres: Routledge).

Said, E. W. 1978 *Orientalism* (Nueva York: Pantheon) [Una de las traducciones más recientes al castellano es: 2003 *Orientalismo* (Barcelona: Debolsillo)].

Said, E. W. 1984 "Permission to Narrate" en *The London Review of Books*, V. VI, Nº 3.

Said, E. W. 2013 (1979) *La cuestión palestina* (Barcelona: Debate).

Sayigh, R. 1998 "Palestinian Camp Women as Tellers of History" en *Journal of Palestine Studies*, V. 27, Nº 2.

Sayigh, R. 2005 *Voices: Palestinian Women Narrate Displacement*, libro electrónico (s/d: Al Mashriq). Disponible en <http://almashriq.hiof.no/palestine/300/301/voices/index.html> acceso 11 de marzo de 2018.

Schulman, S. 2012 *Israel/Palestine and the Queer International* (Durham/Londres: Duke University Press).

Shafir, G. 1989 *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict. 1882-1914* (Cambridge: Cambridge University Press).

Shavit, A. 2004 "Survival of the Fittest? An Interview with Benny Morris" en *Haaretz Friday Magazine*, 9 de enero. Disponible en <https://es.scribd.com/document/17363156/ENTREVISTA-BENNY-MORRIS> acceso 11 de marzo de 2018.

Shlaim, A. 1988 *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine* (Oxford: Clarendon Press).

Shlaim, A. 2003 *El muro de hierro: Israel y el mundo árabe* (Granada: Almed).

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD) 2015 "The Besieged Palestinian Agricultural Sector" (Nueva York/Ginebra). Disponible en <http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/gdsapp2015d1_en.pdf> acceso 11 de marzo de 2018.

United States Campaign for Palestinian Rights (USCPR) 2017 "Planting Olive Trees Is My Form of Resistance", 16 de noviembre. Disponible en <https://uscpr.org/planting-olive-trees-form-resistance/> acceso 11 de marzo de 2018.

Vasallo, B. 2014 "Burkas en el ojo ajeno: el feminismo como exclusión" en *Píkara Online Magazine*, 4 de diciembre. Disponible en <http://www.pikaramagazine.com/2014/12/velo-integral-el-feminismo-como-exclusion/> acceso 11 de marzo de 2018.

Veracini, L. 2010 *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (Londres: Palgrave Macmillan).

Walsh, C. (ed.) 2013 *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Quito: Ediciones Abya-Yala).

Warschawski, M. 2002 *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional* (Madrid: Ediciones los Libros de la Catarata).

Wolfe, P. 1994 "Nation and Miscegenation: Discursive Continuity in the Post-Mabo Era" en *Social Analysis*, V. 36.

Wolfe, P. 1999 *Settler Colonialism* (Londres: A&C Black).

Yiftachel, O. 2006 *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).

Zurayk, C. K. 1956 (1948) *The Meaning of the Disaster* (*Ma'na al-nakba*) (Beirut: Khayat's College Book Cooperative).

Zureik, E. 2015 *Israel's Colonial Project in Palestine: Brutal Pursuit* (Londres: Routledge).

OTROS RECURSOS

<www.de-colonizer.org/map> acceso 11 de marzo de 2018.

OS ENIGMAS DA CIDADANIA

Jason Keith Fernandes

INTRODUÇÃO

Neste artigo tratarei de apresentar alguns dos dilemas de cidadania, nomeadamente que cidadania foi reduzida a um status, um que é concedido pelo estado, e que muito frequentemente o foco de estudos de cidadania estão assentes em experiências específicas do Norte global. Ao responder a destes dilemas, podíamos afirmar que a cidadania é melhor compreendida não como um status, mas como um processo; que a cidadania não se pode limitar à interação com o estado só, mas com uma variedade de instituições sociais.

GOA: UM CONTEXTO NO SUL

Gostaria de explorar estes dilemas e possíveis respostas a estes a partir do contexto experimentado pelos residentes do estado contemporâneo de Goa, na República indiana, como negoceia, com cidadania portuguesa. Este empenho é o resultado de uma longa história que resumirei. Os portugueses da época moderna chegaram ao subcontinente de Sul da Ásia em 1498; depois de certo tempo sentiram a necessidade de estabelecer uma base própria. Para este fim, em 1510 Afonso da Albuquerque conquistou a cidade portuária de Goa. Esta cidade foi a semente de um estado que conquistou territórios adjacentes em várias fases, eventualmente dando para estes vários territórios o nome de Goa e suas dimensões atuais.

Esta cidade de Goa foi igualmente a base administrativa dos territórios diversos no mundo ligado pelo Oceano Índico. Goa era um local especial, sendo um centro sub-imperial. O que é crítico é que Goa — e os sus residentes nativos conheceram uma variedade de direitos e instituições (Pearson, 1972), seja debaixo da Coroa, durante a monarquia Constitucional (que começou em 1834), ou finalmente debaixo da República portuguesa (1910). No início, esses direitos e instituições estavam reservados aos que se haviam convertido ao Catolicismo; mais tarde os direitos dos todos os grupos foram reconhecidos. Isto resultou na eleição dos nativos para o parlamento português, como deputados de Goa. Tudo isto deveria ser digerido com o conhecimento que as elites de Goa desempenharam o papel dos intermediários e empresários no sujo negócio do império. Como procurarei mostrar, o processo de cidadania nem sempre resulta em direitos para todos; às vezes também resulta no eclipse dos direitos dos alguns grupos.

Em 1961 o estado pós-colonial indiano invadiu o território e Goa foi integrada na União Indiana. Esta ação foi contestada pelo estado português, então o Estado Novo de Salazar. Foi só com a mudança do regime em Portugal em abril mil novecentos e setenta e quatro 1974 que o governo novo reconheceu a soberania da república da Índia sobre Goa. Algum tempo depois de Portugal entrar na União europeia, em 1986, foi percebido por muitos goeses como a abertura de possibilidades interessantes pela antiga metrópole. Um grande número dos Goeses percebeu que enquanto Portugal manteve soberania sobre Goa, eles tinham sido na realidade os cidadãos de Portugal. Se com a invasão da Índia em 1961 muitos deles efetivamente perderam a habilidade para se afirmar os seus direitos como cidadãos de Portugal, o direito continuando de cidadania deles continuou a ser reconhecido pelo estado português subsequentemente à normalização de relações diplomáticas entre Portugal e Índia, em 1975.

O resultado desta reivindicação era que os Goeses poderiam afirmar o direito da cidadania europeia e a habilidade para mover entre fronteiras. Muitos Goeses escolheram está opção e migraram para países como a França e o Reino Unido, onde poderiam aceder a uma variedade de opções de sustento.

Esta prática continuou em grande parte desimpedido ate a data quando a eleição de Caetano Silva para a assembleia legislativa de Goa foi desafiado por causa dele ser um cidadão português. O que deveria ser notado é que o estado índio não permite "nacionalidade dobro", quer dizer os cidadãos indianos têm que renunciar a cidadania Indiana deles se eles adotam a cidadania de outro país.

Se cidadania é vista principalmente como um assunto de direitos, a posição indiana insiste em recusar reconhecer os direitos de

cidadania preexistentes dos Goenses é no mínimo estranha. Ha uma posição que aceita que os direitos são inerentes à pessoa humana, mas os estados modernos somente reconhecem estes diretos depois de nós aprendemos da existência destes direitos quando estes emergem em situações novas. Por esta lógica, os direitos apenas podem ser ganhados e nunca perdidos. Quando um estado pós-colonial, como a Índia, se recusa a reconhecer direitos preexistentes da sua população, coloca-se na posição de ser um estado colonial! Afinal de contas, a lógica fundamental do estado pós-colonial é que garante direitos que o estado colonial negou.

A posição da república Indiana revela um fato crucial sobre regimes contemporâneos de cidadania; o colapso de dois conceitos distintos, cidadania e nacionalidade. Como Hindess sublinha, a cidadania, é a condição de afirmar direitos em virtude de qualquer ser individual reconhecido como um ator político; e a nacionalidade onde o indivíduo é reconhecido como membro duma comunidade politica, a nação. No primeiro caso, o de cidadania, os diretos são centrais à discussão e já no segundo, é a identidade, quer dizer a identidade nacional que é o elemento crítico à discussão. Com o colapsar destes dois conceitos distintos vemos um exemplo do que Hannah Arendt chama da conquista do estado pela nação, onde o estado se transforma de um instrumento legal ou do direito num instrumento da nação.

A partir do momento em que ficamos atentos a esta distinção entre cidadania e nacionalidade, a situação inteira ao redor do caso de Caetano Silva e de outro Goeses assume uma dimensão inteiramente nova. Nós percebemos que o que a república Indiana faz é bloquear os direitos de cidadania de Indianos, e ligar os direitos de cidadania com a adesão ao projeto da comunidade nacional. Assim, se a pessoa assumir a nacionalidade de outro país, ela perde automaticamente a nacionalidade indiana e subsequentemente os direitos de cidadania na Índia. Simultaneamente, se a pessoa é vista como estando fora da comunidade nacional, arrisca-se a perder os seus próprios direitos de cidadania.

Enquanto a república Indiana é legalmente constituída como uma república secular, o facto e que na prática cotidiana o estado é imaginado como um estado hindu. O cidadão ideal da república é o homem hindu, da casta superior, e do norte da Índia. Este é o sujeito que idealmente encarna a nação. Todos os outros grupos, e isto inclui os muçulmanos, cristãos e hindus das castas baixas, entre outros, estes não se ajustam totalmente à comunidade nacional imaginada. Derivado da firma em como o colonialismo português é imaginado — marcado por miscigenação — como Boaventura Santos mostra no segundo texto de que recomendo, os Católicos em Goa não são vis-

tos como suficientemente indianos, mas "clones dos colonizadores" (Ferrao, 2011). A afirmação de um direito preexistente à cidadania portuguesa envolve não somente uma questão da legalidade, mas, aos olhos dos nacionalistas também coloca em questão a saúde da nação.

E preciso sublinhar que esta ligação da cidadania com nacionalidade, e a perda de direitos de cidadania na Índia pode acontecer porque não só é a Índia que está unindo cidadania a nacionalidade, mas, como Hindess tem apontado, porque os outros estados nacionais também unem cidadania a nacionalidade! Isto pode ser explícito em casos, como isso de Índia, ou mais subtil, mas a ligação de cidadania a nacionalidade é quase universal e é uma marca do sistema internacional (Hindess, 2000).

OS ENIGMAS DA CIDADANIA

É aqui que o argumento do Barry Hindess sobre cidadania como uma conspiração, e como parte da administração internacional de populações, começa a fazer sentido. O argumento de Hindess é que o colapso de nação e estado, raça e cidadania não é natural, nem aconteceu automaticamente. De facto, a redução de cidadania a um status ou de ligar a cidadania duma comunidade nacional, em lugar de ver isto como um exercício de agência política, faz parte de um modo consciente, no qual a ordem pós-colonial é desenhada para habilitar uma administração global de populações dividindo-os em grupos de população, distinguindo-vos principalmente pela raça.

Gostaria de voltar a essa ideia sobre raça e cidadania, mas antes disso preciso de fazer um pequeno desvio para falar sobre os conceitos do governamentalidade e os grupos da população.

Hindess não é o único académico que enfatiza que fazer Indivíduos governáveis através de reconhecer e fixar indivíduos como membros dos grupos de populações é uma parte crítica do projeto de cidadania contemporânea.

O outro acadêmico que faz um argumento semelhante, é o teórico indiano Partha Chatterjee no seu livro *The Politics of the Governed* (2007). Tal como Hindess, Chatterjee também discorda com a análise popular de T. H. Marshall sobre a cidadania. A posição de Marshall sobre a cidadania era que se assiste a uma expansão de cidadania de "direitos civis no século dezoito, para direitos político no século dezanove e sociais no vigésimo".

Chatterjee sugere que a sugestão famosa de Marshall da expansão de direitos de cidadania foi na realidade um erro analítico. O que nós assistimos não foi à expansão de cidadania, mas à expansão do estado e à expansão de governamentalidade. Nesta expansão, o estado-nação afirmou-se como o único gerador de uma identidade que

poderia garantir direitos. Simultaneamente, a comunidade política que consistindo dos indivíduos com direitos foi quebrada para criar discretos grupos de população que foram recipientes não dos direitos, mas de concessões. O que a maioria das pessoas desfruta não são direitos, mas somente concessões que podem ser ampliadas enquanto O status quo não é ameaçado. Chatterjee sugere que tais pessoas, os beneficiários de concessões, não são membros da sociedade civil do estado, mas são membros do que ele chama sociedade politico (*political society*).

Omar Kutty, ao criticar o conceito de Chatterjee, sugere que a sociedade civil é na realidade um contexto criado pelo estado que garante liberdades liberais negativas (Kutty, 2012). O argumenta deste autor é que se a maioria das pessoas na realidade não desfruta destes direitos então não ha sociedade civil. O argumento de Kutty é que o que Chatterjee chama sociedade civil é simplesmente "um clube liberal no um mundo iliberal, perpetuamente vulnerável à violência incivil de outros cidadãos e do estado" (Kutty, 2012). Se esta crítica de Chatterjee tem razão, e eu acho que tem, então importa sublinhar o facto que na realidade o regime de cidadania contemporânea que postula estar a criar espaços de sociedade civil, é na realidade uma fraude. Ou nas palavras do Hindess, uma conspiração.

Embora o trabalho de Chatterjee seja focalizado na Índia, ele também mostra que a condição da maioria dos indianos não é muito diferente das pessoas na maioria do mundo — a maioria do mundo e o termo curto dele para o sul global. Lendo Chatterjee e o Hindess juntos percebemos que o regime de cidadania está comprometido. Os regimes estatocêntricos de cidadania querem fixar os indivíduos e restringir a sua mobilidade. Não só restringe os movimentos internacionais, mas também nacionalmente, uma vasta parte da população são cidadãos apenas de nome e são definidos pelos termos dos grupos de população cuja identidade são forçados a ocupar. O que o regime contemporâneo de cidadania traduz efetivamente, então, é um ato de fixar. A cada pessoa é dada uma identidade determinada e fixa como que limitando as opções da pessoa. De facto, podíamos pensar na ideia da cidadania como status, como a fixação do potencial da cidadania. Como vou elaborar mais tarde, está abordagem permite-nos conceitualizar cidadania como o direito de manobrar, de ter a capacidade de sair dos grupos da população em que estamos fixados.

Um outro enigma que nós temos que considerar é como nós chegamos a pensar em direitos como possível apenas dentro dos contextos de sociedades fixas e dos estado-nações. Porém, o fato é que estas formações são elas próprias flexíveis e imaginadas, como acontece precisamente enquanto nos desafiamos noções socialmente dominan-

tes, que a cidadania como o direito para manobrar é exercitada. Por exemplo, e precisamente enquanto o qualquer goês afirma a cidadania portuguesa dela; mas também quer reter cidadania indiana que podemos ver cidadania como o direito para manobrar.

Agora vou dirigir outra vez a nossa atenção ao texto de Hindess, porque o que este autor sugere é que na realidade um exemplo por excelência do grupo de população e o conceito da sociedade. No argumento de Hindess ambos os conceitos sociedade e sociedade especialmente nacional, são artefatos de governação (Hindess, 2000: 1494).

Neste momento eu poderia ser acusado de fazer uma sugestão semelhante de que Margaret Thatcher fez em oitenta e sete 1987. Por isso quero clarificar que eu não estou sugerindo que não há nenhuma coisa como a associação social. Pelo contrário, o que eu estou a tentar é problematizar o modo no qual o conceito da sociedade é construído. Neste contexto, vale a pena considerar ao debate moderado por Tim Ingold (1996) com do título "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto" (*The concept of society is theoretically obsolete*). O que particularmente atraiu a mim neste debate e por isso recomendo o texto, é que em lugar de levar a ideia de sociedade como pre-formada e a noção de sociedade como fixa, a proposta foi feita de considerar o modo como as pessoas são formadas através de relações, e como neste processo ambos estão sendo forjados novamente. Assim, nós precisamos de estar atento ao modo no qual os indivíduos são formados, e mais especificamente para o nosso debate, como os grupos sociais são formados. Este caso seria particularmente importante para compreender como as manobras dos Goeses, e a maneira como eles utilizam a inter-identidade tem a potencial para refazer as identidades nacionais de Portugal e a Índia.

Com esta avaliação de como sociedade é formada, fica mais fácil de apreciar o argumento de Hindess de como a compreensão dominante de cidadania é uma conspiração.

Como deve ter sido notado, a primária preocupação de Hindess está com o modo como os migrantes são tratados nos países receptores. O argumento dele é que os migrantes são tratados de uma maneira insensível porque os estados são vistos como o fiador primário de direitos humanos ou de cidadania, e o movimento entre estados é visto como uma aberração. Hindess discute que este movimento entre estados é visto hoje como uma aberração por causa do predomínio da ideia que nações e sociedades são um fato naturalmente existente e o estado é o fiador da nação/sociedade. Nas palavras dele:

> São apresentadas sociedades como coletividades significativas e duradouras, exibindo padrões culturais próprios, possuindo estruturas so-

> ciais e políticas definidas, e em alguns casos, desenvolvendo um senso de identidade nacional. (2000: 1492)

Em outras palavras, em ambos os casos a nação e o estado são os grupos primordiais de população que são inventados (Hobsbawn e Ranger, 1983) no processo da administração internacional das populações.

A afirmação que o Hindess faz e que o movimento de populações é natural, e na realidade uma forte característica de sociedade humana, e tambem que agrupamentos sociais não são entidades estáticas, mas dinâmicas. Um reconhecimento deste fato, chama a nossa atenção que é possível pensar em cidadania como mais do que um status vis-à-vis do estado. Mas, cidadania é uma atividade relacional, é um processo constante que envolve a forjar relações novas em contextos novos.

Se o que Hindess apontar o fato que a nação e sociedade, não sao naturais, mas invencoes, eu também quero realçar o argumento dele que este regime atual de cidadania, também racializada, é um produto do fim dos impérios. Isto sugere que os movimentos nacionalistas e anti-imperialistas, e a descolonização tiveram um papel na produção deste regime de cidadania.

Entre outras proposições, Hindess aponta ao fato que "a era que viu a consolidação do sistema moderno de estados territoriais também foi uma era de movimento sem precedente do outro lado de bordas nacionais e restabelecimento em partes estrangeiras" (2000: 1494).

CIDADANIA E O IMPÉRIO

Este é um argumento que encontra eco nos trabalhos de outros acadêmicos. Queria apontar dois trabalhos que recorrem à experiência de grupos de Sul da Ásia dentro do império britânico. Queria especialmente sublinhar que estou atento que as experiências dos impérios não são iguais, e enquanto os vários impérios tiveram diferente estruturas, as experiências nos impérios europeus também eram mediadas por raça, classe, gênero, etc. noutros contextos. É importante sublinhar que qualquer tentativa para articular epistemologias do Sul precisa de combater a tendência para fazer reivindicações universais. Nós precisamos sempre localizar nossas perspicácias em contextos definidos, enquanto sugestionando o potencial deles para explicar outros contextos.

Radhika Mongia, a partir da realidade do império britânico desenvolve um argumento muito interessante que eu acredito deveria ser explorado em maior detalhe. O argumento dela é que "o " estado-nação", como geralmente compreendido, não nasce na Europa até a emergência de movimentos nacionalistas nos vários impérios". A sugestão dela é que a tendência geral para olhar para nação-estados como emergin-

do depois que o tratado de Westphalia é um embuste, desde que estes estados eram na realidade imbricados em formações imperiais. Eram estados de império na realidade. O estado-nação nasce como resultado de movimentos nacionalistas dentro destes impérios.

Eu gostaria de realçar que nós precisamos de estar atento a dois movimentos. O primeiro é o dos movimentos nacionalistas dentro de espaços metropolitanos, como também em colônias de povoamento para o de se transladam brancos. O argumento de Mongia é confirmado explorando o modo no qual os espaços dos colonos brancos no império britânico (especificamente o Canadá) procuram manter este estado e restringir a chegado dos asiáticos a estes espaços. O nacionalismo de colono-branco, também é, então, racismo. Porém, o texto de Radhika Singha também mostra como As elites nacionalistas da índia, isso é as elites nativas, estava bastante satisfeito com o nacionalizar de migração, por várias razões.

No primeiro caso, Mongia explora como se constitui o desconforto canadense quando receberem colonos asiáticos, situação que levou a desafiar a ideia de que qualquer um sujeito imperial se poderia deslocar livremente em qualquer lugar dentro do império. Os canadenses elevam o assunto de soberania sobre o espaço nacional, quer dizer, o direito de habitantes do território para decidir o destino do território, como firma para impedir os ditos "estranhos" de entrar no espaço. Enquanto raça não é mencionada explicitamente, Mongia demonstra que era precisamente a raça que eles desejaram excluir. Assim, o nacional emerge fora do império e o passaporte surge como um documento que sistematicamente marca a raça no corpo do migrante. Uma vez mais, referindo ao texto de Santos, que trata da experiência do império português, até mesmo no Canada a raça não era simplesmente uma questão de cor. A branquitude (ou *whiteness*) é algo que está a ser produzido continuamente, como vários grupos tentam entrar no parêntese. E enquanto eles tentarem fazer assim, deixam-nos entrar ou então excluem-nos. Estas tentativas são o jogo dos grupos de população e da sociedade política. Uma vez mais, isto sublinha a ideia de cidadania como um processo, uma manobra. Claro que normalmente, pois nós regularmente associamos cidadania com visões da emancipação universal, não associaríamos este processo de tentar entrar em uma categoria de opressor como cidadania. Porém, enquanto precisamos de ligar as ideais de cidadania como comprometido com visões da emancipação universal, precisamos também reconhecer que a cidadania liberal é muitas vezes baseada na exclusão. Levar a sugestão de Hindess por diante, significa que nós deveríamos deixar de ver cidadania como um bem sem contrapartidas; nós deveríamos perceber que a afirmação de direitos de indivíduos em comunidade nem

sempre resulta no bem de todos. Fazer isto remove o modo positivista (e consequentemente estadista) no qual cidadania é atualmente compreendida e instruída.

O texto de Singha sublinha um ponto para o que Mongia também identifica, que até o aparecimento do estado-nação racializadas o estado não teve um direito para controlar o movimento de populações. O que precisa ser mostrado é que um dos princípios do império é a habilidade para deslocar livremente dentro do império.

No segundo caso, mostra Singha que dentro da Índia britânico havia um sistema diferenciado de documentação de viajantes. As elites tiveram passaportes que marcaram a sua classe social enquanto os servos contratados, *coolies* e peregrinos para a Meca, tinham acesso a documentos tipo passes. Só quando o passaporte começar a ser usado pelo império britânico durante a guerra para garantir lealdade que as elites nacionais começaram a ficar inquietas. Porém, pelo meio anos mil novecentos e vinte, as elites começaram a investir no sistema de passaporte para imigrantes laborais porque deste modo eles poderiam nacionalizar os imigrantes. Quer dizer, num sistema onde os imigrantes estavam já racializados, as elites nacionais poderiam utilizar os corpos dos imigrantes para construir o seu próprio estado-nação. Neste momento eu gostaria de dirigir a vossa atenção a uma observação que Boaventura Santos faz no texto recomendado. Santos diz "enquanto desafiando dominação colonial o discurso Nacionalista (pelo menos na Índia) frequentemente aceita os pressupostos intelectuais de modernidade que fundamentou a dominação colonial" (p. 14). Em outras palavras, onde racismo é uma parte dos discursos através dos quais a dominação colonial é legitimada, os ativistas anti-coloniais assumem a noção de nação para combater colonialismo. Por isso, enquanto construindo a nação os nacionalistas simplesmente inverteram as condições do debate — valorizando o que os colonizadores desacreditaram, e sem efetivamente desafiarem as heranças do império, pois em muitos contextos, a base de discriminação era racismo. Quando, após as independências, a nação era legalmente reconhecida, o que nós temos é a legitimação de uma nação racializada. Assim, ambos os grupos foram embutidos firmemente na lógica racista — que chega a ser incorporado no regime de cidadania na ordem pós-colonial. Isto, claro, funcionou bem para várias elites nacionalistas que beneficiariam sendo reconhecidos como os líderes dos novos estados-nações e integrado em uma ordem global de colonialismo que contínuo — ou seja neocolonialismo.

Em suma, o passaporte é o modo atreves do qual a ligação entre cidadania e nacionalidade, e nacionalidade e raça são materializadas. Sem a necessidade do passaporte para deslocar entre fronteiras

estes acoplamentos permaneceriam como imaginado e não seriam experienciados como as práticas concretas de racismo que nós encontramos diariamente, e não somente no processo de migração através de fronteiras.

Quero fazer uma pequena pausa aqui para refletir em algumas das ideias novas que apareceram ate agora. O que está claro é que o estado não teve nunca o direito para restringir movimentos. Este direito surge no contexto da longa queda dos impérios e do aparecimento do estado-nação. Ambos os aspectos são parte do processo de descolonização. Mas se descolonização fosse apresentado como liberação do subalterno, como permitir maior mobilidade, o que nós vemos e que esta objectivo não foi realizada. Ao contrario, a descolonização produziu mais restrições na figura subalterna, criou um mundo onde o capital continua desfrutando uma habilidade incrível para mover e impactar nas vidas das comunidades, mas a "maioria do mundo" é fixa e não tem a habilidade correspondente para mover. Mais adiante, que estas comunidades são produzidas como reféns das identidades nacionais, identidades que funcionam para as elites nacionais, mas para as comunidades subalternas nos estados descolonizados funcionam profundamente marcados pela raça.

Neste contexto, parece que o estado-nação pós-colonial não faz parte do discurso de emancipação, mas na realidade faz parte de um aparato restritivo. Igualmente parece que poderia ter acontecido o império oferecer mais possibilidades em termos de mobilidade, social como e geográfica. Não devemos esquecer que uma boa quantia de movimentos geográficos também era para assegurar mobilidade social.

Isto pode se aparecer como uma reivindicação estranha, até mesmo reacionária, mas eu penso que se nós olhamos para o modo no qual as comunidades subalternas utilizaram o discurso de império vamos perceber que há algo aqui. De alguma forma, este dilema também faz parte dos dilemas de cidadania.

Em 1910, sud-asiáticos (ou Indianos) no Canadá tinham enviado uma petição ao governo Colonial onde questionavam os regulamentos que tinham sido impostos para efetivamente prevenir a emigração de asiáticos de Sul àquele país. Alguma da retórica que eles usaram é interessante: na petição discutiram que eles estavam proibidos de desfrutar o direito inato de viajante de uma parte do Império britânico para o outro". "A petição também reivindicou que "enquanto somos sujeitos britânicos qualquer território britânico é a terra de nossa cidadania" (Mongia, 1999: 543).

O que está em evidência aqui é o modo em qual não somente o facto de império, mas a legalidade de império foi ativada por estes

migrantes para desafiar as barreiras racista que estavam sendo colocadas em cima da armação de império.

O que eu estou a tentar sugerir é que o enquadramento legal de império não tem de coincidir com o colonialismo; são dois conceitos diferentes apesar de facto que elas estavam sem dúvida combinadas em um certo ponto do tempo. O que eu estou a tentar chamar para a atenção ao modo em como diferentes grupos dos colonizados — elites nacionais e grupos subalternos —, poderiam responder diferentemente ao regime de passaporte e de criação de unidades nacionais. A minha sugestão é que a demissão e denúncia de império permite a efetiva hegemonia do estado-nação, e recusa os modos complexos nos quais grupos subalternos tentaram achar espaço dentro do império e apoia a fixação de grupos em categorias raciais, sem direitos de movimento além das fronteiras.

A minha simpatia limitada para o império também deriva do facto que a reivindicação de ser Goes, e cidadão, português, e consequentemente cidadania europeia, esta baseado na história imperial e a continuada afirmação deste direito voa em face a desconforto contemporâneo; quer na Índia, quer em Portugal.

CONCLUSÃO

Para a minha discussão final do caso dos Goeses vou referenciar o que Étienne Balibar chama "racismo diferencial". Balibar sugere que o tema dominante de racismo diferencial não seja nenhuma hereditariedade biológica, mas "o insuperabilidade de diferenças culturais". Assim, opera como racismo sem raças. A afirmação de uma identidade portuguesa por os Goeses acontece confundindo a certeza racial de cidadania contemporânea. Afirmando cidadania portuguesa, os Goeses estão a afirmar que uma pessoa da cor pode ser portuguesa — embora muitos portugueses pós-colonial gostassem de restringir aos metropolitanos, e consequentemente os portugueses brancos. Uma resposta dos muitos portugueses para a afirmação da identidade portuguesa para os Goeses é tratar estas afirmações com as reivindicações do Estado Novo. Enquanto o Estado Nova tentou suster a queda do seu império, o Estado Novo que inicialmente se tinha submetido aos termos das coloniais hegemônicas classificando tudo esse fora da metrópole como sujeitos e não cidadãos, então voltou as reivindicações imperiais mais cedo, onde tifos eram cidadãos. Para as mentes portuguesas contemporâneas, tais afirmações dos Goeses parecem estar renovando as reivindicações do autoritário e regime anterior colonial. Para eles, a descolonização assegurou que cada grupo nacional pudesse seguir o seu próprio destino. O que eles não parecem perceber é que a peculiaridade da descolonização de experiência co-

lonial português simplesmente não era simplesmente uma dadiva de soberania aos povos antigamente colonizados. De facto, o argumento é que a descolonização de Portugal era na realidade o resultado de uma mudança das suas elites longe da retórica "de uma nação multicontinental que incluiu partes de África para uma definição mais restringida de nacionalidade, um que deu ênfase a conexão de Portugal para a Europa e assim pertence definido através de descida" e consequentemente a capitulação de um tipo de racismo para outro (Reiter, 2008). Eles também não percebem que o colonizado subalterno pode ter exigido não a destruição de império, mas a instituição de justiça dentro da operação de um espaço transcontinental que estava a ser gerido para beneficiar empreendimento capitalista e afirmações racista de superioridade metropolitana. O que eles também não percebem é que a agência do colonizado subalterno não é capturado completamente dentro do espaço nacional. E que descolonização idealmente permitiria modos nos quais agência individual poderia ser afirmada.

Por fim, deveríamos entender cidadania não como direitos dentro de um formato estatal, mas como o espaço para manobra para o indivíduo para se afirmar.

Simultaneamente, as afirmações dos Goeses arruínam as tentativas da república indiana para racializar o corpo indiano que confia em ser o exclusivo significativo do corpo de subcontinentais. Então, o que as opções políticas de Goeses estão a fazer é dar ênfase ao que Santos chamou uma inter-identidade e isto que eu penso é crítico à tarefa de desafiar o regime contemporâneo de cidadania.

Antes de eu concluísse gostaria de oferecer um resumo de meu argumento. Primeiro, que o regime da cidadania contemporânea esta marcada por vários dilemas porque em vez de afirmar os direitos de mobilidade dos indivíduos o que ele faz é fixar os povos. O estado fixa em grupos de população, que estão concedidas concessões. Ele fixa as pessoas em tipos raciais e sociedades nacionais. Nacionalismo assegurou que em lugar de lutar contra a estrutura, nós criamos uma estrutura nova que simplesmente continua racismo. Assim, enquanto não pedindo um retorno a império, nós precisamos perguntar se o modo no qual colonialismo foi respondido, pela instituição de estados-nacionais era necessariamente uma resposta ideal. Finalmente, eu sugiro que o modo dianteiro de desafiar este regime é encorajar a multiplicação de enterrar-identidades. Enquanto o Império Português definitivamente tem uma historia que permitiu essa inter-identidade, outras formações imperiais também tiveram estes espaços e estes são os espaços os para que devíamos voltar e estudar para uma saída dos dilemas da cidadania contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

Chatterjee, P. 2007 *The Politics of the Governed* (Delhi: Permanent Black).

Gordon, A. e Stack, T. 2007 "Citizenship Beyond the State: Thinking with Early Modern Citizenship in the Contemporary World" in *Citizenship Studies*, Nº 11(2), pp. 117-133.

Hindess, B. 2000 "Citizenship in the International Management of Populations" in *American Behavioral Scientist*, Nº 43(9), pp. 1486-1497.

Hindess, B. 2000 "Citizenship in the International Management of Populations" in *American Behavioral Scientist*, Nº 43(9), pp. 1486-1497.

Hobsbawm, E. J. e Ranger, T. O. (eds.) 1983 *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kutty, O. 2012 "Civic Anxieties and Dalit Democratic Culture: Balmikis in Delhi" in Gudavarthy, A. (ed.) *Re-Framing Democracy and Agency in India: Interrogating Political Society* (Londres/Nova Iorque/Delhi: Anthem Press).

Mongia, R. V. 1999 "Race, Nationality, Mobility: A History of the Passport" in *Public Culture*, Nº 11(3), pp. 527-555.

Pearson, M. N. 1972 "Indigenous Domination in a Colonial Economy: The Goa Rendas, 1600-70" in *Mare Luso Indicum*, Nº II, pp. 61-73.

Reiter, B. 2008 "The Perils of Empire: Nationhood and Citizenship in Portugal" in *Citizenship Studies*, Nº 12(4), pp. 397-412.

Santos, B. de Sousa 2002 "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity" in *Luso-Brazilian Review*, Nº 39(2), pp. 9-43.

Singha, R. 2005 "A "Proper" Passport for the Colony: Border Crossing in British India, c. 1882-1920", apresentação no *Yale Agrarian Studies Colloquium Series Spring 2005-2006* (Yale) 3 de fevereiro. Disponível em <http://www.yale.edu/agrarianstudies/papers/16passportill.pdf>.

Torpey, J. 1998 "Coming and Going: On the State Monopolization of the Legitimate 'Means of Movement'" in *Sociological Theory*, Nº 16(3), pp. 239-259.

ALGUNOS APRENDIZAJES EN EL DIFÍCIL RETO DE DESCOLONIZAR EL FEMINISMO[1]

Rosalva Aída Hernández Castillo

INTRODUCCIÓN

Han pasado casi treinta años desde que Chandra Mohanty denunciara el impacto colonizador del feminismo en la vida de las mujeres del llamado "Tercer Mundo" en su clásico artículo "Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discursos coloniales" (Mohanty, 1986). Su polémico texto fue recibido con rechazo por parte de las feministas anglosajonas, que no podían tolerar que una mujer joven, estudiante de posgrado, recién llegada de la India, se atreviera a acusarlas de colonizadoras, cuando ellas dedicaban su labor académica a la emancipación de "las mujeres". Este trabajo tradujo al lenguaje académico un malestar que muchas mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares venían manifestando en distintos espacios políticos de América Latina: "Las feministas que las querían salvar, no entendían sus problemas, no las escuchaban y por lo mismo no incluían sus preocupaciones más sentidas en sus agendas políticas".

Hablar de silenciamientos era una cosa, pero denunciar abiertamente al feminismo como una forma de colonialismo ponía en la

1 Este trabajo fue publicado anteriormente en Millán, M. (ed.) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (México, DF: Red de Feminismos Descoloniales/Editorial Pez en el Agua).

mesa del debate la "violencia epistémica" que se ejercía cuando una forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación, era reivindicada como la única forma de "liberarse" de la dominación. No se trataba solo de que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyeran en las agendas feministas, sino de que el proceso de *borramiento* de su existencia era más profundo. Retomando la sociología de las ausencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos, podríamos decir que se producía una "no existencia" de las mujeres indígenas, a través de una *monocultura del saber* feminista, que asumía el análisis "del patriarcado" como único criterio de verdad para la emancipación; una *monocultura del tiempo lineal*, en la que el sentido único de la historia estaba marcado por las luchas feministas de Occidente y por sus logros de derechos liberales, en cuya línea del tiempo las mujeres indígenas estaban ubicadas en el atraso y eran consideradas como pre-modernas; una *monocultura de la naturalización de las diferencias,* que naturalizaba las jerarquías étnicas y de clase y permitía a las feministas urbanas asumir la "misión civilizatoria" de liberar a las mujeres indígenas, campesinas y populares (De Sousa Santos, 2009).

Finalmente, el borramiento se hacía través de una *lógica de la escala dominante* en la que lo universal era priorizado sobre lo local, asumiendo una sola perspectiva de derechos, de emancipación y de justicia. Los saberes locales de Occidente, se globalizaban en forma de "derechos universales". Los Estados latinoamericanos, con el apoyo de las ONG feministas, estaban jugando un papel muy importante en la "culturización" de las desigualdades de género en regiones indígenas y en la "desculturización" de los discursos universales en torno a los derechos de las mujeres. Los discursos desarrollistas modernizadores culpaban a las culturas indígenas y a sus "usos y costumbres" de ser la única fuente de la exclusión de las mujeres, al mismo tiempo que presentaban el desarrollo y los discursos de derechos como alternativas "desculturizadas" a la exclusión (Hernández Castillo, 2010).

Los derechos de las mujeres como "localismos globalizados", han sido promovidos por los Estados-nación a través de sus programas para incorporar a las mujeres al desarrollo, al mismo tiempo que han asumido algunos compromisos internacionales para incorporar una perspectiva de género limitada a sus políticas públicas. En esta ponencia quisiera hablar de las complicidades de la investigación feminista con los "silenciamientos" de voces diversas que hablan desde experiencias múltiples de exclusión y que muchas veces rechazan el discurso de derechos y democracia como la única vida para construcción de una vida digna. En el contexto mexicano la investigación feminista también ha reproducido este tipo de colonialismo epistémico.

Este colonialismo epistémico empezó a ser denunciado por las mujeres indígenas organizadas que, desde principios de la década de los noventa, empezaron a plantear la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus pueblos, como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres (Hernández Castillo y Sierra, 2005) y a reivindicar su cosmovisión como una perspectiva fundamental para cuestionar el proyecto civilizatorio de Occidente (Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003; Marcos, 2009). Estas voces fueron fundamentales para el surgimiento de nuevas teorizaciones en torno a la descolonización del feminismo. Bajo este título se publicaron por lo menos dos libros colectivos: *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (Suárez y Hernández Castillo, 2008) y *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011), los cuales han reunido las voces de feministas indígenas, chicanas, musulmanas, de distintas regiones de África y de América Latina, quienes han venido a cuestionar los universalismos feministas y a reivindicar otras epistemologías para pensar la dominación y la emancipación.

En la búsqueda de otras maneras de imaginarse en el mundo y de pensar otros futuros posibles, la tentación a idealizar las culturas indígenas ha estado muy presente. En reacción al racismo y al etnocentrismo, intelectuales indígenas o académicas solidarias muchas veces han tendido a presentar una visión a-histórica de los pueblos indígenas, negando las contradicciones internas y las relaciones de poder al interior de las comunidades, así como el impacto del colonialismo en sus prácticas culturales contemporáneas. Estas representaciones, pueden convertirse en nuevas formas de "colonialismo discursivo" que no permiten ver la permanente actualización de sus prácticas culturales, ni las dinámicas de dominación y resistencia que se desarrollan al interior de los pueblos indígenas.

Entre los retos que hemos enfrentado quienes asumimos la difícil tarea de descolonizar nuestros feminismos, ha estado el reconocer nuestro etnocentrismo y rechazar las lógicas de poder que producen la "no existencia" de las mujeres indígenas y campesinas, a la vez que rompemos con las estrategias "orientalizadoras" (Said, 1990 [1973]) que las representan como nuestra alteridad, como poseedoras de un "saber primordial" que será el fundamento de nuestra emancipación. Imponer en ellas, mediante nuestras representaciones, la "responsabilidad de salvarnos" a través de sus "saberes alternativos", es otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que estamos necesitando.

En este capítulo quisiera abordar tres experiencias de diálogos interculturales que me han enseñado lecciones muy importantes para la

descolonización de mi propio feminismo, y que me han llevado a replantearme la manera en que entiendo la emancipación y la resistencia a los poderes patriarcales en el contexto de la globalización neoliberal.

El primer diálogo ha sido con las mujeres indígenas organizadas a través del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, con quienes he aprendido la necesidad de ampliar mi concepción de derechos de género desde una perspectiva no individualista del ser mujer, y a replantear el problema de la dominación incluyendo una perspectiva más holística, que incluye no solo las relaciones entre hombres y mujeres, mujeres y mujeres, y hombres y hombres, sino también entre los seres humanos y la naturaleza.

El segundo diálogo ha sido con las mujeres indígenas y mestizas en reclusión, de quienes he aprendido que aún ahí donde no parece haber un espacio para la resistencia, en una de las instituciones estatales más totalizadoras, la cárcel, la reconstrucción de las trayectorias de exclusión a través de la historia oral compartida y reflexionada colectivamente puede ser una herramienta para visibilizar las intersecciones entre el racismo, el patriarcado y el capitalismo.

El tercer diálogo lo he tenido con dos dirigentes indígenas extraordinarias: Inés Fernández Ortega y Valentina Rosenda Cantú, integrantes de la Organización de Pueblos Indígenas Mephaa's, quienes a través del Secretario de Gobernación obligaron al Estado mexicano a reconocer públicamente que ha ejercido "violencia institucional castrense contra los pueblos indígenas", después de ganar un juicio en su contra ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La lucha de Inés y Valentina por la justicia, y su manera de denunciar su violación como parte de un *continuum* de violencia hacia su pueblo, demandando por lo mismo reparaciones comunitarias como parte de la sentencia, me llevó a reflexionar sobre la violación sexual hacia las mujeres indígenas, no exclusivamente como una violación a sus derechos sexuales y reproductivos, sino como una manifestación más del colonialismo.

En este capítulo, quiero abordar estos tres diálogos y retomar las lecciones aprendidas en ellos, con el objetivo de reflexionar sobre posibles estrategias para la descolonización de nuestros feminismos.

CUESTIONANDO MI PROPIO FEMINISMO

Antes de abordar estos tres diálogos interculturales y sus lecciones para la descolonización del feminismo, quisiera compartir un poco de mi propia genealogía y de las experiencias que me llevaron a cuestionar mi manera de vivir y de entender el feminismo.

Las voces de las mujeres indígenas organizadas, aunadas a las reflexiones críticas sobre el colonialismo discursivo de los feminis-

mos académicos, me hicieron cuestionar las metodologías de trabajo que tenía la organización feminista a la que pertenecía a fines de los ochenta en San Cristóbal de las Casas, una ciudad ladina, rodeada por colonias marginales indígenas tsotsiles y centro administrativo de una región mayoritariamente indígena.

Pero no fueron solo las lecturas académicas feministas las que me hicieron cuestionar las prácticas colonizadoras de algunos feminismos urbanos hegemónicos. Vivir durante largas temporadas en comunidades mayas de la sierra y de la selva de Chiapas me acercó no solo a otras formas de conocimiento, sino también a experiencias políticas y organizativas de los pueblos indígenas, que me hicieron replantear muchas de mis perspectivas marxistas y feministas sobre la resistencia y la lucha social, incorporando la crítica al racismo y al colonialismo interno como un eje fundamental de la lucha política.

Durante estos años me tocó vivir en carne propia la represión estatal y la criminalización de los movimientos sociales, al sufrir varias amigas y amigos míos la represión y la violencia sexual por parte de fuerzas gubernamentales. Estas experiencias me llevaron a participar en la formación de un movimiento amplio de mujeres en contra de la violencia de Estado y de la violencia sexual y doméstica, el cual posteriormente se convertiría en una organización feminista COLEM, de la que fui integrante durante diez años. Mi experiencia en COLEM, cuestionando y luchando contra la violencia patriarcal, y mi trabajo como antropóloga en CIESAS, reflexionando sobre el racismo y el colonialismo interno hacia los pueblos indígenas, me llevó a pensar en las alianzas políticas y en la necesidad de construir una política de la solidaridad entre los/las diversas.

En 1994, el movimiento zapatista articuló las luchas contra el neoliberalismo, el racismo y el patriarcado, convirtiéndose en el primer movimiento político militar de América Latina que reivindicaba los derechos de las mujeres como parte fundamental de su agenda política. Su influencia ha sido muy importante, tanto teórica como políticamente, para toda una generación de feministas que hemos asumido la tarea de la descolonización como una condición fundamental para replantear nuestra agenda feminista.

Mi doble identidad como académica y como integrante durante diez años de una organización feminista que trabajaba en contra de la violencia sexual y doméstica a través de un centro de apoyo a mujeres y menores, en el que un alto porcentaje de las usuarias eran mujeres indígenas, me llevó a tener que confrontar tanto los discursos idealizadores de la cultura indígena por parte de un importante sector de la antropología mexicana, como el etnocentrismo de un sector importante del feminismo liberal. En un contexto polarizado,

en el que los derechos de las mujeres se han presentado como contrapuestos a los derechos colectivos de los pueblos, ha sido difícil reivindicar perspectivas más matizadas sobre las culturas indígenas que reconocen los diálogos de poder que las constituyen, pero que a la vez reivindican el derecho a una cultura propia y a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

En esta encrucijada política, fueron las propias mujeres indígenas las que me han dado pistas acerca de cómo repensar las demandas indígenas desde una perspectiva no esencialista. Sus teorizaciones en torno a la cultura, la tradición y la equidad de género, plasmadas en documentos políticos, en memorias de encuentros, en discursos públicos, pero también sistematizadas en los escritos de sus intelectuales, son perspectivas fundamentales que deben considerarse en un proyecto de descolonización del feminismo.

PRIMER DIÁLOGO CON EL ENLACE CONTINENTAL DE MUJERES INDÍGENAS: LA COSMOVISIÓN COMO HERRAMIENTA POLÍTICA EN LA LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

Desde su fundación, he tenido la posibilidad de seguir de cerca la formación y la consolidación del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, de cuyas integrantes he aprendido otras formas de entender la cultura y de repensar los vínculos entre la descolonización y la despatriarcalización. Se trata de una instancia de coordinación internacional creada en 1993 a iniciativa de las mujeres nativo canadienses. Aglutina a 52 organizaciones de mujeres de 17 países en Norte, Centro y Sudamérica, que buscan tener un espacio para el intercambio de experiencias, el desarrollo de iniciativas conjuntas y para la visibilización de las mujeres indígenas en el concierto internacional (Berrío Palomo, 2004).

Las memorias, resolutivos y documentos internos del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, son una fuente de teorización que nos habla de otras formas de entender los derechos de las mujeres y sus vínculos con los derechos colectivos de los pueblos. En las voces y experiencias de estas mujeres vemos cómo han incorporado elementos de su cosmovisión como un factor de empoderamiento en sus luchas políticas, retomando el discurso de la complementariedad entre hombres y mujeres, como ideal a alcanzar, más que como una realidad vivida. Recuperando la espiritualidad de los ancestros y reinventando nuevas prácticas y rituales más incluyentes, mujeres indígenas organizadas de las Américas están poniendo las bases para repensar la cultura desde el género y el género desde la cultura.

Las teorizaciones surgidas a partir de estos encuentros, dan cuenta de los nuevos horizontes utópicos que mujeres indígenas organizadas están construyendo a partir de una recuperación de la memoria

histórica de sus pueblos. Me interesa reflexionar sobre los efectos de resistencia y de descentramiento de los discursos hegemónicos que está teniendo la retórica y la práctica de mujeres indígenas que reivindican la espiritualidad y la cosmovisión de sus pueblos.

El análisis de los espacios religiosos como espacios de resistencia a diversos tipos de dominación ha sido una de los temas prioritarios de la antropología y de la sociología de la religión durante las últimas décadas; estos trabajos nos han mostrado las falacias de la vieja premisa marxista: la "religión es el opio del pueblo", al abordar la manera en que los espacios rituales permiten a los actores sociales rechazar, contestar o negociar con las estructuras de dominación que enmarcan sus vidas[2]. En esta línea de análisis me interesa reflexionar sobre la manera en que la espiritualidad indígena está siendo reivindicada por las integrantes del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, especialmente por mujeres organizadas en México y Guatemala, para resistir el impulso homogeneizador de la globalización y las políticas aculturadoras de los Estados-nación, así como para confrontar el etnocentrismo de algunos feminismos que a partir de una concepción liberal del individuo y de una retórica de la igualdad construyen sus proyectos emancipatorios.

Las distintas genealogías y experiencias organizativas de las participantes en este incipiente movimiento continental de mujeres indígenas, han influido en la manera en que estas se han apropiado o no de las herramientas y las críticas de los feminismos latinoamericanos. Algunas de ellas, sobre todo en México y Guatemala, han empezado a hablar de la existencia de feminismos indígenas que asumen como prioritaria la reflexión y la práctica para transformar las desigualdades entre los géneros. Otros sectores, sin embargo, han rechazado el concepto de feminismo y han optado por reivindicar la cosmovisión indígena como un espacio desde el cual repensar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. El discurso y la práctica de las feministas indígenas, como las integrantes del grupo Kaqla en Guatemala, o de algunas integrantes de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, ha resultado mucho más cercano y afín a la agenda de las organizaciones feministas, por lo que se han abierto las posibilidades de algunas alianzas políticas. No obstante, el etnocentrismo de algunos sectores de la academia y del activismo feminista ha dificultado

2 Sobre los espacios religiosos como espacios de resistencia se puede ver Comaroff (1991 y 1992); Hernández Castillo (2004a). Una colección de trabajos que aborda de manera específica el tema de la religión como espacio de resistencia de las mujeres, se puede encontrar en Marcos (2000 y 2004); el análisis específico de la espiritualidad de las mujeres indígenas participantes en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América como una forma de descolonización, se puede encontrar en Marcos (2009).

el diálogo con los sectores de las mujeres indígenas que reivindican la cosmovisión, habiéndose explorado muy poco el potencial emancipatorio que tiene para ellas la espiritualidad indígena.

A pesar de las resistencias y de los rechazos de algunos feminismos a estas perspectivas culturalmente situadas, sus propuestas tienen ya un lugar importante al interior del movimiento continental de mujeres indígenas. A partir de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en la ciudad de Oaxaca en 2002, estas voces empezaron a jugar un papel importante. Desde los documentos preparatorios se perfiló el rechazo al concepto de feminismo y la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad como fundamentales para entender las relaciones entre los géneros:

> En este documento no se visualizará una inclinación feminista, ya que para el pueblo indígena la Cosmovisión valora a cada ser y la dualidad cobra una gran importancia. Hay que reconocer que la influencia de las culturas invasoras ha deteriorado parcialmente esta visión, en relación al papel de la mujer dentro de la sociedad, es por ello que este principio no se ve reflejado en nuestros días y se sufren grandes desequilibrios y desigualdades sociales. En un mundo tan cambiante con un modelo basado en culturas occidentales ha sido difícil mantener intacta la cultura de los pueblos indígenas. (Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003: 126)

Este deslinde explícito del feminismo, parte de una perspectiva del mismo como radical y separatista, estereotipo que subyace a muchas de las perspectivas que mujeres de movimientos populares tienen de este y que desafortunadamente muchas feministas se han encargado de reproducir. La cerrazón a entender la génesis de estas propuestas políticas y epistemológicas no occidentales y la imposición de una agenda feminista poco sensible a la diversidad cultural de América Latina, influye también en el rechazo que muchas mujeres indígenas tienen al concepto de feminismo.

Las mujeres indígenas están desarrollando teorizaciones propias, a partir de sus intelectuales orgánicas que participan en los eventos continentales de la última década. Estas teorizaciones se ven reflejadas en los resolutivos de la Primera Cumbre, en los que la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad fue el eje de los debates en la Mesa de Trabajo sobre Educación, Espiritualidad y Cultura, la cual emitió una declaración en la que planteaban:

> Reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena por lo tanto hay que fortalecerlas y mantenerlas llevándolas con respeto… Nos proponemos construir nuestra propia

> identidad rescatando los conocimientos ancestrales escuchando la voz de nuestros ancestros y nuestras voces espirituales para elegir el camino y construir el futuro. Reafirmamos la necesidad de cultivar la espiritualidad, testificando, compartiendo nuestras experiencias y conocimientos propios, aprovechando las energías mutuas y asumiendo los conceptos y creencias de nuestra cultura. Retomamos la cosmovisión indígena o ciencia de los pueblos indígenas reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral, que ellos sean los maestros de las futuras generaciones. Fortalecemos las prácticas espirituales de la comunidad, donde los adultos enseñen a los jóvenes y niños mediante la práctica. Revaloramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura mediante la práctica de nuestros principios y capacitación para fortalecer nuestros conocimientos. (Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, 2003: 128)

Estas reivindicaciones de una espiritualidad y de una epistemología propia por parte de las mujeres indígenas, despertó el rechazo tanto de los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, como de las feministas liberales. La Carta enviada por la Comisión Episcopal de la Pastoral Indígena a la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, acusándolas de abordar la espiritualidad "desde una perspectiva completamente alejada de la realidad cultural y espiritual de las diferentes etnias que forman a nuestros pueblos indígenas" y de "imponer el concepto de derechos sexuales y reproductivos que implican programas de control poblacional que atentan contra los valores de la maternidad y de la vida, fundamentales en las culturas indígenas"[3], fue el inicio de una intensa polémica que se dio sobre todo en la revista *Proceso,* en la que se pusieron en evidencia las perspectivas polarizadas en torno a los derechos de las mujeres indígenas, pero sobre todo las estrategias de *borramiento,* de producción de una "no existencia", que persisten desde el conservadurismo católico y desde el feminismo liberal[4].

En el marco de este debate, Sylvia Marcos denunció las estrategias de silenciamiento de intelectuales y religiosos, quienes desde distintas perspectivas victimizaban a las mujeres indígenas y les negaban su agencia social:

> Ya basta de expropiarles la palabra a las indígenas. Esta vez son voces de 400 mujeres no urbanas que luchan por sus derechos y, al mismo tiempo, reivindican sus cosmovisiones ancestrales, su "espiritualidad",

---

3 El texto entero de esta Carta se puede encontrar en <http://www.convencion.org.uy/lang/en/mensaje-a-la-cumbre-de-mujeres-indigenas-de-las-americas?print=1>.

4 Este debate se dio desde diciembre de 2002 hasta marzo de 2003 e incluyó artículos y cartas de Marta Lamas (2002 y 2003), Sylvia Marcos (2002 y 2003), Carlos Monsiváis (2002a y 2002b) y Javier Sicilia (2002 y 2003), entre otros.

> como la llamaron en la Cumbre. Creo que ya no deberíamos retomar entre intelectuales los debates que a ellas conciernen, pues han tenido la voz y se han expresado en documentos y entrevistas. (Marcos, 2002: 29)

En contraste con las visiones polarizadas de los intelectuales mexicanos, las mujeres indígenas estaban desarrollando en sus discursos perspectivas más complejos de la dualidad y del enfoque de género, que no eran escuchadas ni leídas por quienes pretendían hablar a favor de las "mujeres indígenas oprimidas". A partir de esta concepción de cosmovisión y de espiritualidad, proponían un concepto de género que implicara:

> […] una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio —lo que en occidente sería de equidad—, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno… Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con solo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer. (Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Moloj, Mayib' Ixoquib', Guatemala. Citado en Calixta, Gabriel, 2004)

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y de la violencia en las relaciones de género, sino que, por el contrario, se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y para plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Cada uno de los principios y valores reivindicados por las mujeres indígenas como parte de su Cosmovisión, descentran discursos de poder que han querido legitimar tanto el neoliberalismo como las estructuras patriarcales de dominación.

Frente al individualismo feroz que promueve el capitalismo globalizador, las mujeres indígenas reivindican el valor de "*Lo comunitario,* entendiéndose este término como una vida en relación estrecha de las personas con su entorno, en una condición de respeto e igualdad, nadie es superior a nadie". Frente a los efectos depredadores del desarrollismo neoliberal, reivindican "*El equilibrio*: Que es velar por la

vida y la permanencia de todos los seres en el espacio y la naturaleza, la destrucción de alguna de las especies afecta a los demás seres, el uso racional de los recursos materiales nos conduce al equilibrio y a la rectitud en nuestra vida". Ante la violencia y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles, en los que se basa la concepción liberal de la sobrevivencia de los más aptos, ellas proponen "*El respeto*: que parte de la concepción indígena de que nuestros mayores son de mayor respeto, actitud que se extiende a todos los demás seres de la naturaleza. La Tierra es vista como Madre y Maestra, identificada como mujer que concibe el sustento de todos los seres, es el trato igualitario con los otros seres en las mismas condiciones". Ante la superioridad de lo masculino frente a lo femenino que reivindican las ideologías patriarcales, ellas proponen "*La dualidad o dualismo*: en el que lo femenino y lo masculino en una misma deidad, son dos fuerzas energéticas en uno mismo que permiten el equilibrio en la visión y la acción, es la integridad en todo lo que nos conduce a la complementariedad. Ver al Supremo como dual, padre y madre, es cuando podemos actuar con equidad de género, esta actitud es básica en la erradicación del machismo". Frente a la fragmentación del proceso productivo que promueve el desarrollo maquilador, ante la segmentación de la fuerza de trabajo, frente a la fragmentación de los imaginarios colectivos y a la renuncia a realizar análisis sistémicos que nos permitan ver los vínculos entre las distintas luchas, ellas proponen

> *la cuatriedad*: que es la totalidad, el equilibrio cósmico, lo completo representado en cuatro puntos cardinales, la unidad y la totalidad del universo. Ver hacia atrás y hacia delante, ver por los lados es cuando es posible luchar por la unidad, fuerza capaz de transformar las desigualdades que sufren nuestros pueblos por las políticas neoliberales y globalizantes. (*Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América,* 2003: 132)

Recuperar sus teorizaciones y reconocer su potencial emancipatorio no debe implicar una idealización de las culturas indígenas contemporáneas; sus propuestas nos hablan de una cosmovisión que parte de valores importantes que hay que recuperar y operativizar, y en ningún momento intentan insinuar que esa es ya la cultura en las que se enmarcan sus vidas cotidianas. Por el contrario, ellas mismas reconocen que "En la actualidad existen grandes diferencias en la situación de la mujer con relación a la del hombre, pero esto no significa que siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena".

Descalificar estas propuestas porque no parten de nuestra perspectiva de igualdad o porque no retoman nuestra preocupación por los derechos sexuales y reproductivos, o no de la misma manera en que los pensamos en las regiones urbanas y mestizas, es reproducir los mecanismos de silenciamiento y de exclusión de los movimientos políticos marcados por las perspectivas patriarcales.

SEGUNDO DIÁLOGO DESDE EL CERESO FEMENIL DE ATLACHOLOAYA: LA HISTORIA ORAL COMO HERRAMIENTA PARA DESARTICULAR OPRESIONES MÚLTIPLES[5]

Otro de los aprendizajes importantes en mi trayectoria feminista lo he tenido en mis diálogos con mujeres indígenas y campesinas presas en un Centro de Readaptación Social (CERESO) del Estado de Morelos. Llegué al CERESO-Femenil de Atlacholoaya en 2008, pensando que mi investigación antropológica sobre el sistema de justicia mexicano tenía algo que aportar para mejorar el acceso a la justicia de las mujeres, sin imaginar la manera en que las reflexiones y las experiencias de estas mujeres cambiarían mi vida.

A través de esta experiencia he podido constatar la importancia de la historia oral como herramienta de reflexión feminista y como estrategia para desestabilizar los discursos coloniales racistas y sexistas. Si bien es cierto que las teóricas feministas han escrito mucho sobre la importancia de recuperar la historia de la vida cotidiana y de dar cuenta de las experiencias de las mujeres a través de la historia oral[6], no imaginaba la manera en que la reconstrucción colectiva de las historias individuales podría servir para construir sororidad entre mujeres diversas y para escribir una contra/historia que pusiera en evidencia la manera en que la colonialidad del poder marca la falta de acceso a la justicia para las mujeres indígenas y campesinas.

En este contexto, la historia oral ha dejado de ser una "herramienta metodológica de la investigadora" para convertirse en un medio de reflexión colectiva a través del cual se desestabiliza lo "monocultural de la naturalización de las diferencias", pues se ponen en evidencia la manera en que las jerarquías étnicas y de clase marcaron las distintas trayectorias de exclusión de las internas y su falta de acceso

---

5 Un análisis más amplio de la situación de las mujeres indígenas en reclusión y sobre los resultados de esta investigación colaborativa se pueden encontrar en: Hernández Castillo, R. A. 2013 "¿Del Estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México" en Sierra, T.; Hernández Castillo, R. A. y Sieder, R. (comps.) *Justicias indígenas y Estado: Violencias contemporáneas* (México: Flacso).

6 Ver Wolf (1996); Reinharz (1992); Fonow y Cook (1991).

a la justicia. Contrastar experiencias entre indígenas y no indígenas, entre campesinas, obreras y profesionistas, entre homosexuales y heterosexuales, al compartir y reflexionar sobre sus historias de vida, ha servido para hacer evidentes las jerarquías que marcan al sistema de justicia en México y a la sociedad en su conjunto.

Con el objetivo de tener un acercamiento etnográfico al espacio penitenciario me planteé trabajar en el Área Femenil del CERESO Morelos, conocido localmente como el CERESO Femenil de Atlacholoaya, registrando las historias de vida de las mujeres indígenas presas en este centro[7].

Al iniciar mi investigación sobre el acceso a la justicia para mujeres indígenas, me interesaba utilizar metodologías colaborativas dentro del espacio penitenciario, lo cual implicaba nuevos retos para mí, pues no se trataba de trabajar con mujeres organizadas que luchan por la justicia social, ni de acompañar procesos organizativos de los que yo fuera parte. Una opción hubiera sido acercarme a alguna organización de derechos humanos o de derechos de las mujeres que quisiera hacer suya la propuesta de nuestro equipo de investigación[8]. Sin embargo, los caminos de la colaboración llegaron por otras vías.

A través de algunas redes personales logré ir como invitada a uno de estos talleres que se desarrollaban en el Femenil de Atlacholoaya, Morelos. El Taller "Mujer, Escribir Cambia tu Vida", bajo la coordi-

---

7 Este CERESO fue establecido en el año 2000 para sustituir al viejo penal de Atlacomulco, en Cuernavaca, Morelos, el cual había sido denunciado por las pésimas condiciones de vida de los internos. El nuevo penal fue planeado como un centro de readaptación moderno, con una construcción material dividida entre las áreas femenil y varonil, en contraste con la mayoría de los penales del país, en los que las mujeres no cuentan con un espacio propio, sino que son marginadas a áreas asignadas dentro de los penales varoniles (ver Azaola y Yacaman, 1996). El Femenil del CERESO Morelos es el centro penitenciario que más mujeres presas concentra en el Estado, con 205 internas (34% procesadas y 65% sentenciadas) y 15 menores, hijos de las internas que tienen autorización de permanecer con sus madres hasta la edad de seis años. La capacidad instalada de este penal es de 120 internas (ver Diagnóstico Penitenciario del área femenil del CERESO "Morelos", 2009); no obstante esta sobrepoblación, es considerado como uno de los penales modelo del país por su moderna infraestructura y por contar con instalaciones deportivas y escolares (ver Velázquez Domínguez, 2004).

8 Mi investigación era parte de un proyecto colectivo más amplio sobre la experiencia de las mujeres indígenas ante la justicia del Estado y la justicia comunitaria, intitulado "Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y el poder: Una propuesta comparativa", coordinado por María Teresa Sierra y por mí, con apoyo de CONACYT. Yo había tenido experiencias previas de investigación colaborativa trabajando con mujeres indígenas organizadas: con mujeres mayas de Chiapas que se formaron como defensoras populares en casos de violencia sexual y doméstica (Hernández Castillo, 2004b) y con organizaciones de mujeres indígenas que trabajaban a favor de los derechos de las mujeres (Hernández Castillo, 2008).

nación de la poeta feminista Elena de Hoyos, se había venido desarrollando desde hacía más de un año con la participación de entre diez y doce internas que estaban interesadas en aprender a escribir literariamente. La mayoría de las participantes eran mujeres presas con algún grado de escolaridad, que iba desde la primaria terminada hasta estudios técnicos, y ninguna de ellas era indígena. Al presentarme y explicarles mi interés por conocer y por escribir las historias de vida de mujeres indígenas presas, por parte de ellas mismas surgió la iniciativa de que yo les enseñara la metodología de elaboración de historias de vida y de que ellas pudieran ser quienes entrevistaran y escribieran las historias de sus compañeras indígenas presas.

Este fue el inicio de un espacio de diálogo y de construcción colectiva de conocimiento que me ha planteado nuevos retos como académica y como activista. Lo que empezó siendo un taller de escritura, se ha convertido en la *Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión,* que ha publicado ya cuatro libros, diversos artículos para revistas culturales y penitenciarias, cuyas denuncias e historias han influido en la revisión de expedientes judiciales y en la liberación de varias mujeres presas injustamente[9]. El *Taller de Historias de Vida*, en el que participaron diez escritoras y diez mujeres indígenas bilingües que compartieron sus historias de vida, todas ellas internas en el CERESO de Atlacholoaya, tenía de manera formal el objetivo de "capacitar a las participantes en la técnica de elaboración de historias de vida, como un recurso literario y de reflexión sobre las desigualdades de género"[10]. En el marco del Taller, realizado semanalmente desde octubre de 2008 hasta agosto de 2009, que ha tenido continuidad a través del *Taller de Escritura y Libros Artesanales*[11], cada una de las participantes trabajó en su propio proyecto de elaboración de una historia de vida de alguna compañera indígena presa. Una vez al mes, las compañeras cuyas historias estaban siendo sistematizadas, asistían al taller a escuchar los avances, a comentar o a cuestionar las representaciones que sobre sus vidas estaban haciendo las integrantes del Taller.

Este proceso colectivo les permitió crear nuevos lazos de solidaridad entre las mujeres indígenas y no indígenas, abriendo un espacio

---

9 El Colectivo Editorial ha publicado con apoyo de IWGIA y CIESAS el libro/video *Bajo la Sombra del Guamuchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas Presas* (2010) y con apoyo del Instituto de Cultura de Morelos, los libros artesanales *Fragmentos de Mujer* (2011), *Mujeres habitando un sueño de libertad* (2012) y *Mareas cautivas. Navegando las letras de las mujeres en prisión* (2013).

10 Programa del Taller de Historias de Vida, coordinado por Aída Hernández y registrado ante la Subsecretaría de Readaptación Social del Estado de Morelos.

11 Este Taller se continúa realizando semanalmente, ahora bajo la coordinación de R. Aída Hernández y de las escritoras Marina Ruiz y Elena de Hoyos.

para reflexionar en torno al racismo y las exclusiones de la sociedad mexicana que se ven reproducidas el interior del espacio penitenciario. Al compartir sus historias, nos dimos cuenta de que, en la mayoría de los casos, el "sistema de justicia nacional" no representaba un "progreso" ante las formas de justicia comunitarias:

> Desde la detención la mayoría sufrimos golpes, maltratos, insultos por parte de los servidores de la ley. Y en algunos casos ciertas extorsiones que no son sometidas a proceso. Mágicamente en el trayecto de la procuraduría al penal, desaparecen los partes médicos y los testimonios de dichas agresiones. Y si aparecen pequeños renglones que dicen que la acusada, ahora presunta responsable, se presentó sin coacción alguna a rendir su declaración. Los costalazos no dejan huella, pero sí un cuero lastimado como el mío. (Fragmento de "Los Costalazos" por Águila del Mar, en *Mareas Cautivas,* 2013: 32)

Estas experiencias contrastan con las formas de justicia comunitaria que el equipo de investigación venía acompañando en distintas regiones indígenas del país, en las que la conciliación se ha priorizado por sobre el castigo y la re-educación por sobre el aislamiento. En Guerrero, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), ha sentado un precedente en la manera en que la re-educación ha permitido la reinserción de quienes trasgreden las normas comunitarias (Sierra, 2012), siendo las mujeres actoras fundamentales en este proceso de reconstitución del derecho propio (Martínez y Silva Florentino, 2012). También en las regiones autónomas zapatistas, las mujeres han influido en la forma en que se ha replanteado el derecho indígena desde perspectivas más incluyentes para las mujeres (Cerda, 2012 y Mora, 2014). En el Juzgado Indígena de Cuetzalan, las compañeras de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) participan en el Consejo del Juzgado a través de Doña Rufina Villa y han desarrollado "una defensa intercultural con perspectiva de género" que es ya un modelo a seguir para otras organizaciones de mujeres indígenas que trabajan en el ámbito de la justicia (Mejía, 2008; Terven, 2012; Villa Hernández, 2012).

Compartiendo estas experiencias en el marco de nuestro taller, la "monocultura del tiempo lineal" se rompió al cuestionar las perspectivas de "atraso y progreso" que tienden a marcar el contraste entre las vidas de las mujeres indígenas y las mestizas urbanas.

Al contrastar sus historias de vida, pudieron darse cuenta de que la violencia sexual y doméstica toma formas distintas y se privatiza en los espacios urbanos, pero no desaparece. Reflexionar en torno a sus historias y plasmarlas en un texto colectivo, permitió no solo hacer una denuncia sobre el racismo, el sexismo y el clasismo del sistema penitenciario, sino construir nuevas subjetividades a partir de la des-

naturalización de la violencia. En los espacios de reflexión colectiva que se crearon para la lectura de las historias de vida, las participantes empezaron a plantear la necesidad de fortalecerse internamente para confrontarla y, sobre todo, para enseñarle a sus hijas que se encuentran fuera de la prisión a no reproducir las formas de relaciones que ellas vivieron. En un ejercicio realizado en el marco del Taller, las participantes escribieron cartas dirigidas a las mujeres maltratadas psicológica y físicamente:

> Mujer, si te atrevieras a romper el silencio, tal vez podrías terminar con el patrón de violencia que te rodea y que posiblemente tú misma reproduces. Es entendible que si vivimos en un hogar violento, tarde o temprano reproducimos la violencia… pero hoy te invito a revelarte contra eso que te humilla, pisotea tu dignidad. Escucha, tú eres invaluable, no calles, grita, pelea por tus derechos porque eres al fin mujer. (Susuki Lee, en el Taller de Historias de Vida en el CERESO Femenil de Atlacholoaya, 17 de mayo de 2009).

Mi experiencia con las internas de Atlacholoaya no ha sido una experiencia única; los talleres literarios han sido una puerta de entrada para muchos académicos al espacio penitenciario y varios analistas han señalado las complicidades que se pueden establecer entre los "instructores" y las autoridades carcelarias, al responder los talleres a las necesidades de control y de domesticación del sistema penitenciario (Bruchac, 1987; Olguin, 2009). La manera en que los contenidos de los talleres literarios responden al contexto cultural de los internos y posibilitan o no la reflexión crítica es determinante en el papel hegemónico o contrahegemónico que estos espacios puedan tener[12].

Con estas críticas en mente, mi intención en el *Taller de Historias de Vida* fue facilitar los diálogos interculturales entre indígenas y no indígenas, y promover la reflexión crítica en torno a las cadenas de

---

12 Al respecto, Ben Olguin (2009) contrasta la experiencia de Jean Trounstine (2001) con su proyecto de talleres literarios *Shakespeare detrás de las rejas* (*Shakespeare Behind Bars*), en el que la literata enseñaba a las presas, mayoritariamente mujeres de color, teatro inglés del siglo XVI, despreciando los escritos de las propias internas; con el trabajo de James B. Waldram (1997), quien retomando la pedagogía de Paulo Freire recuperaba a través de los talleres la espiritualidad y los conocimientos tradicionales de población nativa presa en Canadá. Sara Makowski, por su parte, plantea que el Taller Literario que se llevaba a cabo en el Reclusorio Preventivo Femenil Oriente en la Ciudad de México, donde ella realizó su investigación, era un espacio de contrapoder: "En el Taller de Literatura se habla y se dice lo que en ningún otro rincón de la prisión de sentenciadas se puede siquiera nombrar. Allí se socializan las angustias y se toma conciencia, en forma grupal, de las vías para transformar la queja y el dolor en juicio crítico" (Makowski, 1994: 180).

desigualdades étnicas, genéricas y de clase que posibilitaron su reclusión. Las participantes elaboraron sus propias teorizaciones y reflexiones que integraron a las narrativas biográficas, las cuales han adquirido formas híbridas y novedosas, que van más allá de las meras historias de vida (Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión, 2010, 2011, 2012, 2013). Con el objetivo de socializar este conocimiento, las participantes iniciaron una columna en la *Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué?,* editada dentro del mismo penal durante 2008 y 2009. En el artículo de presentación del Taller, una de las internas describía la importancia de este espacio para construir puentes entre mujeres diversas dentro del penal, señalando:

> Considero importante el *Taller de Historias de Vida* porque me abre la puerta a un mundo desconocido, el cual debe atenderse para eliminar las desigualdades que se viven en el país principalmente. Por otra parte, es un medio para sensibilizar corazones y crear una hermandad entre mujeres de diferentes clases sociales. En mi pequeño espacio del área femenil, donde habitan diversas mentes, costumbres y convicciones de mujeres, es interesante tomar el reto de unir nuestras voces y plasmar historias de vida, liberarlas de este lugar y conseguir que el exterior conozca y reflexione sobre la realidad que aquí se vive. Este taller hace posible la unión entre mujeres que buscan un fin común. Es un medio para ayudarnos entre nosotras siendo las portavoces de historias reales. En lo personal, me permite vivir una experiencia nueva en el mundo de la escritura y sentirme orgullosa de apoyar a quienes han guardado silencio por mucho tiempo, con mi escritura seré portavoz de aquellas que se atrevan a contar su historia. Para las mujeres analfabetas este taller está siendo un medio para liberar su historia, desahogarse con un oído dispuesto a escucharlas y recuperar el valor de ser mujer que la sociedad les arrebató. (*Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué?*, 2008: 3)

En este contexto, los diálogos interculturales se dan no solo entre la investigadora y las internas, sino entre las mismas internas que tienen trayectorias de vida muy distintas, formas contrastantes de experimentar las desigualdades de género y experiencias diferentes ante la justicia del Estado. Reflexionar sobre las similitudes y las diferencias, ha sido una parte central de los talleres:

> Este Taller, en lo personal siento que me ayuda a conocer mejor a las compañeras, conocer las ideas de unas y otras, nos enseña a expresarnos mejor y espero que también a hermanarnos. Creo que esto me está ayudando a ser una mejor persona, a expresar mis pensamientos y sentimientos y a sensibilizarme con mis compañeras. Para las mujeres indígenas que no saben leer y escribir, nuestro trabajo está siendo ser

> una forma de dar a conocer su historia y de paso, la nuestra, una forma de ayuda mutua. (*Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué?*, 2008: 3)

A cuatro años de iniciado este proceso colectivo (2008-2012), cuatro de las mujeres indígenas que no sabían leer aprendieron a hacerlo y ahora están escribiendo poesía y cuento corto, participando como coautoras en el libro *Mareas Cautivas:*

> De diferentes lugares
> De diferentes idiomas
> Pero lo más hermoso
> Todas libres espiritualmente
> Aunque la sociedad nos diga
> las presas,
> las olvidadas,
> la escoria, las malas
> somos mujeres creativas,
> mujeres guerreras,
> rosas en cautiverio
> regadas con nuestras propias lágrimas
> abonadas con nuestro propio dolor
> presas con mucha esperanza
> cautivas amadas por el Señor,
> mujeres fantasmas,
> mujeres víctimas de las circunstancias
> mujeres guerreras
> mujeres que luchan.
> ("De Diferentes Lugares", por Leo Zavaleta[13] en *Mareas Cautivas*, Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión, 2012)

Siete han salido libres a partir de la revisión de sus expedientes judiciales, y de ellas, cuatro continúan participando y escribiendo en un Taller Literario coordinado por la escritora Elena de Hoyos fuera del espacio penitenciario. Quienes continúan en reclusión han ido construyendo una identidad grupal como *Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra,* convirtiéndose en un referente para todas las internas, al plantear nuevas formas más sororales de relacionarse entre ellas y al cuestionar con sus escritos el racismo y el sexismo del sistema penitenciario.

Dentro del espacio carcelario, en los límites de lo que Michel Foucault ha denominado una institución total que construye identidades subordinadas (Foucault, 1986), las mujeres de Atlacholoaya han logrado desestabilizar los discursos del poder y desnaturalizar las des-

13 Mujer me'phaa/tlapaneca que aprendió a escribir en reclusión.

igualdades a través de sus escritos y de las lecturas públicas de los mismos al interior de la cárcel, las cuales se han realizado tanto en el aula asignada para el Taller de Escritura como en *Tertulias Literarias* que han organizado en el espacio colectivo del penal[14].

Sus formas creativas de teorizar sobre la violencia de género, el racismo penitenciario y la solidaridad entre mujeres diversas, a través de la poesía, el ensayo, el cuento corto, me han hecho repensar la manera en que entiendo las teorizaciones feministas y me han llevado a ampliar la *currícula* de la docencia para incluir estas voces disidentes en mis cursos de teoría de género. Romper las limitadas fronteras de la academia y acercarnos a las teorizaciones que surgen de las experiencias y de las resistencias a opresiones múltiples, es un paso fundamental para la descolonización de nuestros feminismos.

TERCER DIÁLOGO DESDE LA COSTA-MONTAÑA DE GUERRERO: LA LUCHA CONTRA LA VIOLENCIA SEXUAL COMO ESTRATEGIA ANTICOLONIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS[15]

El tercer diálogo que quiero abordar en este escrito se dio a partir de marzo de 2009, cuando fui invitada por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero, Tlachinollan y por el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) a realizar un peritaje antropológico para presentar ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH) en el caso de la denuncia de dos mujeres indígenas me'phaas violadas por efectivos del Ejército mexicano. Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández Ortega, integrantes Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM), fueron violadas sexualmente por militares en febrero y marzo de 2002, respectivamente. Desde entonces, han luchado a nivel nacional e internacional para encontrar justicia y para denunciar el efecto que la militarización del país está teniendo en la vida de las mujeres indígenas y de sus pueblos. Sus voces han denunciado el uso generalizado de la violencia sexual como estrategia neocolonial y como herramienta de desmovilización polí-

14 A lo largo de estos cuatro años se han organizado tres Tertulias Literarias, en las que las integrantes del taller han leído en voz alta sus trabajos a la población penitenciaria del CERESO Morelos, contando con la participación de escritores y músicos externos que han sido invitados a conocer sus trabajos. Asimismo, hemos organizado varias presentaciones de los libros *Bajo la Sombra del Guamuchil* y *Mareas Cautivas,* con la participación de las autoras que han salido libres.

15 Partes de esta sección ha sido retomadas del ensayo "De víctimas de defensoras de los derechos humanos: El litigio internacional como herramienta para el acceso a la justicia para mujeres indígenas". Artículo ganador de Mención Honorífica en el Concurso de Ensayo Género y Justicia, en abril de 2012, convocado por la Suprema Corte de Justicia y ONU Mujeres (México, DF) Inédito.

tica contra los pueblos indígenas organizados, convirtiéndose en un símbolo de la resistencia de las mujeres indígenas.

De mis diálogos con Inés y Valentina, he aprendido no solo de su valor para enfrentar y denunciar la violencia de Estado, sino de su análisis profundo que concibe sus experiencias de violencia, no como experiencias individuales, sino como parte de una historia colectiva que ha estado marcada por un *continuum* de violencia hacia los pueblos indígenas. Esta perspectiva analítica ha estado presente en sus denuncias y en sus demandas de reparaciones comunitarias, que incluyen como elemento central la desmilitarización de la región. La manera de plantear sus denuncias, sus testimonios y sus discursos a lo largo de estos diez años de lucha, y las reparaciones demandadas ante la COIDH, dan cuenta de la construcción cultural de un sentido de persona en la que lo individual y lo colectivo son mutuamente constitutivos. Una experiencia aparentemente tan individualizada como es la violación sexual, fue vivida y analizada como parte de una violencia histórica hacia ellas y hacia sus pueblos.

La claridad política con la que tanto Inés como Valentina han analizado y denunciado sus agresiones sexuales, hizo que desde mis prejuicios etnocéntricos dudara por un momento de que los documentos que leía con sus denuncias realmente hubieran traducido fielmente sus testimonios del me'phaa al español. Cuando fui invitada como perito a participar en su denuncia ante la COIDH, aún no las conocía personalmente y me preocupaba que los intereses políticos de su organización, o los de los organismos de derechos humanos que las representaban, se estuvieran anteponiendo a sus propios intereses y que se diera un proceso de re-victimización con la denuncia.

Si bien es cierto que los diversos casos de denuncia de violencia de género que han sido llevados a la justicia internacional tienden a ser evaluados de manera positiva por las organizaciones feministas a partir de los impactos que han tenido en la jurisprudencia de género y en las políticas públicas[16], sabemos muy poco de los efectos reales que el proceso de denuncia ha tenido en las mujeres que se han atrevido a confrontar a los poderes estatales y a llevar sus denuncias más allá de las fronteras nacionales. Fue esta preocupación la que me llevó a dudar cuando fui invitada a participar como perito en los casos de Inés y Valentina. ¿Eran realmente ellas quienes querían llevar su denuncia a ese tribunal internacional, o eran los organismos de derechos humanos que las apoyaban los que habían presionado para realizar este "litigio estratégico"?

Con estas interrogantes en mente, llegué por primera vez en marzo de 2009 a Barranca Tequani, una comunidad me'phaa de unas 500

16 Ver <www.clademorg>.

personas en el municipio de Ayutla de los Libres, en Guerrero, donde conocí a Inés Fernández Ortega, una mujer pequeña con una mirada penetrante y con una fuerza interior que se siente cuando te mira a los ojos. Fue ahí que ella disipó mis dudas diciéndome:

> Soy yo que quiero denunciar, para que se haga justicia, para que los *guachos* (militares) sepan que no se pueden salir con la suya, para que mis hijas y las niñas de la comunidad no vivan lo mismo que yo viví, para que todas las mujeres de la región podamos andar por la montaña sin miedo. (Entrevista a Inés Fernández traducida por Andrea Eugenio, Barranca Tequani, 13 de marzo de 2009)

Su convicción de que la denuncia era necesaria no solo para ella sino para todas las mujeres me'phaas, me decidió a iniciar un largo caminar que me llevó hasta Lima, Perú, donde el 15 de abril de 2010 participé en la audiencia pública convocada por la Corte Interamericana con el fin de ilustrar a los jueces sobre el contenido del informe pericial que durante los meses anteriores elaboré conjuntamente con el etnólogo Héctor Ortiz Elizondo, como parte de los documentos probatorios presentados por representantes legales de Inés Fernández[17].

Entre los objetivos del peritaje estaba demostrar que la violencia sexual sufrida por Inés había tenido un impacto no solo en ella y en su familia, sino también en las mujeres de su comunidad y de su organización. Este proceso me acercó a Inés y, posteriormente, también a Valentina y a las mujeres de la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM), de quienes he aprendido no solo de su valor, sino también de su sentido de solidaridad colectiva y de cohesión comunitaria.

Ahora entiendo que la necesidad de un peritaje de este tipo surgió, no solo de los representantes legales, sino de la propia Inés, quien desde el inicio de este proceso ha insistido en que su violación es parte de una serie de agresiones contra su pueblo y su organización y en que, por lo mismo, no puede ser tratada de manera aislada. Su convicción obligó a sus abogados a justificar ante la Corte la demanda de reparaciones comunitarias ante un caso de violación sexual individual, estrategia legal que no se había utilizado antes ante esa instancia de justicia internacional. Fue por la firme decisión de Inés Fernández de utilizar la Corte como un espacio de denuncia para toda una cadena de violencias de la que su violación era solo un eslabón, que fue ne-

17 Inés fue representada legalmente ante la COIDH por abogados del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan y del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional CEJIL. El peritaje presentado ante la COIDH así como la sentencia final se pueden encontrar en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_215_esp.doc>.

cesario elaborar el peritaje antropológico que me dio el privilegio de conocer a estas mujeres de quienes sigo aprendiendo cada día.

Durante diez años, Inés y Valentina han recorrido los caminos de la Costa Chica y la montaña de Guerrero buscando justicia, enfrentándose al racismo y a la misoginia de funcionarios públicos. Durante este *vía crucis* ambas mujeres han enfrentado amenazas de muerte, críticas comunitarias, tensiones familiares que, en el caso de Valentina, culminaron con el abandono de su esposo y, en el caso de Inés, con el asesinato de su hermano Lorenzo, quien había sido su principal apoyo durante el proceso de denuncia, siendo torturado y asesinado por "desconocidos".

Salir a reclamar justicia implicó para Inés dejar muchas veces a sus hijos a cargo de Nohemí, su hija mayor, que era apenas una pre-adolescente y que tuvo que superar sus miedos para asumir las responsabilidades familiares mientras sus padres viajaban a la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, a Tlapa, a Chilpancingo, o a Washington. Valentina por su parte, tuvo que abandonar su casa, su familia, su milpa, al dejar Barranca Bejuco tras diversas amenazas de muerte por parte de grupos paramilitares vinculados con el Ejército.

En sus búsquedas de justicia, ambas mujeres fueron construyendo redes de solidaridad y encontrando aliados que las han acompañado durante estos nueve años, como los integrantes de Tlachinollan, de CEJIL, de las Brigadas de Paz, el equipo de Amnistía Internacional en México, entre otros. Con algunos de ellos cruzaron las fronteras nacionales rumbo a Washington para presentar sus casos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, llevándolos finalmente a la Corte Interamericana en 2010.

Las identidades culturales y la historia regional han marcado la manera específica en que ambas mujeres vivieron la violación, así como su posterior búsqueda de justicia. Tanto Valentina como Inés habían empezado a organizarse en torno a sus derechos y los de sus pueblos, y sus violaciones son interpretadas y vividas por ellas y por sus familias a la luz de una memoria histórica que vincula la presencia del ejército con la violencia y la impunidad que se vive en la región desde la década de los setenta del siglo pasado, a raíz de la llamada "guerra sucia". A esta historia se unen las memorias más recientes de la masacre de El Charco, en 1998, precisamente en el municipio de Ayutla de los Libres, donde tiene sus oficinas centrales la OPIM. Es en el marco de esta historia reciente, que las violaciones sexuales y la tortura han sido vividas como parte de un *continuum de violencia* que ha marcado la relación de los pueblos indígenas de la región con las fuerzas armadas mexicanas.

El asesinato, en febrero de 2008, de Lorenzo Fernández Ortega, hermano de Inés y también integrante de la OPIM, las amenazas de

muerte anónimas a la presidenta de la organización, Obtilia Eugenio Manuel, además de las órdenes de aprehensión y las detenciones en abril de ese mismo año a cinco de sus principales dirigentes, han alimentado el miedo y el sentido de vulnerabilidad de los integrantes de la OPIM y de los habitantes de la región, removiendo memorias de un pasado reciente de violencia e impunidad.

El peritaje nos mostró que la violencia sexual se ha vivido como una experiencia que ha afectado a toda la comunidad, pues para el pueblo me'phaa, lo individual y lo colectivo se encuentran estrechamente vinculados, por lo cual las experiencias de violencia que sufre un individuo son vividas como una afrenta hacia la comunidad en su conjunto, trayendo aparejado un desequilibrio en la estabilidad colectiva. Este desequilibrio se expresa incluso a nivel nosológico, pues los sucesos que causan dolor se manifiestan en una enfermedad llamada *"gamitú"* o susto que ha afectado a varias de las mujeres cercanas a Inés. Solo la justicia y la seguridad de que estos eventos no se van a repetir pueden re-establecer el equilibrio en la comunidad. Una de las mujeres entrevistadas me decía al respecto:

> Mientras no haya justicia nuestros espíritus no están tranquilos, hay mucho miedo y no podemos dormir tranquilas, porque sabemos que si no se castiga lo que hicieron los "guachos", lo pueden volver a hacer. La falta de justicia produce "*va jui* y *garmitú*". (Entrevista a María Sierra Librada, Barranca Tequani, marzo 15 de 2009).

Reflejo de este sentido comunitario es que la mayoría de las reparaciones de daño solicitadas por Inés y Valentina a la Corte no son solo para su beneficio personal, sino que incluyen a las niñas y a las mujeres de su organización y de su comunidad. Los testimonios y el accionar de estas mujeres nos hablan de experiencias que no son vividas como afrentas personales, por lo que la justicia que claman no se limita al encarcelamiento de sus agresores, sino que incluye la desmilitarización de sus regiones, el alto a la impunidad, las reformas legislativas que permitan un verdadero acceso a la justicia para las mujeres en general y para las mujeres indígenas de manera específica.

A lo largo de los diez años que han transcurrido desde las violaciones de Inés y Valentina, sus caminos se han separado. Valentina optó por dejar su comunidad y la organización, tras el abandono de Fidel, su marido, quien sucumbió ante las presiones comunitarias que criticaban a su esposa por haber sido "mujer de los *guachos*" y por haberse atrevido a "gritar su desgracia a los cuatro vientos". Sin un hombre que la apoyara, se sintió vulnerable ante una comunidad que le dio la espalda cuando el presidente municipal de Acatepec amenazó con retirarles el financiamiento de obras públicas si seguían apoyando las

denuncias de Valentina. En un nuevo contexto urbano ha aprendido español y se ha atrevido a cruzar el Atlántico para denunciar en tierras europeas, no solo su violación, sino también la violencia castrense como una estrategia contrainsurgente contra los pueblos indígenas organizados. Su activismo la ha acercado a distintas redes de mujeres que luchan en contra de la violencia y su voz se ha convertido en la voz de decenas de mujeres indígenas que aún no se atreven a denunciar el impacto que la militarización está teniendo en sus vidas[18].

Inés, por su parte, ha optado por permanecer en Barranca Tequani, a pesar de que, al igual que a Valentina, una parte de su comunidad la ha criticado y le ha dado la espalda. En sus testimonios nos cuenta que, en un primer momento, su comunidad se organizó para expulsar a los militares de las tierras comunales en donde habían acampado. Sin embargo, esta cohesión social se ha ido fragmentando con el tiempo por los desacuerdos en cuanto a qué estrategias seguir frente a la amenaza que representa el ejército. En una de las entrevistas Inés señalaba que

> antes de la violación la comunidad estaba unida, pero fue el gobierno y el miedo que nos dividió. Alfonso Morales, uno de los que trabaja para el ejército les dijo a las mujeres que no había que acusar a los *guachos* porque iban a meterse en problemas. Ellas tienen miedo de que les pase lo mismo que a mí y por eso ya no me quieren apoyar, ni se quieren organizar. (Entrevista a Inés Fernández, traducida por Andrea Eugenio, 13 de marzo de 2009)

Sin embargo, los vínculos comunitarios de solidaridad de quienes están de acuerdo con el reclamo de justicia de Inés se han podido reconstituir en el espacio colectivo de la OPIM, en el que ella ha encontrado el apoyo que algunas de sus compañeras de Barranca Tequani le han negado. "La OPIM es ahora para mí mi familia y mi comunidad, ellos han sufrido conmigo por la falta de justicia, son como mi padre y mi madre" (Entrevista a Inés Fernández, 2009). Es acompañada por las otras mujeres de la OPIM que Inés ha retomado su liderazgo local y que ha empezado a discutir los términos de implementación de la sentencia.

A las voces de Inés y Valentina se han unido las de sus compañeros Cuauhtémoc Ramírez, Andrea y Obtilia Eugenio, Fortina Fernández, Orlando Manzanares, que no han dejado de denunciar que la impunidad y la violencia hacia las mujeres es lo que caracteriza

18 Según reportes de Amnistía Internacional, desde 1994 a la fecha se han documentado 60 agresiones sexuales contra mujeres indígenas y campesinas por parte de integrantes de las fuerzas armadas, sobre todo en los Estados de Guerrero, Chiapas y Oaxaca (precisamente Estados en los que hay una gran efervescencia organizativa).

a la presente administración. Es en este contexto de impunidad que las voces de estas mujeres claman justicia para todas aquellas mujeres con miedo que han optado por el silencio. Ante los ojos de Inés, hacer justicia no implica meter al soldado violador a la cárcel, sino parar la violencia contrainsurgente en la región me'phaa, desmilitarizar las comunidades, darles seguridad a las niñas y niños para andar por los caminos de la montaña sin ser agredidos, tener un albergue al que llegar en la cabecera municipal de Ayutla de los Libres, para que sus hijas no tengan que trabajar como sirvientas en las casas de los patrones mestizos, conocer sus derechos y tener un centro para formarse como promotoras de derechos humanos, cambiar los espacios de justica marcados por el racismo y la misoginia, entre algunas de las demandas que surgieron de los talleres colectivos en los que se discutieron las reparaciones comunitarias que se pedirían a la Corte[19].

El 30 y el 31 de agosto de 2010, la COIDH emitió las sentencias en contra del Estado mexicano en los casos de Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú. El fallo de la Corte fue en sí mismo reparador, pues después de tantos años de espera reconoció finalmente la legitimidad de las denuncias de Inés y Valentina, así como la responsabilidad del Estado en el uso "de violencia institucional castrense contra la integridad física de las víctimas".

Las sentencias mismas y los "Actos de Reconocimiento de Responsabilidades del Estado Mexicano" llevados a cabo para el caso de Valentina en diciembre de 2011 y para Inés en marzo de 2012, han representado un triunfo político y moral para ambas dirigentes indígenas, concediéndoles la razón histórica y probando la veracidad de sus denuncias, tantas veces desvirtuada por los operadores de la justicia civil y militar.

Valentina, esa adolescente, madre prematura, monolingüe en me'phaa, cuyo proyecto de vida fue trastocado por dos militares el 16 de febrero de 2002, logró que uno de los hombres con mayor poder político del gobierno mexicano bajara la cabeza y reconociera ante su familia, sus amigos y ante miles de televidentes y de radioescuchas la responsabilidad del Estado mexicano en la violación de sus derechos. El 15 de diciembre de 2011, en el *Museo Memoria y Tolerancia* de la ciudad de México, frente a una Valentina fortalecida por la lucha y frente a su hija Jenny, ahora pre-adolescente y heredera de la fuerza y del valor de su madre, el Secretario de Gobernación, Alejandro Poiré Romero, pidió disculpas, señalando:

---

19 Memorias del Taller sobre Reparaciones Comunitarias realizado con Inés Fernández y los integrantes de la OPIM en Ayutla de los Libres, febrero de 2009.

> A la falta de atención médica oportuna y especializada de la señora Rosendo Cantú, a la dilación en la integración de las investigaciones, a la afectación en su integridad psicológica […] Se suman actos contrarios a los derechos humanos y por ello el Estado mexicano reconoce en este acto público su responsabilidad internacional por la violación de los derechos a la integridad personal, a la dignidad, a la vida privada, a las garantías judiciales, a la protección judicial, a la garantía del acceso a la justicia sin discriminación y a los derechos de las niñas, consagrados en la Convención Americana Sobre Derechos Humanos, en la Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura, en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer en perjuicio de la señora Valentina Rosendo Cantú […] Reconocida la responsabilidad del Estado e investido como Secretario de Gobernación en este evento, con la representación del mismo, señora Valentina Rosendo Cantú, a usted, a su hija, les extiendo la más sincera de las disculpas por los hechos ocurridos hace casi una década y en los que resultaron gravemente lesionadas en sus derechos. (Discurso del Secretario de Gobernación Alejandro Poire en el *Acto de Reconocimiento de Responsabilidades del Estado Mexicano para el caso de Valentina Rosendo Cantú,* 15 de diciembre de 2011, México DF)

Este discurso fue traducido de manera simultánea al me'phaa para la madre de Valentina, sentada a su lado, y para sus familiares, que la acompañaban desde el auditorio. Muchos entre el público llorábamos, conmovidos no solo por la fuerza y la dignidad que transmitía esta mujer ejemplar, sino porque sabíamos el precio tan alto que había pagado por esta disculpa simbólica.

Tres meses más tarde, el 6 de marzo de 2012, Inés Fernández recibió una disculpa similar por parte del Secretario de Gobernación, esta vez en un contexto y en un clima político totalmente distintos. A diferencia de Valentina, Inés no aceptó trasladarse a la ciudad de México para recibir una disculpa, sino que exigió que el acto de *Reconocimiento de Responsabilidades* por parte del Estado mexicano se realizara en la cabecera municipal de Ayutla de los Libres y que los invitados especiales fueran los compañeros y las compañeras de las distintas organizaciones de la región.

A casi tres años de que las sentencias de la Corte fueran emitidas, el Estado sigue sin encontrar y castigar a los culpables, y continúan sin cumplirse la mayoría de las medidas de reparación. Solo se ha cumplido, fuera del plazo establecido, con el mandato de publicación de la Sentencia y el reconocimiento público de responsabilidades; solo en forma parcial y también tardía, con algunas de las medidas de indemnizaciones, gastos y costas. En este sentido, la lucha por la justicia de Inés y Valentina aún tiene un largo camino por recorrer.

Pero las lecciones que Inés nos ha dado a todos los que hemos acompañado el proceso, incluyendo sus abogados y los jueces de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, sientan un precedente en la forma de entender la violencia sexual no solo como violación a los derechos sexuales y reproductivos, sino también como una violación a los derechos colectivos de hombres y mujeres indígenas, a su derecho a la autodeterminación y a la autonomía. La preocupación de Inés Fernández por incluir a todas las mujeres de su organización como beneficiarias de la sentencia de la Corte, sentó un precedente en el litigio internacional, pues por primera vez se reconoció que la afectación a un individuo (en este caso la violación sexual de Inés) puede afectar a toda su comunidad, cuando el contexto cultural de esta persona es tomado en cuenta para entender la manera en que se vive la violencia de género y se imagina la justicia.

A pesar de que el Estado mexicano no ha cumplido plenamente con la sentencia, es importante señalar que el proceso posterior a la Audiencia en la Corte ha permitido a Inés y a las mujeres integrantes de la OPIM, reunirse y reflexionar colectivamente sobre las raíces de la violencia que ha afectado sus vidas y las de sus hijas y sobre las estrategias necesarias para desarticularla. Valentina, por su parte, ha establecido diálogos con otras mujeres víctimas de la violencia estatal, como son las mujeres violadas por policías judiciales en Atenco y por militares en Altamirano, Chiapas. Las voces de Inés y Valentina se han multiplicado en las voces de las mujeres de su organización, quienes han llevado sus experiencias a Washington, a España, a Cuetzalan, Puebla, a la Policía Comunitaria de Guerrero, a Tlaxcala, a distintos foros del Distrito Federal, en los que han denunciado el uso de la violencia sexual como forma de tortura y el impacto de la militarización en la Montaña y en la Costa Chica de Guerrero.

Es gracias al esfuerzo y al valor para reclamar justicia de Inés Fernández y de Valentina Rosendo que, junto con Tita Radilla, hija del dirigente campesino asesinado durante la "guerra sucia"[20], lograron que la Corte Interamericana de Derechos Humanos fallara en contra del Estado mexicano, obligándolo a modificar el Código de Justicia Militar, consiguiendo limitar la jurisdicción castrense. A partir de estos casos históricos, las violaciones a los derechos humanos cometidas

20 Rosendo Radilla fue un destacado líder social del municipio de Atoyac de Álvarez, Guerrero, que trabajó por la salud y la educación de su pueblo y que fungió como presidente Municipal. El 25 de agosto de 1974, lo detuvieron ilegalmente en un retén militar y fue visto por última vez en el Ex. Cuartel Militar de Atoyac de Álvarez, Guerrero. Treinta y cuatro años después, su paradero sigue siendo desconocido. Su hija, Tita Radilla, llevó el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, obteniendo una sentencia condenatoria contra el Estado mexicano.

por militares, no podrán ser juzgadas por ministerios públicos militares, sino que deberán pasar a la justicia civil. En el actual contexto de militarización en nombre de la "guerra contra el narcotráfico", resulta fundamental que los militares no puedan ocultar con sus redes de complicidades las violaciones a los derechos humanos. Todas las mujeres mexicanas le debemos este logro a Inés, a Valentina y a Tita; este cambio es uno de los resultados de los esfuerzos y de los riesgos que tomaron cuando decidieron denunciar.

Si el uso de la violencia sexual como forma de tortura tenía como propósito aterrorizar y desmovilizar a las mujeres, es evidente que los poderes oscuros que están detrás de las estrategias contrainsurgentes, no tomaron en cuenta el valor y la solidaridad comunitaria de las mujeres de la OPIM. Más que acabar con dos dirigentas indígenas, lo que vemos es el surgimiento de nuevas defensoras de los derechos de las mujeres, que al igual que Inés y Valentina, levantan sus voces, no para denunciar una experiencia de violencia personal, sino para demandar justicia para todas las mujeres, para los niños, las niñas, los jóvenes, hombres y ancianos que están viendo su vida afectada por la militarización y la violencia de las fuerzas de seguridad.

REFLEXIONES FINALES

El propósito de recapitular sobre las enseñanzas que he obtenido de estos tres diálogos interculturales que me han marcado teórica y políticamente, ha sido compartir experiencias y reflexiones que nos recuerdan que existen otras maneras de imaginarse en el mundo y de construir estrategias emancipatorias. Aunque parecería un lugar común decir que el contexto cultural y social determina la manera en que construimos nuestro sentido de ser "persona" y la manera en que imaginamos una vida digna, la *monocultura del saber occidental* ha universalizado saberes locales que se fundamentan en un individualismo liberal y neoliberal, y que nos plantean una concepción lineal del tiempo en la que el "progreso" está determinado por formas específicas de consumo marcadas por el capital.

Estas voces que parecen surgir de los márgenes, desde los espacios borrados por las estrategias de silenciamiento, vienen a desestabilizar nuestras certezas. Vienen a cuestionar perspectivas de progreso y de bienestar que han sido universalizadas junto con las concepciones de derechos liberales que dan sustento a muchas de las luchas democráticas contemporáneas. Las certezas de que, como "intelectuales comprometidos" o como "activistas feministas", podemos "concientizar" y mostrar los caminos y estrategias para enfrentar la dominación, se han venido abajo, ante las voces que cuestionan utopías de progreso construidas desde la izquierda y la derecha.

Detrás de estas voces subyacen otras epistemologías que parten de un concepto de persona en el que no es posible separar lo individual de lo colectivo, donde la naturaleza no es un recurso al servicio de los seres humanos, sino una parte de la *cuatriedad,* de la totalidad de la que somos solo una pequeña parte. Se trata de voces llenas de contradicciones, que reproducen también discursos del poder en torno al "deber ser femenino", o en algunos casos, a la naturalización misma de las jerarquías raciales. No es mi propósito idealizarlas, sino solo mostrar que existen otros espacios para pensar el mundo y otras formas de teorizar en torno a su transformación.

La construcción de alianzas políticas entre los y las diversas requiere de la construcción de diálogos que rompan con las lógicas de borramiento de otros saberes y desnaturalicen las jerarquías de género, de clase y de raza. En este sentido, encuentro inspiradora la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de una *ecología de saberes,* no como alternativa a los saberes de Occidente, que termine subalternizando a los "otros saberes", sino como una nueva forma de relación más equitativa entre el conocimiento occidental y otras formas de conocimiento (De Sousa Santos, 2009). En nuestro caso, una *ecología de saberes feministas* no desecharía todos los conocimientos acumulados por el feminismo occidental, sino que trataría de relativizar su capacidad heurística, contextualizando sus orígenes y su espacio de enunciación, a la vez que desestabilizaría su relación jerárquica con los conocimientos emancipatorios de las mujeres indígenas, musulmanas, campesinas. Espero que, aunque sea mínimamente, este capítulo pueda aportar al surgimiento de esta ecología de saberes feministas que tanta falta hace en la construcción de un mundo más justo.

BIBLIOGRAFÍA

Azaola, E. y Yacamán, C. 1996 *Las Mujeres Olvidadas. Un Estudio Sobre la Situación Actual de las Cárceles de Mujeres en la República Mexicana* (México: COLMEX/CND).

Berrío Palomo, L. R. 2004 "De lo local a lo internacional: El Movimiento de Mujeres Indígena en América Latina", ponencia presentada en el panel "Mujeres Indígenas, Organización Política y Relaciones de Género" del Congreso Anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas (ALACIP) (México, DF: Universidad Iberoamericana) 29 de septiembre.

Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.) 2011 *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Godot).

Bruchac, J. 1987 "Breaking Out with the Pen" en Harris, M. y Agüero, K. (eds.) *A Gift of Tongues: Critical Challenges to*

Contemporary American Poetry (Atenas: University of Georgia Press) pp. 286-294.

Cerda García, A. 2012 "Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos" en Hernández, R. A. y Canessa, A. (eds.) *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia) pp. 329-342.

Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra 2010 *Bajo la Sombra del Guamúchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesina en Prisión* (México: IWGIA/OREMEDIA/ CIESAS).

Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra 2011 *Fragmentos de Mujer* (Atlacholoaya: Taller de libros Artesanales en el CERESO Femenil/Ed. Astrolabio).

Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra 2012 *Mujeres habitando un sueño de libertad* (Atlacholoaya: Ed. Astrolabio/ Instituto de Cultura de Morelos).

Colectivo Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra 2013 *Mareas cautivas. Navegando las letras de mujeres en prisión* (Atlacholoaya: Ed. Astrolabio/Instituto de Cultura de Morelos).

Comaroff, J. y Comaroff, J. 1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press).

Cumbre de Mujeres Indígenas de América 2003 *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* (México, DF: Fundación Rigoberta Menchú Tum).

De Sousa Santos, B. 2009 *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social* (México: CLACSO/ Siglo XXI).

Fonow, M. y Cook, J. (eds.) 1991 *Beyond Methodology, Feminist Scholarship as Lived Research* (Bloomington: Indiana University Press).

Foucault, M. 1986 *Vigilar y castigar* (Madrid: Siglo XXI).

Gabriel Xiquín, C. 2004 "Liderazgo de las Mujeres Mayas en las Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión" (Ciudad de Guatemala) manuscrito.

Gaceta Mensual ¿Y Ahora Qué? 2008 Año 1, Nº 8.

Hernández Castillo, R. A. 2004 "El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las Mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia" en Torres Falcón, M. (comp.) *Violencia Contra las Mujeres en Contextos Urbanos y Rurales* (México, DF: El Colegio de México).

Hernández Castillo, R. A. 2004a "Indígenas y Teología India: Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas" en Marcos, S. (ed.) *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (Madrid: Editorial Trotta) pp. 319-337.

Hernández Castillo, R. A. 2008 *Etnografías e Historias de Resistencia. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas* (México: CIESAS/PUEG-UNAM).

Hernández Castillo, R. A. 2010 "Towards a Culturally Situated Women Rights Agenda" en Basu, A. (ed.) *Women's Movements in a Global Era: The Power of Local Feminisms* (Amherst, Massachusetts: Westview Press) pp. 120-148.

Hernández Castillo, R. A. 2013 "¿Del Estado Multicultural al Estado Penal? Mujeres Indígenas Presas y Criminalización de la Pobreza en México" en Sierra, M. T. et al. *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas* (México: CIESAS/FLACSO).

Hernández Castillo, R. A. y Sierra, M. T. 2005 "Repensar los derechos indígenas desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de las autonomías" en Sánchez Néstor, M. (coord.) *La Doble Mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas* (México, DF: UNIFEM/ILSB).

Lamas, M. 2002 "Mujeres en debate" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1364, 22 de diciembre, p. 3334.

Lamas, M. 2003 "Género: ¡bienvenido un debate tan necesario!" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1366, 5 de enero, p. 5859.

Makowski, S. 1994 "Las flores del mal: Identidad y resistencia en cárceles de Mujeres", tesis de Maestría en Ciencias Sociales (México, DF: FLACSO).

Marcos, S. (editora) 2004 *Religión y Género. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (Madrid: Trotta).

Marcos, S. 2000 *Gender/Bodies/Religions* (Cuernavaca: Aler Publications).

Marcos, S. 2002 "Carta a Proceso" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1365, 29 de diciembre, p. 29.

Marcos, S. 2003 "De Sylvia Marcos" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1367, 12 de enero, p. 80.

Marcos, S. 2009 "Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality. Decolonizing Religious Beliefs" en *Journal of Feminist Studies in Religion*, V. 25, Nº 2, otoño, pp. 25-45.

Martínez, F. y Silva Florentino, P. 2012 "La experiencia de las mujeres en la Policía Comunitaria de Guerrero" en Hernández, R. A. y Canessa, A. (eds.) *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia) pp. 234-245.

Mejía Flores, S. 2008 "Los derechos de las mujeres nahuas en Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad" en Hernández, R. A. (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (México: PUEG-UNAM/CIESAS) pp. 453-503.

Mohanty, C. 1991 (1986) "Under Western Eyes: Feminist Scolarship and Colonial Disccourses" en Mohanty, C.; Russo, A. y Torres, L. (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism* (Broomington: Indiana University Press) pp. 51-81.

Mohanty, C. 2002 "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, V. 28, Nº 2, pp. 499-535.

Monsiváis, C. 2002 "De obispos y geología social" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1362, 8 de diciembre, pp. 68-70.

Monsiváis, C. 2002a "Del 'rescate del género' y el género del rescate" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1363, 15 de diciembre, pp. 58-59.

Mora, M. 2014 "Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo" en Millán, M. (ed.) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (México, DF: Red de Feminismos Descoloniales/ Editorial Pez en el Agua).

Olguín, B. 2009 *La Pinta. Chicana/o Prisoner Literature, Culture and Politics* (Austin: University of Texas Press).

Reinharz, S. 1992 *Feminist Methods in Social Research* (Nueva York: Oxford University Press).

Ríos Servin, M. 2009 "Diagnóstico penitenciario del área femenil del CERESO 'Morelos'", informe (Atlacholoaya) febrero, inédito.

Said, E. 1990 (1973) *Orientalismo* (Madrid: Libertarias/Prodhufi).

Sicilia, J. 2002 "La opresión y la máscara de la libertad" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1363, 15 de diciembre, pp. 78-89.

Sicilia, J. 2003 "Más sobre el género y la familia: Respuesta de Javier Sicilia" en *Proceso* (México, DF: Comunicación e Información SA de CV) N° 1367, 12 de enero, p. 80.

Sierra, M. T. 2012 "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos" en Hernández, R. A. y Canessa, A. (eds.) *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/Academia Británica de la Ciencia) pp. 210-234.

Suárez-Navaz, L. y Hernández, R. A. (eds.) 2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (Valencia: Cátedra, Colección Feminismos).

Terven, A. 2012 "Revitalización de la costumbre jurídica en el juzgado indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado" en Avilés, K. y Terven, A. (coords.) *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de globalización* (México, DF: COLMICH/CIESAS) pp. 120-145.

Trounstine, J. 2001 *Shakespeare Behind Bars: The Power of Drama in a Women Prison* (Nueva York: San Martín).

Velázquez Domínguez, M. G. 2004 "La Prisión como Territorio Simbólico. Un Rito de Paso Trunco en el Area Femenil del CERESO Morelos", tesis de Licenciatura en Antropología Social (México, DF: Escuela Nacional de Antropología e Historia).

Villa Hernández, R. 2012 "Las mujeres nahuas y su experiencia en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla" en Hernández, R. A. y Canessa, A. (eds.) *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (Quito: Editorial Abya-Yala/IWGIA/ Academia Británica de la Ciencia) pp. 245-254.

Waldram, J. 1997 *Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in a Canadian Prison* (Toronto: Broadview).

Wolf, D. (ed.) 1996 *Feminist Dilemmas in Fielwork* (Boulder: Westview Press).

O PRIMADO DO DIREITO E AS EXCLUSÕES ABISSAIS

RECONSTRUIR VELHOS CONCEITOS, DESAFIAR O CÂNONE

Sara Araújo

INTRODUÇÃO

A modernidade eurocêntrica é um projeto tanto epistemológico quanto jurídico. Se a ciência moderna estabelece os parâmetros da sociedade civilizada, o primado do direito assegura a sua tradução em limites a que os sujeitos são submetidos e em mapas que circunscrevem o horizonte de possibilidades. Os mapas são delineados pela linha jurídica abissal, para lá da qual fica o impossível. As Epistemologias do Sul (Santos, 2014a) devem, pois, dialogar com a sociologia do direito, ao mesmo tempo que a desafiam, identificando exclusões produzidas por conceitos eurocêntricos, criando ou recriando teorias e metodologias, ampliando ou reformulando velhas questões e acrescentando novas perguntas. Este artigo pretende ser um contributo nesse sentido.

Reconhecendo que o direito moderno é uma invenção ocidental, constitutiva do mito ocidental do progresso (Fitzpatrick, 1992), um localismo globalizado (Santos, 2008), construído a partir de um etnocentrismo jurídico, e imposto por via da colonialidade jurídica, o conceito de pluralismo jurídico deve ser apropriado pelas Epistemologias do Sul não apenas como reação ao mito do centralismo jurídico (Griffiths, 1986), mas enquanto elemento de uma ecologia de direitos e de justiças, que introduza na discussão política universos jurídicos e políticos excluídos e classificadas como inferiores, primitivos, locais,

residuais ou improdutivos. Se a justiça social global depende da justiça cognitiva global e se esse objetivo envolve um exercício de ecologia de saberes que combate o desperdício da experiência (Santos, 2007), exige, também, um exercício jurídico epistémico que permita o reconhecimento da pluralidade jurídica e dos seus significados políticos sem sobrepor diferença e desigualdade.

Assim, a questão clássica de Boaventura de Sousa Santos, sobre a possibilidade de o direito ser emancipatório (Santos, 2002), e a velha interrogação dos estudos do pluralismo jurídico, sobre o potencial de democratização da justiça informal, costumeira ou tradicional, são fundidas numa abordagem que recusa as dicotomias modernas e a romantização, quer do direito moderno, quer dos direitos dos oprimidos. Nos espelhos estranhos que as Epistemologias do Sul propõem[1], procuro incompletudes e, no desafio das aprendizagens jurídicas recíprocas situo o horizonte de chegada desta proposta. Não é um exercício simples. Como coloca Thomas Duve, na introdução de um livro recente sobre a história jurídica: como é que paramos de projetar os nossos próprios conceitos e categorias a realidades diferentes daquelas em que os mesmos emergiram? O autor recorre ao conceito de "histórias jurídicas emaranhadas", cuja virtude maior assenta na transformação da matriz de questionamento, visto não permitir o luxo de um ponto de partida (Duve, 2014: 7). É precisamente na desconstrução do direito moderno como ponto de partida que reside o grande desafio.

O artigo está dividido em três momentos. No primeiro, argumento que a expansão do primado do direito é uma expressão da colonialidade jurídica que mimetiza a colonialidade do saber, excluindo do mapa a imensa diversidade jurídica que existe no mundo. No segundo, mostro como o reconhecimento do pluralismo jurídico não envolve necessariamente a superação do modelo colonial capitalista, sendo um conceito instrumentalizável para a operacionalização de modelos reacionários, assentes em concepções dualistas que promovem a exclusão. Finalmente, defendo a ampliação do cânone jurídico pela dilatação do leque de experiências jurídicas conhecidas, um processo que impõe o reconhecimento dos direitos reivindicados no âmbito de uma legalidade cosmopolita subalterna e uma sociologia das ausências dos direitos dos oprimidos mais silenciados que se expressam em dimensões mais invisíveis, enunciando as suas reivindicações fora das lutas jurídicas formuladas nos termos modernos do direito e da política[2].

---

1 Os espelhos estranhos ou marginais são uma metáfora do projeto Alice que convida a ver o mundo a partir de perspetivas diferentes (ver <alice.ces.uc.pt>).

2 Sobre a sociologia das ausências e das emergências, ver Santos (2006).

A EXPANSÃO DO PRIMADO DO DIREITO E A COLONIALIDADE JURÍDICA

O conceito de Estado de direito há muito deixou de se circunscrever ao universo restrito dos juristas. Transformado em palavra da moda, de tão usado, acabou perdendo clareza. É destas ideias que partem Ugo Mattei e Laura Nader num livro em homenagem a Edward Said[3], no qual sustentam a necessidade de os estudos sobre colonialismo e imperialismo atribuírem mais atenção ao papel do direito, analisarem o lado negativo do Estado de direito e refletirem, a partir de trabalhos sobre o colonialismo europeu, sobre o "orientalismo jurídico", o direito e o desenvolvimento como imperialismo jurídico, bem como sobre a guerra contra o terror. Empenhados nesse objetivo, os autores desenvolvem a tese de que o primado do direito é um modelo que promove a expropriação: o acordo da Organização Internacional do Comércio, o Fundo Monetário Internacional, os condicionalismos do Banco Mundial e a natureza etnocêntrica de muitos discursos sobre direitos impõem um paradigma jurídico que legitima o extrativismo e a pilhagem. Defendem que, no contexto do colonialismo e do imperialismo, o primado do direito pode resultar em desordem e não em ordem, promovendo a continuidade da opressão, em vez da interrupção da prática colonial (Mattei e Nader, 2008)[4]. Associada às ideias de racionalidade, neutralidade, objetividade e justiça, a linguagem jurídica moderna assume, pois, um papel fundamental na legitimação do modelo dominante, colonial e capitalista, difundindo uma alegada "ordem natural" que certifica os valores e as metas da globalização capitalista neoliberal (Chimni, 2006).

Instituições internacionais, como as acima mencionadas, têm-se empenhado na exportação do direito ocidental para o mundo homogeneizado nessa categoria de "outro", um vazio imaginado, sem nada

---

3 Edward Said, autor da obra *Orientalism* (Said, 1978), que aborda as representações do Ocidente sobre o Oriente, é apontado como um dos fundadores dos Estudos Pós-coloniais.

4 O Estado de direito é considerado pelos autores ilegal, por exemplo, quando conceitos como o de *terra mullius* (terras alegadamente desocupadas que na verdade estão ocupadas) são usados para justificar a expansão; quando se recorre a promessas ilegais ou enganadoras para cooptar ou comprar legisladores; quando a lei é produzida por legisladores eleitos em processos eleitorais duvidosos. Os autores argumentam que, quando legislação sobre privatização, imposta a partir de fora, proporciona uma negociação a preços muito baixos à custa das pessoas, o Estado de direito é um veículo de pilhagem e não de legalidade. Afirmam, ainda, que a democracia, o primado do direito, o desenvolvimento, os direitos humanos internacionais e os argumentos sobre a "ausência" configuram, na paisagem atual, uma forte componente da retórica da legitimação da extração internacional corporativista (Mattei e Nader, 2008).

a ensinar e que deve aprender da superioridade ocidental (Santos, 2014a). Esta trasladação não é uma novidade do final do século XX. James Whitman, num artigo sobre o imperialismo jurídico ocidental, afirma que assistimos hoje ao mais recente episódio de uma longa história de exportação do direito, que começou antes da conquista Ibérica da América Latina, remontando à antiguidade (imposições jurídicas de cidade-estado para cidade-estado) e podendo ser encontrada também na Idade Média (a cidade ditava o modelo jurídico do campo) (Whitman, 2009). Ronald Janse (2013) reconhece que a promoção do primado do direito tem uma história longa, tendo assumido diferentes formas e vários nomes, mas argumenta que, nos anos oitentas, esse processo ganha proporções sem precedentes. Janse recorda uma frase usada em finais dos anos oitentas por Thomas Carothers, num artigo da *Foreign Affairs*: "Não se pode passar por um debate sobre política internacional, sem que alguém proponha o primado do direito como solução para os problemas do mundo". Janse defende que tal observação faz hoje ainda mais sentido, invocando-se mais argumentos e havendo mais recursos aplicados e mais instituições envolvidas na expansão jurídica ocidental, do que em qualquer momento do passado (idem).

Whitman (2009) argumenta que o trabalho Mattei e Nader não observa além da obsessão pelo lucro, desconsiderando que, desde funcionários do Banco Mundial a ativistas dos direitos humanos, sempre se encontra quem esteja convencido de uma vocação para difundir a sabedoria pelo resto do mundo. No entanto, Mattei e Nader reconhecem precisamente que o Estado de direito, consequência da parca discussão sobre o conceito, é quase sempre conotado positivamente e associado à noção de democracia (Mattei e Nader, 2008). Na verdade, são menos relevantes as intenções de cada indivíduo do que a ideologia assente numa alegada superioridade das instituições e dos modelos ocidentais, alimentada por uma estrutura moderna capitalista e colonialista. A chave está, pois, num argumento que o próprio James Whitman coloca nas suas conclusões: os reformistas que promovem a discussão do direito não se veem como herdeiros de uma tradição expansionista, mas como agentes de uma verdade universal (Whitman, 2009).

Se as relações políticas mudaram com o fim político dos impérios coloniais, as narrativas hegemónicas, sobre as quais assentou a alegada superioridade dos países do Norte, não foram decisivamente postas em causa e são constitutivas do projeto da modernidade. O colonialismo europeu deixou um legado de injustiça, assente na colonialidade do poder (Quijano, 2009) e alimentado por uma estrutura colonizadora responsável pela marginalização de sociedades, culturas e seres humanos (Mudimbe, 1988). Ainda que seja estabelecida uma

horizontalidade política formal, enquanto couber a uma das partes a definição do cânone e a linguagem em que este se expressa, os saberes, as normas e as práticas diferentes ou que se exprimem de outro modo tendem a ser inferiorizados e invisibilizados.

Como a ciência moderna, a alegada universalidade do direito assenta num etnocentrismo epistemológico, ou num eurocentrismo, que sustenta a "falácia do deslocamento" (Dussel, 2013)[5], a "falácia do determinismo" e a "falácia do desaparecimento do Sul" (Santos, 2008)[6]. O direito moderno é o duplo da ciência e, se esta é responsável por aquilo que foi designado "epistemicídio", a concepção moderna de direito legitimou o "juricídio" (Santos, 1995; Santos 2011). O direito moderno ignorou ter um lugar de enunciação e reivindicou universalidade e poder para definir o futuro global. Na análise de George Galindo (2014), os transplantes jurídicos contemporâneos são alimentados pelo desfasamento da modernidade entre experiências e expectativas, gerindo um desequilíbrio que resulta das grandes promessas não cumpridas, com recurso à ideia de progresso e a prognósticos abstratos. O peso sobrestimado atribuído aos agentes internacionais e suas imposições, marcante na historiografia jurídica, foi designado por "modelo difusionista da recepção", por assentar na cegueira sobre a complexidade dos encontros jurídicos (Duve, 2014: 8, 9).

A metáfora do pensamento abissal é uma ilustração da colonialidade do pensamento moderno e a ciência e o direito são as suas manifestações mais bem conseguidas (Santos, 2007). De acordo com esta imagem, o pensamento moderno impõe e estabelece os limites de uma linha abissal que divide o mundo entre o universo "deste lado da linha" e o universo "do outro lado da linha". O que acontece do lado de lá não conta (outros conhecimentos, outros direitos), é invisível, não existe ou pelo menos não existe numa lógica de simultaneidade, visto estar sujeito à flecha do tempo linear, que classifica como atrasado tudo o que é assimétrico em relação ao lado de cá, definido como avançado. Tornada invisível, a realidade do lado lá não compromete a universalidade do que se propõe deste lado. No campo jurídico, é ao direito do Estado ou internacional que cabe o poder de determinar o legal e o ilegal. Legal e ilegal perante a lei são as únicas formas relevantes de existência e, nesse sentido, a distinção entre ambos é uma distinção universal. Assim, fica de fora o território sem lei, fora da

5 Este conceito denuncia o erro de tomar as realidades europeias e norte-americanas como realidades globais (Dussel, 2013).

6 A falácia do determinismo nega a possibilidade de alternativas e a falácia do desaparecimento do Sul assenta na recusa em reconhecer hierarquias, bem como a ideia de que o Norte tem a aprender com o Sul (Santos, 2008).

lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos (Santos, 2007).

Ainda que Santos reflita largamente sobre os papéis do direito e da ciência na construção do mundo moderno (Santos, 2002) e desenvolva uma proposta de direitos humanos interculturais (Santos, 2013), as Epistemologias do Sul têm-se centrado sobretudo na forma como a ciência moderna alimentou a colonialidade, nomeadamente com o desenvolvimento das cinco monoculturas que alimentam a razão metonímica. Ao assumir a parte como um todo, esta é responsável pela imensidão de experiência desperdiçada. A monocultura do saber e do rigor do saber transforma a ciência moderna e da alta cultura em princípios únicos de verdade e qualidade estética. Tudo o que não reconhece, não existe ou é irrelevante. A monocultura do universal e do global emerge como consequência direta da monocultura do saber: arrogando-se universal e excluindo o mundo que não se encaixa nos seus padrões, tudo o que é local ou particular é invisibilizado pela lógica da escala global. A monocultura da produtividade capitalista vive numa relação simbiótica com a monocultura do saber. A ciência moderna assenta nos princípios que servem à produtividade capitalista. Todo o outro conhecimento é invisibilizado, porque todo o outro tipo de produção é desvalorizado. A não existência aparece sob a forma de improdutivo. A monocultura da naturalização das diferenças consiste na distribuição das populações por categorias que identificam diferença com desigualdade e permitiu, pois, legitimar a dominação e a exploração. A monocultura do tempo linear produz a não existência pela "não contemporaneidade do contemporâneo". As dicotomias em que assenta a compreensão ocidental do mundo são, pois, nutridas de uma lógica evolucionista, que sobrepõe diferença, inferioridade e anacronismo. O outro não é só selvagem, é atrasado, primitivo, arcaico. O padrão civilizacional da modernidade é a imagem do futuro para o resto do mundo, que pode estar mais perto ou mais longe de o alcançar (Santos, 2006).

Como duplo da ciência, o direito espelha-se nas cinco monoculturas da razão metonímica. A monocultura jurídica despreza os direitos locais e os universos jurídicos que regem formas de produtividade não capitalistas e classifica como irrelevantes, locais, improdutivas, inferiores e primitivas as formulações jurídicas não modernas. É a estes universos jurídicos que as transladações jurídicas pretendem sobrepor-se, seja como forma de construção do bom ambiente de negócios pelas instituições financeiras internacionais, seja pela imposição de uma carta de direitos humanos de matriz eurocêntrica. O conceito de pluralismo jurídico contraria a cartografia jurídica moderna que ficou conhecida como centralismo jurídico, mas não altera necessa-

riamente estas classificações. Como veremos nas próximas páginas, nos últimos anos, perante dificuldades, as instituições internacionais têm vindo a apropriar o conceito. Uma categoria que nasceu com um potencial emancipatório é hoje instrumentalizada para promover a ordem colonialista, capitalista e neoliberal.

O INSUCESSO DAS REFORMAS JURÍDICAS E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO PLURALISMO JURÍDICO. A PROMOÇÃO DO MODELO BIFURCADO

Os investimentos que ocorrem a partir dos anos oitentas na promoção do Estado de direito não se traduziram em concretizações proporcionais. Como afirma Ronald Janse (2013), existem diferentes razões para explicar a popularidade deste modelo, mas os resultados não são uma delas. Entre os doadores, uma das explicações recentes mais populares para explicar o insucesso das reformas é o facto de se terem centrado exclusivamente nos sistemas jurídicos estatais (Janse, 2013). Assim, depois de décadas a tentarem impor à força um modelo universal de Estado de Direito, assente numa concepção jurídica centralista nos designados países em desenvolvimento, o Banco Mundial e outras agências internacionais descobriram o "pluralismo jurídico" e decidiram acomodá-lo nos seus relatórios.

Não se tratou de uma epifania, mas da impossibilidade de ignorar o fracasso em que se traduziram as políticas impositivas universais e a desvalorização dos contextos. Como afirma Janse, ainda que o trabalho crítico dos académicos e de alguns profissionais destacados tenha desempenhado um papel na viragem para o pluralismo jurídico, a verdade é que doadores acabaram por aprender da maneira mais difícil que a reforma jurídica imposta tem limites evidentes (Janse, 2013). Uma vez que o sistema de justiça não responde a reformas e ações de capacitação impostas de cima para baixo, buscam-se agora soluções através da justiça informal para promover a estabilização do Estado de Direito. Foi nesse sentido que se concluiu que poderia ser útil conhecer o que a sociologia e a antropologia do direito andavam a produzir e, como tal, fizeram-se conferências e patrocinaram-se publicações, convidando alguns nomes bastante considerados na área para reproduzirem o que há tantos anos escrevem, agora sob o desafio de estabelecerem diálogos produtivos entre académicos com trabalho reconhecido e funcionários do desenvolvimento.

Numa publicação com o sugestivo título *Legal Pluralism and Development: Scholars and Practitioners in Dialogue* reconhece-se o falhanço das teorias e das políticas de desenvolvimento que ignoraram a ubiquidade do pluralismo jurídico ou a encararam como um constrangimento ao desenvolvimento, um defeito a superar em nome

da modernização e da construção do Estado de direito. Acreditava-se que a transformação dos sistemas normativos era um exercício puramente técnico e produziram-se esforços para codificar e transformar tudo o que cabia no domínio dos sistemas informais em sistemas mais legíveis e uniformes sob o guarda-chuva do Estado. É hoje evidente, inclusive para o Banco Mundial, que, apesar dos largos recursos despendidos ao longo de décadas, muitos dos sistemas de justiças estatais permaneceram disfuncionais, enquanto os sistemas informais continuam a operar (Sage e Woolcock, 2013). Em 2009, foi promovido um encontro em Washington, institucionalmente organizado pelo United States Institute of Peace e pela George Washington University, que envolveu pessoas ligadas ao Programa *Justice for the Poor*, sob o tema *Customary Justice and Legal Pluralism in War-Torn Societies*. O seminário resultou numa publicação com o mesmo nome, na qual são apresentados estudos de caso sobre o papel dos sistemas de justiça costumeira em sete países: Moçambique, Guatemala, Timor-Leste, Afeganistão, Libéria, Iraque e Sudão. Na introdução da publicação, pode ler-se que o referido programa do Banco Mundial retirou da sombra os estudos sobre o pluralismo jurídico e a justiça costumeira e sublinha-se a importância de articular estes temas não só no âmbito do setor da reforma da justiça, mas de iniciativas de desenvolvimento mais vastas (Isser, 2011).

Este entusiasmo pela justiça informal não é prerrogativa do Banco Mundial. As Nações Unidas, através das suas agências e organismos, como a UNICEF, o PNUD ou a UN Women têm defendido que está na hora de integrar os sistemas de justiça informal em programas de desenvolvimento amplos que incluam a promoção dos direitos humanos e o acesso à justiça para todos/as. Uma publicação intitulada *Informal Justice System* admite a centralidade dos sistemas informais de justiça, reconhecendo a sua acessibilidade e a capacidade para providenciarem soluções mais baratas, rápidas e culturalmente relevantes. Nesse sentido, assume a importância de aprofundar o conhecimento sobre os sistemas informais e a forma de interagir com os mesmos com vista a fortalecer os direitos humanos, o Estado de direito e o acesso à justiça, reconhecendo a inadequabilidade das abordagens *one-size-fits-all*. É manifesta a preocupação com as violações dos direitos humanos, embora se reconheça que o problema se coloca também ao nível da justiça formal, afirmando que os dois tipos de sistemas *podem violar direitos humanos, reforçar a discriminação e negligenciar princípios de procedimentos justos* (UN Women, PNUD, UNICEF, 2012).

Esse estudo de 2012 não surgiu de um vazio. Em 2006, uma publicação com a chancela do PNUD argumentava sobre a importância da

justiça informal e a necessidade de envolver estes sistemas de justiça em programas abrangentes de promoção do acesso à justiça. Tal como o relatório anterior, mostra preocupação com as situações de discriminação, em particular contra a mulher, mas argumenta que a solução não passa por ignorar a relevância dessas instâncias, defendendo a criação de iniciativas graduais que melhorem os padrões de justiça, enfatizando a inexistência de uma solução geral e a necessidade de pensar soluções específicas para cada problema (Wojkowska, 2006).

Roland Jansen reflete sobre o que terá levado os doadores a perseguirem, durante tanto tempo, uma reforma jurídica cega à realidade óbvia do pluralismo jurídico. Aponta sete razões para essa cegueira: a ausência de memória sobre a história que revela a importância das circunstâncias específicas; os constrangimentos organizacionais e operativos, que envolvem, entre outros fatores, avaliações pouco aprofundadas, assentes no desconhecimento dos contextos; as lentes conceptuais do centralismo jurídico forte; o desinteresse em contrariar as elites políticas locais que pretendem fortalecer o sistema judiciário; as preocupações geopolíticas sobre o poder do islão; a aversão normativa a algumas práticas promovidas pelos sistemas jurídicos não-estatais conflituantes com os direitos humanos; e o mandato insuficiente por parte das instituições que promovem o Estado de direito. Ora, de acordo com o autor, o único fator que desapareceu foi a concepção forte de centralismo jurídico, que negava a existência de outros sistemas jurídicos. Ainda que esta ideologia não tenha sido completamente abandonada, pois *o direito estatal é ainda considerado o centro do universo e não apenas mais um planeta*, é agora possível pensar na relação entre o sistema jurídico estatal e não estatal no âmbito das reformas jurídicas. No entanto, não é claro como se pode promover essa relação e não é certo que os resultados conduzam à democratização da justiça. Os modelos conhecidos são os do período colonial e assentam sobretudo na codificação do direito costumeiro ou na incorporação das instituições locais pelas instituições estatais. Além disso, mantém-se a tendência para considerar que os sistemas formais e não formais são compatíveis e semelhantes e, finalmente, o sistema jurídico estatal é, em última análise, o elemento superior que assegura a justiça e a segurança. Com base nesta argumentação, Janse conclui que o abandono do centralismo jurídico não é suficiente para promover uma viragem credível em direção ao pluralismo jurídico. No entanto, o autor termina com uma nota otimista, afirmando que um corpo recente de trabalho programático e analítico tem apresentado aspetos positivos, sendo menos dogmático, estando disposto a assumir posições políticas, usando diferentes disciplinas e reconhecendo os limites da influência externa (Janse, 2013).

Centrando-me no último ponto mencionado, o reconhecimento da incapacidade de introduzir um Estado de direito alheio ao contexto, tendo a desenvolver uma leitura menos confiante que a de Janse. Chegou o momento de reconhecer as exclusões criadas por um modelo colonial de Estado de direito e valorizar a pluralidade jurídica, ou estamos perante uma tentativa das instituições internacionais de alcançarem os objetivos que lhes escaparam no passado? Uma crítica há muito apontada à justiça informal, seja no âmbito do movimento de Resolução Alternativa de Conflitos nascido nas décadas de sessetas e setentas nos EUA, ou do pluralismo jurídico encontrado nas sociedades do Sul, prende-se com a cooptação da justiça informal pelo Estado, com vista ao controlo da população. Van Krieken (2001) usou a metáfora do "Cavalo de Troia" para ilustrar este conjunto de preocupações. Boaventura de Sousa Santos, referindo-se aos movimentos de informalização ocorridos nas sociedades ocidentais, afirmou que o Estado, ao informalizar-se, assumindo um formato que se aproxima do de governo indireto, "tenta cooptar as relações sociais continuadas", isto é, tende a articular o "poder cósmico" (poder centralizado, fisicamente localizado em instituições formais e hierarquicamente organizado) com o poder caósmico (poder inerente às relações e interações sociais sempre que estas são desiguais ou assimétricas). O modelo colonialista do governo indireto assentava precisamente no reconhecimento, na diferenciação e na instrumentalização da legitimidade das instituições locais conquistadas, assumindo a separação entre não nativos e nativos, que cuidadosamente separava pelas distintas ordens normativas a que os sujeitava (direito civil e direito costumeiro); e entre governo colonial, que se ocupava dos problemas gerais de gestão de recursos, e governo indígena, que assentava na construção de administrações nativas e dependia da ligação com os chefes tradicionais (seletivamente reconstituídos ou criados à medida das necessidades do poder colonial) (Mamdani, 1996; Meneses, 2007).

Os conceitos de pluralismo jurídico e justiça informal adquiriram uma popularidade sem precedentes, mas foram colocados ao lado de um conjunto de palavras que sempre conhecemos associadas ao pensamento linear e à ideia de progresso, como políticas de desenvolvimento, eficácia, agências doadoras, reforma do setor, capacitação, medição de impacto ou pobreza. Esta abordagem pluralista é hoje central no âmbito do programa do Banco Mundial intitulado "Justiça para os pobres", que se autodefine como programa de apoio à emergência de sistemas de justiça equitativa, focado na identificação e apoio aos resultados substantivos da justiça e não na busca de estruturas institucionais pré-determinadas, a operar em países em que o pluralismo jurídico apresenta um desafio de desenvolvimento particular.

Se o conceito de pobreza é, em si mesmo, discutível, por evocar uma lógica de desenvolvimento linear dentro do paradigma definido pelo Norte, o conceito de justiça para pobres é francamente problemático e remete-nos para a ideia de justiça dualista ou, nos termos de Mamdani, de Estado bifurcado, que distingue cidadãos de primeira classe e cidadãos de segunda classe,

> […] um mundo em que a linha divisória entre os humanos e os outros menos humanos é uma linha entre os que trabalham na terra e os que não. Este mundo é habitado por subjugados de um lado e cidadãos no outro; a sua vida é regulada pela lei costumeira de um lado e a lei moderna do outro; as suas crenças são rejeitadas como pagãs de um lado, mas mantêm o estatuto da religião no outro; os momentos estilizados nas vidas quotidianas são considerados rituais de um lado e cultura no outro; a sua atividade criativa é considerada artesanato de um lado e glorificada como arte do outro; a sua comunicação verbal é diminuída como conversa vernacular de um lado e elevada como discurso linguístico do outro; em suma, o mundo dos "selvagens" barricado, nos atos e nas palavras, do mundo dos "civilizados". (Mamdani, 1996: 61)

PODE O PLURALISMO JURÍDICO DESAFIAR AS EPISTEMOLOGIAS DO NORTE? A PROVINCIALIZAÇÃO DO DIREITO E A ECOLOGIA DE DIREITOS E DE JUSTIÇAS

Face aos cenários apresentados nos dois pontos anteriores, a questão que se impõe é: em que medida o pluralismo jurídico, enquanto conceito e realidade empírica, pode contribuir para as Epistemologias do Sul ou, dito de outro modo, como pode desafiar o pensamento abissal? Falar de Sul, neste contexto, é falar de silenciamento, invisibilidade, sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado e é falar também da resistência, em que cabe uma multiplicidade de conhecimentos excluídos do mapa, invisibilizados, desperdiçados pela modernidade (Santos, 1995). O argumento que aqui defendo é de que o pluralismo jurídico pode ser um instrumento de descolonização, no âmbito de uma sociologia jurídica das ausências e das emergências, se for reformulado enquanto ecologia jurídica ou ecologia de direitos e de justiças (Araújo, 2012).

Se o direito moderno replicou a colonialidade da ciência moderna, a ecologia de direitos e de justiças reproduz a lógica da ecologia de saberes e envolve a rejeição das cinco monoculturas, confrontando a concepção liberal do direito e da justiça com a diversidade de direitos e de justiças que existem no mundo. A proposta não ignora o legado dualista colonial que usou a pluralidade para dividir o mundo entre civilizados e incivilizados. No entanto, ao mesmo tempo que recusa as hierarquias impostas pelo colonialismo e pela colonialidade, rejeita o

universalismo abstrato do direito moderno e propõe o reconhecimento da pluralidade e a transformação das diferenças verticais em diferenças horizontais. Recusando a romantização da realidade, alarga o cânone jurídico, evocando a ideia de copresença radical, opondo-se a leituras evolucionistas assentes na monocultura do tempo linear.

Classificações como o exótico, o tradicional residual, o costumeiro inferior, a alternativa por oposição à norma moderna dá lugar a concepções jurídicas constitutivas de processos de aprendizagens jurídicas recíprocas. O direito moderno, seja na forma do Estado de direito ou na concepção de direitos humanos, não é excluído, mas deve ser "provincializado" e "desparoquializado". O primeiro conceito é adaptado para os direitos humanos a partir da crítica de Chakrabarthy ao pensamento europeu e passa por retirar aos direitos humanos a máscara de universalidade, renovando-os a partir das margens e deslocando-os do centro (Woessner, 2013). O segundo foi desenvolvido por William Twinning, no âmbito de uma crítica à teoria jurídica ocidental sobre o mundo, e argumenta a necessidade de esta ver além de si própria, reconhecendo teorias jurídicas com origem no mundo colonizado (Twinning, 2013).

Este exercício é extremamente difícil, estando sujeito aos mesmos desafios da ecologia de saberes, envolvendo o exercício de desaprendizagem das ciências sociais que constituíram o Sul como "o outro" e o Norte como o "nós" (Santos, 1995). Boaventura de Sousa Santos argumenta que o que melhor identifica o Sul é o seu silenciamento e que o epistemicídio conduzido pelo Norte foi quase sempre acompanhado por um linguagicídio. O Sul foi duplamente silenciado: porque alegadamente não tinha nada para dizer e porque não tinha linguagem para o fazer (Santos, 1995). Ora a questão da linguagem é crucial quando falamos de uma ecologia de direitos e de justiças, porque, ainda que estejamos disponíveis para reconhecer outras realidades jurídicas, tem sido difícil pensar outro meio de estabelecer pontes, sem que os termos em que se desenvolve o debate sejam definidos pelo direito moderno.

As Epistemologias do Sul tendem a privilegiar o estudo do que Santos designou por cosmopolitismo subalterno, isto é, as lutas de movimentos e organizações que resistem ao modelo de globalização hegemónico e à exclusão e reivindicam alternativas (Santos, 2002). No âmbito jurídico, é na "legalidade cosmopolita subalterna" que se centram as atenções, isto é, nas estratégias jurídicas em que assenta o cosmopolitismo subalterno ou, por outras palavras, no uso coletivo do direito para promover a globalização contra-hegemónica (Santos e Rodriguez-Garavito, 2005). No entanto, é preciso notar que, por um lado, estas estratégias exigem domínio da linguagem jurídica; e, por

outro, propõem alterar o direito moderno e ampliá-lo, mas não subvertem a hierarquia que lhe assegura o topo.

No âmbito do pluralismo jurídico, a legalidade cosmopolita é identificada nas lutas dos movimentos indígenas da América Latina contra o capitalismo global predatório com base na reivindicação dos direitos locais e dos territórios ancestrais (Rodriguez-Garavito e Arenas, 2005) e na mobilização indígena pelo reconhecimento dos sistemas políticos e jurídicos ancestrais (Santos e Jiménez, 2012). Referindo-se aos processos de profundas reformas constitucionais que ocorreram no Equador e na Bolívia, Boaventura de Sousa Santos afirma podermos encontrar aí embriões de transformação paradigmática do Estado moderno. Segundo o autor, não se trata apenas do reconhecimento da diversidade cultural ou de um expediente que permita às comunidades locais e remotas resolverem pequenos conflitos no seu interior e garantir a paz social que o Estado não consegue por falta de meios materiais e humanos, mas de conceber a justiça indígena como parte importante de um projeto político de vocação descolonizadora e anticapitalista, uma segunda independência que rompa com os vínculos eurocêntricos que condicionaram os processos de desenvolvimento nos últimos duzentos anos (Santos, 2012). Se o otimismo é fundado, não é menos verdade que, uma vez transformada a Constituição, o poder da Assembleia Constituinte tem fim e é às elites políticas modernas que fica entregue o poder. Além disso, ainda que seja intercultural, a Constituição não deixa de ser um instrumento eurocêntrico e estar sujeito às diretrizes que vêm das regulações internacionais.

Isto não significa que os processos não tenham uma importância extraordinária no âmbito das Epistemologias do Sul. O reconhecimento constitucional da pluralidade jurídica, da plurinacionalidade e da demodiversidade não tem aqui qualquer ligação com as políticas de reconhecimento da justiça informal que têm vindo a ser defendidas pelo Banco Mundial. Resultaram de lutas que nasceram da rua, dos silenciados pela colonialidade e denunciaram a linha abissal. No entanto, as Epistemologias do Sul, no âmbito de uma ecologia de direitos e de justiças, devem ser mais amplas e incluir outras vozes e direitos subalternos que se exprimem noutros termos e não se ouvem fora da sociedade civil incivil[7]. O inovador conceito de "direito achado na rua"

7 Esta categoria faz parte dos três tipos de sociedade civil ou três círculos definidos por Boaventura de Sousa Santos: a sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil. A sociedade civil íntima é a esfera da híper-inclusão; a sociedade civil estranha é o círculo intermédio, composto por cidadãos com uma inclusão moderada e onde os cidadãos podem exercer de forma mais ou menos livre os seus direitos cívicos e políticos, mas têm acesso escasso aos direitos sociais, económicos e culturais; a sociedade civil incivil é o círculo exterior, com-

(Sousa Junior, 2011) estende-se para lá do que é enunciado a partir dos movimentos sociais, incluindo o que Boaventura de Sousa Santos designou como "o direito dos oprimidos" (Santos, 2014b).

A ecologia de direitos e de justiças deve incluir as lutas jurídicas que florescem na interlegalidade dos encontros jurídicos e nas lacunas do Estado[8], as justiças comunitárias que emergem em zonas de contacto entre vários direitos e as estratégias que os cidadãos e as cidadãs usam face à diversidade de ordens jurídica que têm ao dispor numa paisagem jurídica híbrida (Araújo, 2014). O exercício que aqui proponho exige o esforço de des-pensar os quadros mentais eurocêntricos, pensar fora das dicotomias que invocam a ideia de caos/ordem e identificar realidades que temos dificuldade em classificar, exige quadros teóricos apropriados e traz-nos complexos desafios metodológicos.

Tendo em vista o alargamento do cânone do direito e da justiça, num horizonte de luta contra o desperdício da experiência jurídica a partir do conhecimento e do reconhecimento da realidade tão vasta que cabe na proposta de ecologia de justiças, realizei entre 2008 e 2010 um estudo no centro urbano da cidade de Maputo, capital de Moçambique, um país juridicamente muito plural. O projeto de investigação não definia as instâncias concretas a estudar, mas uma área geográfica onde deveria mapear o que designei por justiças comunitárias. As justiças comunitárias são uma categoria definida sobretudo pela negativa, como instâncias não judiciais de resolução de litígios, que recorrem a uma terceira parte imparcial. Se esta fluidez de fronteiras pode ser vista como limitação, é a flexibilidade do conceito que o torna um instrumento epistemológico relevante, com elasticidade para incluir instâncias esperadas e inesperadas. O objetivo era pois "escutar" o terreno mais livre de preconceitos, evitar a exclusão de estruturas relevantes apenas por não encaixarem numa definição fechada e ter a possibilidade de dar conta de uma paisagem móvel, híbrida e diversificada, nem sempre previsível. Aceitei a possibilidade de uma realidade inesperada e encontrei-a no seio de instituições do Estado que, formal ou informalmente, fazem mediação de conflitos e numa organização de direitos humanos que acolhe diferentes ordens jurídicas da sociedade.

As justiças comunitárias mais surpreendentes foram três híbridos jurídicos: as esquadras de polícia, que resolvem por consenso os designados "casos sociais", de que que se destacam os conflitos ocorridos na esfera do mercado (formal e informal); o Gabinete Modelo

---

posto pelos cidadãos excluídos do contrato social e que habitam a zona de invisibilidade (Santos, 2002).

8 Sobre o conceito de interlegalidade, ver Santos, 2002.

de Atendimento à Mulher e Criança Vítimas de Violência (GAMC), uma instância estatal, nascida no contexto de convenções e discussões internacionais para deslegitimar e combater a violência contra as mulheres na esfera doméstica; e a Associação Nós por Exemplo, uma pequena associação de defesa dos direitos das mulheres onde a interlegalidade dá lugar às combinações jurídicas mais criativas, isto é, acordos variados, exequíveis, que transcendem o direito estatal e o direito dos espaços doméstico e da comunidade, indo ao encontro das expetativas das partes.

Não cabe aqui apresentar os resultados desse trabalho, faço-o em outros lugares (Araújo, 2014, 2015). Mais importante do que as instâncias encontradas foi o contacto com as estratégias de argumentação jurídica das partes, os diferentes discursos que emergiam durante as discussões dos casos e as formas complexas que assume a interlegalidade, incompreensíveis unicamente a partir do direito estatal ou de versões fechadas do direito costumeiro. A Lei da violência doméstica contra a mulher9, compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos e resultante de um longo processo de discussão pública, que envolveu organizações da sociedade civil (íntima), é simbólica na forma como se produzem exclusões no espaço público e das suas consequências. A prática revelou-a desfasada da realidade das instituições e das preocupações da grande maioria das mulheres que procurava ajuda com mais expetativas de uma solução que garantisse a sobrevivência e a segurança familiar do que de punições. Nos Gabinetes de Atendimento à Mulher e Criança, onde a lei devia ser seguida, os processos de aconselhamento e mediação estavam entregues a dinâmicas individuais das agentes, em que o direito da comunidade se articulava com um entendimento precário dos direitos humanos e da lei mencionada, por exemplo, condenando-se a violência contra a mulher ao mesmo tempo que se produziam julgamentos morais sobre os seus comportamentos, em particular nos casos de violência sexual. Ao contrário, na Associação Nós por Exemplo, as soluções eram demoradas, as partes eram ouvidas longamente, procurando-se acordos exequíveis que transcendiam qualquer receita, construídos a partir de ordenamentos jurídicos combinados. Aqui, a flexibilidade andava de mãos dadas com a empatia, as necessidades específicas dos casos, a vontade e as propostas das partes envolvidas, o contexto de ocorrência do conflito e as garantias oferecidas pelos vários direitos em presença.

Do trabalho, foi possível retirar um conjunto de aprendizagens e desafios para a investigação, de que eu destaco a necessidade de escutar os discursos jurídicos que escapam às discussões públicas e se

9 A Lei Nº 29/2009.

produzem no dia-a-dia dos cidadãos e das cidadãs em espaços como o das organizações mencionadas. Os debates da sociedade civil, como no caso da lei da violência contra a mulher, tendem a excluir uma imensa maioria da sociedade civil incivil, silenciada. As consequências vão além do facto de a lei não servir os interesses dos cidadãos ou das cidadãs, mas tender a ser desvirtuada nas malhas de um Estado desconhecido pelo legislador e pelas organizações que o apoiaram, um Estado altamente heterogéneo10, cujas práticas são permeadas por uma pluralidade jurídica que pode assumir contornos violentos quando deixa de ter que se legitimar numa atuação avaliada positivamente (como acontece na maioria das instâncias comunitárias) e passa a usufruir da autoridade do Estado e, por vezes, de um alegado uso legítimo da violência. Proteger a mulher da violência em casa é um projeto a construir a par da luta pelos seus direitos sociais e económicos, assim como da luta pela sua autorrepresentação. A luta jurídica contra o patriarcado tem que estar de mãos dadas com a luta contra o capitalismo, mas também contra o colonialismo, que exclui as oprimidas das decisões do seu próprio destino.

CONCLUSÃO

O Estado de direito, enquanto modelo exportável, assenta nos princípios jurídicos modernos, reconhece as agências internacionais que asseguram a hegemonia do modelo capitalista neoliberal e reivindica a universalidade dos direitos humanos formulados a partir de uma perspectiva eurocêntrica, ao mesmo tempo que os evoca de forma seletiva, de acordo com os seus interesses. Esse modelo jurídico, que se apresenta como técnico e não político, respeita mais os mercados do que as pessoas, atropela ordenamentos jurídicos que regem outras culturas e outras organizações políticas e cria a sociedade civil incivil. Neste texto, defendo que o direito, enquanto duplo da ciência, é um instrumento de expansão do colonialismo e do capitalismo, sendo responsável pela invisibilização jurídica e pelo silenciamento de sujeitos. Nesse sentido, defendo a recuperação do conceito de pluralismo jurídico num horizonte de reconhecimento de outros universos jurídicos.

O conceito deve, no entanto, ser escrutinado e reconfigurado. As Epistemologias do Sul são um projeto epistémico e político. Não propõem apenas uma descrição da pluralidade, mas uma transformação das hierarquias impostas pela modernidade. O fetichismo do primado do direito moderno tem que ser ultrapassado. O pluralismo jurídico é então proposto como instrumento conceptual de uma ecologia de direitos e de justiças que pretende não só reconhecer a pluralidade,

10 Sobre o conceito de "Estado heterogéneo", ver Santos, 2002.

mas criar pontes de diálogo que permitam promover aprendizagens jurídicas recíprocas entre o Sul e o Norte, ampliando o horizonte de possibilidades políticas. Como a ecologia de saberes, o processo de ecologia de direitos e justiças requer o exercício das cinco ecologias que contrariam as cinco monoculturas, envolvendo a visibilidade, a copresença, a horizontalidade, a desglobalização do local relativamente à globalização hegemónica, e a recuperação de ordenamentos jurídicos que regulam sistemas produtivos que a ortodoxia jurídica capitalista não reconhece. Este é um exercício muito ambicioso que, no meu entender, deve incluir o cosmopolitismo subalterno e a legalidade cosmopolita, mas ir mais além, estendendo o direito achado na rua ao direito dos oprimidos, cuja voz ecoa na sociedade civil incivil, mas não se expressa na linguagem dos movimentos sociais.

Esta proposta exige ousar nas metodologias de investigação, de modo a permitirem a inclusão de narrativas e lutas que se exprimem em termos que as categorias ocidentais têm dificuldade em reconhecer. O conceito de ecologias de direitos e de justiças não se circunscreve ao terreno convencional do pluralismo jurídico. Se a justiça social requer justiça cognitiva, exige também o reconhecimento da pluralidade jurídica, com uma forte dimensão de análise política. Mais do que a velha discussão sobre o significado do direito, importa o que expressam politicamente os ordenamentos jurídicos desperdiçados pelo cânone moderno, que regem outras organizações políticas, outras democracias, outras economias e outras gramáticas jurídicas.

BIBLIOGRAFIA

Araújo, S. 2012 "Toward an ecology of justices: an Urban and Rural Study of Mozambican Plurality" in Kyed, H. et al. (org.) *The dynamics of legal pluralism in Mozambique* (Maputo: Kapicua).

Araújo, S. 2014 "Ecologia de Justiças a Sul e a Norte, Cartografias Comparadas das Justiças Comunitárias em Maputo e Lisboa", tese de doutoramento em "Direito, Justiça e Cidadania no Século XX", Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra.

Araújo, S. 2015 "Desafiando a colonialidade. A ecologia de justiças como instrumento da descolonização jurídica" in *Hendu — Revista Latino-Americana de Direitos Humanos*, V. 6, Nº 1, pp. 26-46.

Chimni, B. S. 2006 "Third world approaches to international law: a manifesto" in *International Community Law Review*, V. 8, pp. 3-27.

Dussel, E. 2013 "Agenda for a South-South Philosophical Dialogue" in *Human Architecture: Journal of Sociology of Self-Knowledge*, V. 1, pp. 3-18.

Duve, T. 2014 "Introduction" in Duve, T. (org.) *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches* (Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History) p. 129-148.

Fitzpatrick, P. 1992 *The Mythology of Modern Law* (Londres/Nova Iorque: Routledge).

Galindo, G. R. B. 2014 "Legal Transplants between Time and Space" in Duve, T. (org.) *Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches* (Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History) pp. 3-25.

Griffiths, J. 1986 "What is Legal Pluralism?" in *Journal of Legal Pluralism*, V. 24, pp. 1-55.

Isser, D. H. 2011 "Introduction. Shifting Assumptions from Abstract Ideals to Messy Realities" in Isser, D. H. (org.) *Customary Justice and the Rule of Law in War-Torn Societies* (Washington, DC: USIP Press Books).

Janse, R. 2013 "A Turn to Legal Pluralism in Rule of Law Promotion?" in *Erasmus Law Review*, V. 6, Nº 3-4, pp. 181-190.

Krieken, R. 2001 "Legal Informalism, Power and Liberal Governance" in *Social & Legal Studies*, V. 10, Nº 1, pp. 5-22.

Mamdani, M. 1996 *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Mattei, U. e Nader, L. 2008 *Plunder: When the rule of law is illegal* (Malden/Oxford/Victoria: Blackwell).

Meneses, M. P. 2007 *Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique* (Coimbra: Oficina do CES).

Mudimbe, V. Y. 1988 *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge* (Londres: Indiana University Press).

Quijano, A. 2009 "Colonialidade do poder e classificação social" in Santos, B. de Sousa e Meneses, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Almedina).

Rodriguez-Garavito, C. e Arenas, L. C. 2005 "Indigenous rights, transnational activism, and legal mobilization: the struggle of the U'wa people in Colombia" in Santos, B. de Sousa e Rodriguez-Garavito, C. (orgs.) *Law and Globalization from Below* (Nova Iorque: Cambridge University Press).

Sage, C. e Woolcock, M. 2013 "Introduction. Legal Pluralism and Development Policy. Scholars and Practitioners in Dialogue" in Tamanaha, B. et al. (org.) *Legal Pluralism and Development. Scholars and Practitioners in Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press).

Said, E. 1978 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books).

Santos, B. de Sousa 1995 *Towards a New Common Sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition* (Nova Iorque/ Londres: Routledge).

Santos, B. de Sousa 2002 *Towards a New Legal Common Sense* (Londres: Butterwords).

Santos, B. de Sousa 2006 *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa 2007 "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, V. 78, pp. 3-6.

Santos, B. de Sousa 2008 "Os Processos da Globalização" in *Eurozine*. Disponível em <http://www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-pt.html> acesso 5 de junho de 2012.

Santos, B. de Sousa 2011 *Para uma revolução democrática da justiça* (São Paulo: Cortez).

Santos, B. de Sousa 2012 "Cuando los excluidos tienen Derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidade" in Santos, B. de Sousa e Jiménez, A. G. (orgs.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg).

Santos, B. de Sousa 2012 *Para uma revolução democrática da justiça* (São Paulo: Cortez).

Santos, B. de Sousa 2013 *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos* (Coimbra: Almedina).

Santos, B. de Sousa 2014a *Epistemologies of the South* (Boulder: Paradigm).

Santos, B. de Sousa 2014b *O direito dos oprimidos* (Coimbra: Almedina).

Santos, B. de Sousa e Rodriguez-Garavito, C. (orgs.) 2005 *Law and Globalization from Below* (Nova Iorque: Cambridge University Press).

Sousa Junior, J. G. 2011 *Direito como liberdade. O Direito achado na rua* (Porto Alegre: Sérgio Fabris).

Tamanaha, B. Z. et al. (org.) 2013 *Legal Pluralism and Development. Scholars and Practitioners in Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press).

Twinning, W. 2013 "Human Rights, Southern Voices: Yash Ghai and Upendra Baxi" in Barreto, J.-M. (org.) *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing) pp. 256-310.

UN Women, PNUD e UNICEF 2012 *Informal justice systems. Charting a course for human rights-based engagement* (S/d: UN Women/ PNUD/UNICEF).

Whitman, J. Q. 2009 "Western legal imperialism: thinking about the deep historical roots" in *Theoretical Inquiries in Law*, V. 10, Nº 2, pp. 305-332.

Woessner, M. 2013 "Provincializing Human Rights? The Heideggerian Legacy from Charles Malik to Dipesh Chakrabarty" in Barreto, J.-M. (org.) *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing) pp. 65-101.

Wojkowska, E. 2006 *Doing Justice: How informal justice systems can contribute* (Oslo: United Nations Development Programme/ Oslo Governance Centre). Disponível em <http://siteresources.worldbank.org/INTLAWJUSTINST/Resources/EwaWojkowska.pdf> acesso 10 de junho de 2015.

TRADUCCIÓN INTERCULTURAL Y ECOLOGÍA DE SABERES JURÍDICOS EN LA EXPERIENCIA DE CHERÁN, MÉXICO

ELEMENTOS PARA UNA NUEVA PRÁCTICA CRÍTICA Y MILITANTE DEL DERECHO[1]

Orlando Aragón Andrade

INTRODUCCIÓN

En 2011 la comunidad purépecha de Cherán saltó a la escena nacional e internacional por la defensa comunitaria de sus bosques y de su pueblo que realizó frente a las autoridades estatales corruptas y el yugo del crimen organizado. En efecto, como muchas regiones indígenas y mestizas de México en los años previos al 2011, en Cherán imperaba la violencia y el despojo impuesto por el crimen organizado; así como la indolencia y corrupción de las autoridades estatales frente a esta realidad. No obstante, el 15 de abril del referido año esta situación tuvo un quiebre, un movimiento de resistencia que iniciaron las mujeres de Cherán y que fue derivando en cada vez más un amplio proceso de organización comunitaria.

En un primer momento, esta lucha tuvo como puntos únicos de articulación la seguridad comunitaria y la defensa del bosque, pero con las semanas fue adquiriendo contornos que posibilitaron el establecimiento de un gobierno municipal de carácter popular y posteriormente el primer gobierno municipal, legalmente reconocido, bajo el sistema de usos y costumbres en México.

---

1 El contenido de este capítulo forma parte de un artículo publicado originalmente en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*.

Desde entonces Cherán ha construido una de las experiencias de autonomía indígena en México más luminosas de las últimas décadas. Dentro de este proceso, la lucha político jurídica ha ocupado un lugar central en la estrategia que ha empleado la comunidad, al grado que gran parte del proyecto político iniciado en 2011 ha logrado estabilidad gracias a varias victorias en el campo judicial, especialmente en el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) (Aragón, 2013) y en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) (Aragón, 2015).

La grieta abierta por Cherán en el sistema jurídico del Estado mexicano ha tenido consecuencias tan significativas que otras comunidades y municipios indígenas de México han seguido sus pasos para hacer frente a problemáticas análogas a las que enfrentó esta comunidad purépecha en 2011[2].

Uno de los elementos que considero determinante para el relativo éxito de esta experiencia, es el diálogo de conocimientos entre los abogados integrantes del Colectivo Emancipaciones que hemos llevado los juicios y los representantes de la comunidad en el diseño e implementación de las estrategias político-legales. En la presente colaboración entiendo estos diálogos a partir de la categoría analítica propuesta por Boaventura de Sousa Santos como ecología de saberes. Para el profesor Santos la ecología de saberes descansa

> en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Esta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto de vista en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. (De Sousa Santos, 2009: 189)

2 Los casos de los municipios de San Luis Acatlan y de Ayutla de los libres en Guerrero, por ejemplo, utilizaron el mismo camino judicial para conseguir obtener el mismo derecho a tener un gobierno municipal regido por usos y costumbres. En 2016 en el poder legislativo del Estado de Morelos creó cuatro municipios indígenas Xoxocotla, Hueyapan, Coatetelco y Tetelcingo inspirados en el municipio de Cherán. Los efectos de la experiencia de Cherán han alcanzado incluso a la misma ciudad de México en donde sus pueblos indígenas han conseguido importantes avances en la efectivación de sus derechos de libre determinación, para escoger sus representantes ante las autoridades estatales locales mediante un sistema de usos y costumbres, como han sido los casos más recientes de Tlahuac y Xochimilco.

La tarea que me propongo realizar en este trabajo consiste en destacar la centralidad de esta práctica en todo el proceso de lucha de la comunidad, para desde esta experiencia concreta delinear la construcción de una práctica jurídica de derecho que vaya más allá, por un lado, de las coordenadas y lógicas hegemónicas que gobiernan al derecho estatal, y por otro que establezca una conexión coherente entre una perspectiva crítica y una práctica militante del derecho.

Para desarrollar y explicar mi argumento recurro al enfoque antropológico (Krotz, 1991), que me ha permitido un acercamiento microscópico para analizar el uso del derecho estatal por parte de un movimiento social a través del lente de aumento del trabajo de campo y al mismo tiempo pensar su interdependencia con los contextos y fenómenos mayores de los cuales forma parte.

Guio mi reflexión en el siguiente itinerario analítico. En primer lugar, presento sucintamente la discusión académica sobre el uso contrahegemónico del derecho estatal en donde la experiencia de Cherán puede encuadrarse. En ese mismo apartado señalo algunas de las limitaciones más significativas que algunos abordajes académicos tienen para pensar una práctica militante del derecho. En un segundo momento desarrollo el principal argumento del cual parto para bosquejar una nueva práctica jurídica militante que además conecte coherentemente la mirada crítica del derecho. En tercer lugar, presento y explico las nociones de traducción intercultural y ecología de saberes como dos instrumentos fundamentales para construir la nueva práctica jurídica militante que desde la experiencia de Cherán se puede extraer. En un cuarto y en un quinto apartado me dedico a dar cuenta de esta práctica militante de derecho a partir de los dos campos de producción legal, diferentes y desiguales, en donde la hemos puesto en marcha, el campo judicial y el legislativo. Finalmente cierro esta contribución con una serie de reflexiones finales.

¿USO CONTRAHEGEMÓNICO DEL DERECHO SIN SUBVERSIÓN EN LA PRÁCTICA DEL DERECHO?

Existe en la tradición crítica del derecho, tanto del norte como del sur global, una vieja y larga discusión sobre la potencialidad emancipadora del derecho estatal[3], en la que a muy grandes rasgos se puede distinguir entre quienes, basados principalmente en teorías sobre la ideología, consideran que en última instancia el uso del derecho estatal por parte de sectores progresistas solo refuncionaliza y perpetua el

3 Incluyo dentro de esta categoría de derecho estatal a los derechos humanos, porque en la experiencia de Cherán estos se han efectivizado dentro de la jurisdicción del derecho del Estado mexicano.

sistema dominante, y quienes consideran que a pesar de las ambigüedades y contradicciones que acarrea la movilización del derecho estatal por parte de los movimientos sociales, aporta algunos elementos y condiciones favorables para esas luchas políticas que justifica su uso.

Sin lugar a dudas este es un debate inacabado. Desde mi perspectiva particular, y en el contexto en que se ha construido la experiencia de Cherán, considero que es inobjetable que el uso del derecho estatal, sea movilizado como sea, implica una actualización y un reforzamiento de un instrumento del sistema hegemónico. No obstante, este riesgo en las condiciones de necesidad en las que se produjo la lucha de Cherán en 2011 era el menor peligro a considerar. La necesidad de esa comunidad llevó a que echara mano de todo lo que tenía para defenderse. Fue de esta manera que el movimiento político de Cherán desarrolló un filo jurídico dentro de sus estrategias de lucha.

Ubicados ya en este cuadrante de la discusión, se tiene que advertir que lo que la experiencia de Cherán puede aportar a esta gran discusión sobre el uso del derecho estatal puede ser provechosa para aquellos análisis que consideran que la movilización de la legalidad estatal puede aportar saldos positivos para los sectores progresistas en sus luchas y para la transformación social.

En consecuencia habría que trasladarse a las coordenadas de lo que la literatura de la sociología jurídica estadounidense ha denominado la abogacía de causa (Sarat y Sheingold 2001, 2006) y en lo que en Latinoamérica se ha denominado el uso alternativo del derecho[4] (Jacques, 1988; Palacio, 1989; Correas, 1993; De la Torre, 1990, 2005, 2006). Bajo estas dos tradiciones de los estudios socio-jurídicos se han pensado, principalmente, aquellas intervenciones del derecho estatal en favor de movimientos sociales y grupos subalternos.

A pesar de las luces que estos enfoques han aportado en la utilidad que el uso del derecho estatal puede dejar para las luchas sociales y las fuerzas progresistas, estos planteamientos se han quedado cortos, a mi manera de ver, a la hora de pensar una práctica legal que potencie el uso contrahegemónico del derecho estatal y que concilie un proyecto crítico con uno militante.

Centrándome en la discusión latinoamericana, dadas las enormes diferencias que se presentan en las condiciones del ejercicio del derecho estatal entre Estados Unidos y América Latina, se puede advertir un gran y plural esfuerzo en la tradición del uso alternativo del dere-

4 Conviene recordar que la corriente latinoamericana de uso alternativo del derecho tuvo como influencia el movimiento del mismo nombre surgido en las magistraturas italianas y españolas en la segunda mitad del siglo XX (Correas, 1993; Wolkmer, 2003 y Vértiz, 2013).

cho por mostrar las posibilidades de usar el derecho estatal en favor de los pobres y los oprimidos. Sin embargo, esta operación se hace desde el propio conocimiento profesional del derecho estatal que detentan los abogados. En consecuencia, lo que permanece intacto dentro de estas propuestas es el lugar principal del abogado en el campo del uso contrahegemónico del derecho estatal.

Algunos trabajos de esta corriente han puesto énfasis en el tipo de prácticas que los abogados populares, comprometidos, etcétera realizan y que consideran diferentes a las de los abogados de los poderosos (De la Torre, 2006; Vértiz, 2013). En esta cuestión por supuesto que pueden encontrarse algunas prácticas y formas de proceder efectivamente diferenciadas, pero definitivamente todas estas prácticas (politización del derecho estatal, trabajo con colectivos, defensa de sectores populares, etcétera) descansan fundamentalmente en el conocimiento profesional y técnico del derecho estatal.

En muchas ocasiones se piensa que los abogados populares, de derechos humanos, activistas, comprometidos, etcétera, son los únicos que movilizan una serie de tecnologías y recursos meta legales en las luchas que sostienen a favor de los oprimidos, suponiendo que los abogados de los poderosos son "codigueros", positivistas o formalistas. La realidad dista mucho de este estereotipo. La mayoría de los abogados de los poderosos recurren a los mismos mecanismos meta legales que los abogados populares, comprometidos, etcétera incluso con mayor fuerza por la posición privilegiada en la que se encuentran. Son capaces de trabajar con conocimiento interdisciplinario en su actividad profesional e innovar en argumentación judicial. El trabajo de *lobby* con los jueces es quizás el ejemplo más claro de que la movilización de recursos meta legales no es en absoluto en sí misma progresista. Lo mismo podría decir sobre el uso de concepciones plurales de derecho y en el empleo estratégico de las escalas de legalidad.

Estas prácticas tienen todas un punto en común: están basadas en el conocimiento profesional del derecho, por lo que la diferencia sustantiva en estas variedades de prácticas jurídicas más bien se encuentra en la orientación política de los grupos o colectividades con quien se trabaja (Bárcena y Aragón, 2017) y no en las prácticas mismas.

Este punto me permite advertir que, aunque sean completamente meritorias, y más en un contexto como en el que vivimos en México, las inversiones del derecho estatal en favor de los oprimidos, no podemos simplemente no hacernos cargo de la reproducción tal cual de una práctica jurídica que en última instancia sabemos es excluyente de los oprimidos y un instrumento que perpetua privilegios.

CONTRA EL ABOGADO REY. POR UNA PRÁCTICA DEMOCRÁTICA Y POSCOLONIAL DEL DERECHO ESTATAL

Varios autores del movimiento del uso alternativo del derecho han advertido sobre la insuficiencia de usar el derecho estatal en favor de los oprimidos y en contra de los poderosos. De hecho, estos juristas han propuesto como parte del mismo uso alternativo del derecho llevarlo a otras formas de legalidad no estatales reproducidas por los indígenas, por los pobres y los excluidos (Correas, 1993; De la Torre, 2006; Wolkmer, 2007). Inclusive para varios de ellos, la esperanza principal para construir un derecho emancipador se sostiene fundamentalmente en esta dimensión de pluralismo jurídico.

No obstante, en sus análisis el derecho estatal y las justicias indígenas, populares e insurgentes aparecen si no como dos caminos separados, sí como dos estrategias en el uso alternativo del derecho claramente distinguibles. Mientras que en una se tiene que lidiar exclusivamente con las reglas, las lógicas y las normas del derecho de los poderosos; la otra estrategia aparece como un espacio más privilegiado para la contrahegemonía, en donde incluso sí es pensable la convivencia de lo mejor del derecho estatal con los derechos insurgentes, de los pobres, etcétera.

Sin dejar de coincidir con los autores del uso alternativo del derecho en el potencial emancipador desigual de las dos estrategias planteadas, me parece que hay mucho más que decir sobre la primera, su relación con otras legalidades no estatales y la posibilidad de concebir una práctica jurídica militante de mayor intensidad en el uso contrahegemónico del derecho estatal.

Nuestra experiencia de trabajo con Cherán es elocuente al respecto. Por la situación que vivía la comunidad, por su forma de organización asamblearia, por los mecanismos deliberativos de toma de decisión que han imperado desde 2011 y por la naturaleza de los juicios se nos presentó desde el principio de nuestra colaboración una realidad mucho más interlegal (De Sousa Santos, 1987) en el uso contrahegemónico del derecho estatal.

Estas condiciones imperantes en la comunidad nos llevaron por una ruta que desde el inicio intentó ir más allá de una práctica y de un conocimiento profesional y excluyente en favor de sectores oprimidos y subalternos. Por tal motivo, nuestra práctica tendió a intentar ir más allá de la inversión del derecho estatal mediante el desplazamiento de la figura del abogado y del conocimiento técnico del derecho.

A pesar de que este esfuerzo se ha materializado en una práctica, es producto al mismo tiempo de una reflexión epistemológica y un posicionamiento político. En este sentido lo primero que se tiene que hacer es justificar por qué es relevante buscar el desplazamiento del

papel del abogado que defiende a los sectores progresistas en el marco de una práctica tradicional del derecho.

No es en absoluto extraño que en los procesos sociales que por alguna razón se judicializan el lugar protagónico de la lucha social termine desdibujándose y se remplace por los actores que dominan el campo jurídico. De hecho, en casos extremos esta situación puede llevar a una mutación en donde una lucha política termina convirtiéndose en un litigio que desmoviliza su fuerza transformadora. Cuando cualquiera de estas cosas ocurre, el abogado se erige como el único sujeto capaz, mediante su conocimiento técnico principalmente, de sortear los desafíos que se presentan en la disputa jurídica que, como sabemos, comúnmente se mezcla con la lucha política. El peligro más grande en estas situaciones es que decisiones jurídicas, no tomadas con los actores protagonistas de las luchas, terminen condicionando el mismo movimiento social. Cuando estas situaciones ocurren asistimos a la asunción del "abogado rey".

En "El filósofo y sus pobres", Jacques Rancière (2013) desarrolla un demoledor argumento contra las filosofías, elitistas y "progresistas", que colocan tanto al filósofo, como al sociólogo, como los únicos sujetos emancipadores, los únicos capaces de conocer y burlar los resortes del poder, y cuyo papel, por extensión, sería el de guiar a los oprimidos incapaces de ver y actuar por sí mismos en su lucha contra la opresión.

La figura del "abogado rey" está basada en el mismo principio y tendría las mismas consecuencias políticas en la lucha de los subalternos. En estos casos el abogado desplaza de su lugar central a los actores que sostienen la lucha política y los coloca en un lugar de inferioridad. Esta condición puede materializarse en la tentación de suplantar a los actores sociales en la dirección de la lucha, por razones de carácter técnico, o en negarse a tomar en consideración la voz de los actores en la estrategia judicial.

Para combatir la condición del "abogado rey" nuestra experiencia nos enseñó un movimiento inverso: potenciar la política en el espacio mismo de la práctica del derecho. En consecuencia, para formar una práctica que sustente un uso más contrahegemónico del derecho estatal es necesario subvertir la lógica del "abogado rey". La manera que desde la experiencia de Cherán y del Colectivo Emancipaciones hemos construido es justamente oponernos en nuestra práctica cotidiana a los dos pilares que sustenta esta idea. Por un lado, a tener especial cuidado en no desplazar la centralidad de los actores que sostienen la lucha y el proceso de Cherán, y por otro lado en incorporar su conocimiento en el diseño y aplicación de la estrategia legal.

Ahora bien, la práctica de derecho aquí esbozada parte de dos consideraciones entrelazadas, pero diferentes. Por un lado, una no-

ción de poder, y por otro una forma concreta de poder que tiene una clara dimensión epistemológica. En relación a la primera partimos de una noción de poder, retomada de Boaventura de Sousa Santos (2002), que sostiene que las estructuras de poder son sedimentaciones formadas por prácticas repetidas cotidianamente y que la mejor forma de combatir estas estructuras es con otras prácticas que en el mayor número de dimensiones posibles las subviertan. Este planteamiento nos abre la puerta para politizar la práctica jurídica empleada en el uso contrahegemónico del derecho estatal.

Esta politización, sin embargo, implica un movimiento diferente al de poner al servicio de los oprimidos o los sectores progresistas el conocimiento (y las prácticas que conllevan) técnico del derecho estatal. Politizar implica, para este caso, ampliar el régimen de lo visible (Rancière, 2009) de la práctica de derecho que sostiene al "abogado rey". Esto quiere decir que en la práctica de derecho y en las estrategias legales de uso contrahegemónico del derecho estatal se deben de incorporar otros conocimientos y prácticas jurídicas más allá de las hegemónicas en el derecho estatal.

En nuestro caso particular esta incorporación representa el desafío de dialogar y sumar conocimientos, concepciones y prácticas que en no pocas ocasiones guardan una distancia grande a las que dominan en el campo jurídico estatal, como las que se reproducen y practican en las comunidades indígenas. De tal forma, que en la construcción de una práctica que vaya más allá de la inversión del uso del derecho estatal en favor de los oprimidos es necesario tener en cuenta la dimensión colonial inserta en la práctica del derecho, incluso en aquellas que se pretenden progresistas.

En consecuencia, nuestra práctica de derecho intenta ser posabisal en el sentido de superar la lógica advertida por Boaventura de Sousa Santos como constituyente del pensamiento moderno, es decir, como aquel:

> sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de "este lado de la línea" y el universo del "otro lado de la línea". La división es tal que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir de ninguna forma relevante o comprensible de ser. (De Sousa Santos, 2009: 160)

El desplazamiento que orienta nuestra práctica, sin embargo, se da en la tensión de la efectividad de un campo regido por reglas definidas por el derecho estatal en tanto instrumento hegemónico. Esta deli-

mitación supone claros límites a la práctica que hemos construido, a pesar de esto me parece que abre dos posibilidades que de otra forma difícilmente serían realizables. Por un lado, aumenta la potencialidad transformadora de determinada intervención contrahegemónica del derecho estatal, y por otro lado construye en lo cotidiano otra práctica jurídica que tiene más posibilidades de desbordar la que sostiene la lógica del "abogado rey" y por extensión disminuir el peligro de reproducción del derecho estatal en tanto instrumento dominante.

TRADUCCIÓN INTERCULTURAL Y ECOLOGÍA DE SABERES JURÍDICOS EN LA EXPERIENCIA DE USO CONTRAHEGEMÓNICO DEL DERECHO EN CHERÁN

Conseguir esta subversión en la práctica del derecho desde nuestra experiencia no fue fácil. La primera dificultad fue darse cuenta de la propia práctica que, más intuitiva que deliberadamente, construimos con la comunidad de Cherán. Desde el primer momento que se decidió que el movimiento iniciado en abril de 2011 tendría un pie en el campo judicial, nuestro trabajo como abogados estuvo sujeto a la vigilancia y al diálogo con los representantes de la comunidad.

Desde el inicio y a lo largo de estos casi siete años hemos sostenido reuniones, largas o larguísimas, con sus representantes para hablar de la estrategia jurídica y de su nivel de incidencia en la lucha política. Desde la primera hasta la última acción legal, su diseño, lógica, estrategia judicial y ejecución de la sentencia ha sido determinante la intervención de los representantes de la comunidad y su conocimiento sobre su justicia y sus formas de organización comunitaria para sacar adelante los múltiples desafíos que se han ido encarando.

Justamente por este liderazgo y por el propio rumbo autónomo que tomó la lucha en Cherán, durante algún tiempo una preocupación fuerte de nosotros como abogados era cómo podíamos "capacitar" o "enseñar" derecho a los representantes de Cherán para fueran ellos mismos los que llevaran sus procedimientos legales. Esta preocupación respondía sobre todo a la conciencia de los abogados de generar condiciones de mayor autonomía para el movimiento.

Esta inquietud cambió hasta que en una de tantas reuniones con alguna de las comisiones de Cherán, yo expresé nuevamente esta preocupación y uno de los comuneros elocuentemente me hizo ver mi error. Me dijo "nosotros no necesitamos cursos sobre derecho, lo que necesitamos es seguir así hablando, explicándonos, pensando cómo le vamos a hacer y cómo nos podemos ayudar". En ese momento caí en cuenta que en las decenas de reuniones de trabajo que habíamos sostenido con ellos habíamos desarrollando una metodología propia que se basaba en una lógica sencilla: se reflexionaba si el uso del derecho

ayudaba hacer frente a un desafío o problema, si era así pasábamos a pensar cuáles eran los riesgos y potencialidades políticas de esa movilización del derecho, cómo construiríamos la estrategia político-legal sobre la que descansaría una eventual intervención, cuáles serían los principales argumentos técnico-jurídicos que se utilizarían, cuáles serían los elementos de la justicia indígena que podrían ser de utilidad para el litigio, qué se debería de decir y que no al tribunal, etcétera.

Lo que se produce de manera concreta en estos espacios es una conversación donde abogados, autoridades y representantes de la comunidad expresamos y compartimos distintas formas de entender y conocer la política y el derecho, con el objetivo de usarlos en una lucha concreta contra el Estado mexicano excluyente. Cabe enfatizar que este diálogo se sostiene principalmente, pero no exclusivamente, con las autoridades y representantes de la comunidad que son nombradas en asambleas, donde si bien participan hombres y mujeres por igual así como personas con distintas posiciones respecto del movimiento, ello no significa que este mecanismo de representación no tenga limitaciones[5].

Por su parte, no está por demás advertir también que la traducción intercultural y la ecología de saberes jurídicos que guían la práctica de derecho que hemos construido desde nuestra experiencia no son procedimientos y operaciones mecánicas, ni homogéneas. Como ya lo advertí descansan al igual que cualquier uso contrahegemónico del derecho estatal en un terreno ambiguo. En nuestro caso la tensión entre la inclusión de la voz y el conocimiento de la comunidad en relación a la eficacia que nuestras intervenciones pueden tener en el campo judicial o legislativo siempre es delicada e inestable. De hecho, las reuniones que solemos tener con los representantes de la comunidad suelen no ser fáciles, ni llegar a acuerdos rápidos e inmediatos.

Esta tensión además se sostiene no solo en campos jurídicos distintos que presentan desafíos diferentes, sino en momentos cambiantes de cada uno de los procesos que se enfrentan en cada uno de esos campos. De tal manera, que como se podrá ver el espacio para la mayor o menor inclusión de la voz y los conocimientos de la comunidad ha variado dependiendo de momentos y procesos determinados.

---

5 Si bien esta situación evidencia las limitaciones de la práctica militante que intentamos construir, también es cierto que sería materialmente imposible que las estrategias jurídico-políticas se discutieran con todos los grupos de la comunidad y que incluyeran todas las perspectivas y posiciones. No obstante, también en varias ocasiones hemos presentado, explicado y discutido estas estrategias en asambleas tanto de barrio como generales donde pueden participar todas las personas de la comunidad.

ECOLOGÍA DE SABERES JURÍDICOS EN EL CAMPO JUDICIAL DESDE LA EXPERIENCIA DE CHERÁN

Además de los dos juicios más conocidos que ha ganado la comunidad de Cherán en la Sala Superior del TEPJF y en el Pleno de la SCJN, hemos trabajado otra serie de procesos legales que, aunque no son tan conocidos fueron fundamentales para la continuidad del proyecto político.

En 2014, después de que la comunidad de Cherán venció en la SCJN al Congreso del Estado de Michoacán y al gobernador de la misma entidad, todo parecía encarrilarse a una transición tranquila para que en 2015 se integrara un nuevo Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC) y así dar continuidad al proyecto político surgido en 2011. Sin embargo, este escenario que parecía muy tranquilo pronto fue enrarecido por un intento de los partidos políticos para volver a Cherán y acabar con el gobierno municipal basado en "usos y costumbres".

En efecto, hacia finales de 2014 algunos de los antiguos líderes municipales de los partidos políticos de Cherán iniciaron una ofensiva legal para intentar conseguir volver al sistema de partidos políticos. Esta ofensiva fue apoyada y promovida por las direcciones estatales de algunos partidos e incluso del gobierno de Michoacán y se extendió por casi un año entero.

A diferencia de lo ocurrido en 2011, los partidos políticos tomaron la iniciativa en contra del CMGC y contra el proyecto de gobierno municipal por "usos y costumbres". Mediante una serie de demandas de Juicios para la Protección de los Derechos Político Electorales del Ciudadano, mismo procedimiento legal que la comunidad de Cherán había usado para realizar su cambio de forma de gobierno municipal a "usos y costumbres", solicitaron que se realizara una nueva consulta en la comunidad para volver al sistema de partidos políticos. Estos juicios fueron acompañados por una serie de compra de apoyos al interior de la comunidad, basada en la repartición de despensas y en el reparto de una serie de bienes de primera necesidad.

Ante esta situación tuvimos que intervenir en una serie de litigios en el TEPJF mediante la figura de tercero con interés para evitar que se realizara tal consulta y que los partidos políticos pudieran tener alguna posibilidad de volver a Cherán. Esta forma de intervención se debió a que en un primer momento se le pidió al CMGC que realizara dicha consulta, petición que fue respondida de forma negativa y se hizo de su conocimiento al Instituto Electoral de Michoacán (IEM), la autoridad responsable de esa tarea, para que respondiera a los solicitantes. El IEM, por su parte, también negó la solicitud de los partidos políticos y estos respondieron judicializando el caso. Por la lógica

del trámite legal, la autoridad responsable que se debía demandar era justamente al IEM, por lo que el CMGC solo podía intervenir en estos procesos mediante la figura de tercero con interés.

Desde el inicio de esta lucha fue determinante el trabajo y el conocimiento de los representantes de la comunidad de Cherán que fueron nombrados mediante asambleas de barrio para cuidar la renovación del CMGC en 2015. La primera intervención se hizo cuando se proporcionó, en una primera instancia, al IEM las razones del por qué se debía rechazar la petición de los partidos políticos. El CMGC, la Comisión de Enlace y los abogados después de un análisis decidimos entregar distintas actas de asamblea, máxima autoridad en Cherán, en donde se desprendía la voluntad de la comunidad de seguir en el proyecto político abierto en 2011.

Posteriormente, ya en el curso del proceso judicial, se tuvo que actuar de manera adicional o complementaria ante una posible interpretación negativa por parte del TEPJF contra la comunidad. En efecto, después de una serie de interpretaciones extrañamente favorables del TEPJF[6] para los demandantes, fue necesario actuar en nuestro carácter de tercero con interés para, en la medida de lo posible, evitar que se les diera la razón y se ordenara la consulta. Nuevamente en un trabajo conjunto con los representantes de la comunidad se decidió realizar una consulta, antes de que fuera ordena por el tribunal, pero esta consulta sería a una figura de organización surgida en Cherán de 2011 que es la asamblea de coordinadores de fogata.

Desde 2011 Cherán se ha organizado por fogatas como célula básica. Una fogata conjunta varias familias que territorialmente son vecinas. Cada una de las fogatas nombra un representante que acude a una serie de reuniones en donde se decide y socializa información de interés para la comunidad. A estas reuniones se les conoce como asambleas de coordinadores de fogatas que se dan de forma independiente de las asambleas de barrio en donde puede acudir cualquier comunero o comunera.

Mediante el uso de estas figuras que ya son consideradas como tradicionales en Cherán pudimos presentar al TEPJF un argumento sólido para que no ordenara una nueva consulta. De hecho, después de esta acción el TEPJF no solo no resolvió que se hiciera una consulta en ese momento, sino que no sería posible hacerla sino hasta 2018.

---

6 Quizás la más significativa fue que el juicio promovido por los integrantes de los partidos políticos fue entablado en su calidad de ciudadanos que reivindicaban como una forma explícita de rechazo al carácter de comuneros e indígenas. Aun así, con este posicionamiento y autoadcripción negativa, el TEPJF decidió cobijarlos con los beneficios judiciales que solo son aplicables para aquellas personas que se reconocen como integrantes de comunidades y pueblos indígenas.

Lo que se desprende es justamente una expresión de ecología de saberes políticos y jurídicos sintetizados en la estrategia y los argumentos legales esgrimidos en los juicios. Los abogados aportamos el conocimiento técnico para seguir el trámite legal y para calcular la racionalidad y los elementos que el TEPJF ponderaría mejor, pero los representantes de la comunidad aportaron el conocimiento de su organización política para hacer frente a la pretensión de los partidos políticos.

Cabe aclarar que este momento se dio en un contexto muy singular. El conocimiento indígena sobre su justicia y su forma de organización social fueron tan relevantes, porque el punto de discusión giró principalmente en el respeto de los "usos y costumbres" de la comunidad, en si efectivamente había algún indicio de que la comunidad mediante sus formas de organización tradicionales manifestaba su consentimiento de seguir en el mismo régimen político por el que habían optado en 2011. Sin lugar a dudas, esta articulación de elementos en otros escenarios sería impensable o mucho menos favorable para esta ecología de saberes de alta tensión.

ECOLOGÍA DE SABERES JURÍDICOS EN EL CAMPO LEGISLATIVO DESDE LA EXPERIENCIA DE CHERÁN

La orientación política que ha guiado todo el uso contrahegemónico del derecho en el proceso de Cherán nos ayudó a entender que las intervenciones y las victorias en los tribunales no bastaban, sino que teníamos que trabajar en otros campos de producción jurídica con el objetivo de fortalecer nuestras posiciones frente a los partidos políticos y en general contra los gobiernos hostiles al proyecto político de la comunidad (Aragón, 2013).

En este sentido, la modificación de las leyes excluyentes y racistas ha sido otro de los espacios de intervención privilegiados en el proceso de Cherán. Hemos buscado, entonces, generar reformas y marcos legales que sean favorables al proyecto de Cherán. Este trabajo se ha realizado sobre todo aprovechando las victorias judiciales y las coyunturas políticas que se han ido presentando. La promulgación de la Ley de Mecanismos de Participación Ciudadana (LMPC) es el ejemplo más destacados de este trabajo en el ámbito legislativo.

La LMPC fue una legislación que el Congreso del Estado de Michoacán aprobó justo en el momento de transición entre el primer y segundo CMGC, es decir, entre agosto y septiembre de 2015. Este cuerpo normativo fue la última consecuencia de una reforma electoral iniciada casi un año antes en el Congreso.

Esta intervención se realizó aprovechando una coyuntura favorable en los tiempos legislativos y haciendo un uso político de una de las

victorias judiciales más importantes de Cherán. En efecto, los diputados en los últimos días de su gestión decidieron sacar varias leyes, entre ellas, la ya referida. Dentro de esta se incorporó un apartado de sobre la "Consulta ciudadana a las comunidades indígenas" que intentó responder a la resolución que apenas un año atrás había emitido la SCJN en relación a la violación del derecho a la consulta previa, libre e informada de la comunidad de Cherán por parte del propio Congreso del Estado.

El contrasentido de la inclusión de este capítulo sobre el derecho a la consulta fue tal que, aunque pretendía normar y garantizar este derecho colectivo a las comunidades indígenas de Michoacán, lo hicieron de manera deficiente, limitada y sin consultarlas. Esto ocasionó una reacción de Cherán que inmediatamente amagó con demandar al Congreso por violar nuevamente, a pesar de lo determinado ya por la SCJN, este derecho a las comunidades indígenas.

Ante esta situación y la imposibilidad de realizar una consulta antes de que esa legislatura terminara su periodo de trabajo, se llegó a un acuerdo informal con el legislador promotor de la LMPC de que la comunidad, mediante sus representantes, haría las correcciones al articulado sobre este capítulo y que el Congreso del Estado las aprobaría sin modificaciones. Fue así que, en un trabajo conjunto entre la Comisión de Enlace, el Consejo de Barrios, el CMGC y los abogados reescribimos los artículos que componían este capítulo. En unos pocos días entregamos nuestra versión a los asesores del diputado que construyó y operó la LMPC y al poco tiempo se publicó dicha legislación con las correcciones que nosotros habíamos hecho.

Esta intervención supuso un trabajo de traducción intercultural en donde los abogados explicamos a los representantes de Cherán el derecho a la consulta previa, libre e informada, sus alcances en el derecho internacional de los derechos humanos y su regulación en México. No obstante, la redacción de los artículos no solo se basó en el conocimiento técnico del derecho, que en todo el momento estuvo sujeto a la aprobación de los representantes, sino en la experiencia de la consulta realizada en 2011 en Cherán, en el proceso de renovación del CMGC y en el propio leguaje político empleado en Cherán desde 2011.

Dentro de los resultados más importantes de esta intervención fue que las consultas a las comunidades indígenas de Michoacán se harían de principio a fin en corresponsabilidad con las comunidades, que se realizarían atendiendo a sus "usos y costumbres" y que los efectos de la consulta serían vinculantes. Estos puntos relevantes en términos legales fueron acompañados de otras significativas victorias para la comunidad en términos de leguaje político. El ejemplo más claro fue lograr incorporar el término de "autoridad autónoma",

para referirse a la autoridad encargada de realizar este proceso, en lugar del IEM. Este cambio, que hace referencia clara a un léxico prozapatista, no solo se realizó al capítulo correspondiente al derecho a la consulta previa, libre e informada, sino en toda la legislación.

CONSIDERACIONES FINALES

En el proceso de uso contrahegemónico del derecho estatal que he analizado en este trabajo he intentado fundamentar la lógica de una nueva práctica militante del derecho que desplaza la contrahegemonía al interior de su propia construcción, como recurso para conjurar la reproducción del derecho estatal en tanto instrumento hegemónico, y como medio para ensanchar la potencialidad emancipadora del derecho estatal.

Como puede advertirse esta contribución aporta, también, elementos de análisis que enriquecen y complejizan los trabajos de la tradición latinoamericana del uso alternativo del derecho en torno al uso contrahegemónico del derecho estatal. Muestra una dinámica mucho más interlegal, de lo que se había planteado en esta corriente de pensamiento latinoamericano, que posibilita a través de la traducción intercultural y la ecología de saberes jurídicos una nueva práctica militante del derecho.

En la misma dirección este trabajo da luces para rediscutir el activismo del derecho estatal y de los derechos humanos e intentar una conexión coherente entre una perspectiva crítica del derecho, capaz de ocuparse del problema de la reproducción del derecho estatal, con una práctica militante del derecho que busca ser posabisal y no fetichista.

Con todo, el proceso de lucha jurídica y política de Cherán revela una triple limitación de esta práctica militante del derecho. Esta será siempre paradójica, limitada y contingente. Paradójica porque se inscribe en la contradicción fundacional, que se asume conscientemente como irresoluble, de pretender usar un instrumento creado y regido por los poderosos en su contra. Limitada en dos sentidos: en primer lugar, porque se inscribe en una tensión siempre indefinida que pretende incluir, mediante diferentes tipos de intervenciones, otros conocimientos y voces fuera del régimen de lo visible (Rancière, 2009) en el discurso del derecho estatal y al mismo tiempo ser efectivo en ese campo que es gobernado por reglas excluyentes y una lógica técnica y formalista. En segundo lugar, porque el diálogo tiene sesgo, es decir, se construye con un sector de la comunidad, que sin embargo no es cualquier grupo. Se tratan de autoridades y representantes de la comunidad nombrados en asambleas que los convierten en los interlocutores legítimos para llevar la voz de la comunidad frente al Estado.

Contingente porque el lugar, el énfasis y el tiempo de la ecología de saberes jurídicos que la alimenta dependerá de la fuente de producción jurídica del derecho estatal que se esté interviniendo.

De hecho, el estudio de esta experiencia en su conjunto muestra claramente las frágiles bases que incluso uno de los más luminosos procesos de uso contrahegemónico del derecho estatal en México ha podido construir en el contexto imperante en México de Estado heterogéneo y esquizofrenia legal.

A pesar de este escéptico balance inicial, el análisis de la experiencia de uso contrahegemónico del derecho estatal de Cherán y de la práctica jurídica militante construida a su alrededor, también evidencia las condiciones en que un proyecto político apuntalado por el derecho estatal ha podido avanzar y construirse en su lucha. Lo que también muestra es la historia de la lucha de una comunidad indígena que en 2011 comenzó un proceso de organización cuyo único objetivo en aquel momento era sobrevivir físicamente, y cómo se convirtió al día de hoy en una fuerza política capaz de impulsar un nuevo paradigma de autonomía indígena en México y de disputar el derecho en las más importantes sedes de producción jurídica del Estado mexicano.

La tesis con que finalizo esta contribución es que este resultado, en su irreductible ambigüedad, ha sido posible en buena medida por una práctica militante del derecho y una orientación política que constantemente han desafiado los límites del discurso del derecho estatal y de los derechos humanos intentando desbordarlos en la mayor cantidad de dimensiones posibles.

BIBLIOGRAFÍA

Aragón Andrade, O. 2013 "El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán" en *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Nº 7(2), pp. 37-69.

Aragón Andrade, O. 2015 "El derecho después de la insurrección. Cherán y el uso contrahegemónico del derecho en la Suprema Corte de Justicia de México" en *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, Nº 7(2), pp. 71-87.

Bárcena Arévalo, E. y Aragón Andrade, O. 2017 "Beyond disorder and the constitution: Thinking about the law in regions of violence (the case of Cherán)" en Pansters, W. G.; Smith, B. T. y Watt, P. (eds.) *The Other Side of the Drug War: Human Rights, the Public Sphere, and Justice in Contemporary Mexico* (Londres: Routledge).

Correas, O. 1993 "Alternatividad y derecho: el derecho alternativo frente a la teoría del derecho" en *Revista Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Nº 13, pp. 51-64.

De la Torre Rangel, J. A. 1990 "Los pobres y el uso del derecho" en *El otro derecho*, Nº 6, pp. 7-14.

De la Torre Rangel, J. A. 2005 *El derecho que nace del pueblo* (México, DF: Porrúa).

De la Torre Rangel, J. A. 2006. *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí).

De Sousa Santos, B. 1987 "Law: a map of misreading. Toward a postmodern conception of law" en *Journal of Law and Society*, Nº 14(3), pp. 279-302.

De Sousa Santos, B. 2002 *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Porto: Afrontamento).

De Sousa Santos, B. 2009 *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social* (México, DF: Siglo XXI/CLACSO).

Jacques, M. 1988 "Una concepción metodológica del uso alternativo del derecho" en *El Otro Derecho*, Nº 1, pp. 19-42.

Krotz, E. 1991 "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico" en *Alteridades*, Nº 1(1), pp. 50-57.

Palacio, G. 1989 "Servicios legales y relaciones capitalistas: un ensayo sobre servicios jurídicos populares y la práctica legal crítica" en *El Otro Derecho*, Nº 3, pp. 51-70.

Rancière, J. 2009 *El reparto de lo sensible. Estética y política* (Santiago de Chile: LOM).

Rancière, J. 2013 *El filósofo y sus pobres* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento).

Sarat, A. y Scheingold, S. 2001 *Cause Lawyering and the State in a Global Era* (Nueva York: Oxford University Press).

Sarat, A. y Scheingold, S. 2006 *Cause Lawyers and Social Movements* (California: Stanford University Press).

Vértiz, F. 2013 "Los abogados populares y sus prácticas profesionales. Hacia una aplicación práctica de la crítica jurídica" en *Crítica Jurídica*, Nº 35, pp. 251-274.

Wolkmer, A. C. 2003. *Introducción al pensamiento crítico* (Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos).

Wolkmer, A. C. 2007 "Pluralismo jurídico: un nuevo marco emancipatorio en América Latina" en De la Torre Rangel, J. A. (coord.) *Pluralismo jurídico* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí) pp. 17-32.

SISTEMAS DE GOBIERNO COMUNAL INDÍGENA

LA ORGANIZACIÓN DE LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA[1]

Gladys Tzul Tzul

¿POR QUÉ PENSAR LO INDÍGENA EN CLAVE COMUNAL?

Porque a lo largo de más de 500 años las mujeres y hombres indígenas desde sus comunidades, han defendido sus territorios, han recuperado los bienes que han querido arrebatarles, han limitado a los proyectos liberales que buscaban convertirlos en pequeños propietarios para aniquilar a los *amaq', es decir las estructuras de* gobierno comunal y de tierras comunales indígenas en Guatemala (*Ayllus* se denomina en Los Andes a las tramas comunales indígenas).

La pugna ha sido constante y mientras resisten a la expropiación, producen estrategias jurídico-políticas para controlar los medios concretos para su vida cotidiana, organizan masivas fiestas comunales y religiosas, realizan peticiones para pedir lluvia o para agradecer la cosecha, se autorregulan y también en varias ocasiones han destituido a sus autoridades cuando incumplen las decisiones producidas en las asambleas.

La fuerza y la potencia reside en la capacidad de pervertir y sabotear los proyectos de dominación, pero esta capacidad abreva desde

1 Este artículo fue publicado anteriormente en Tzul Tzul. G. (2018) *Gobierno Comunal Indígena y Estado Guatemalteco. Algunas claves críticas para pensar su tensa relación* (Ciudad de Guatemala: Instituto Amaq'/Ediciones Bizarras).

un entramado comunal de hombres, mujeres, niñas y niños que producen gobierno y que defienden un territorio, al cual denominaré en este texto sistema de gobierno comunal indígena.

Entiendo como sistemas de gobierno comunal indígena a las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales que producen estructuras de gobierno para compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos.

Estas formas de gobierno comunal indígena producen y controlan los medios concretos para la reproducción de la vida cotidiana mediante por lo menos tres formas políticas, a decir: el *k'ax k'ol (*o *trabajo comunal*) que da vida a los medios concretos para la vida; *las tramas de parentesco,* poderosa y a la vez contradictoria estrategia, que se usa para defender la propiedad comunal del territorio y para organiza el uso del misma; y la *asamblea como forma comunal de deliberación* para resolver problemas cotidianos, asuntos de agresión estatal, o resolver como y de qué manera se redistribuye lo que se produce en las tierras comunales.

Cuando digo medios concretos para la reproducción de la vida, me refiero al territorio y todo lo que lo contiene, a decir: el agua, los caminos, los bosques, los cementerios, las escuelas, los lugares sagrados, los rituales, las fiestas; en suma, la riqueza concreta y simbólica que las comunidades producen y gobiernan mediante una serie de estrategias pautadas desde un espacio concreto y un tiempo específico que se estructuran desde cada unidad de reproducción.

Para hacer más inteligible lo que digo, aclaro que la unidad de reproducción es el espacio donde se realiza la vida cotidiana, es decir las casas habitadas por familias nucleares y/o extendidas que gozan del servicio de agua, que hacen uso del camino, que se alimentan de los hongos que se producen en los bosques, entre varios más.

En este texto lo comunal indígena no aparecerá como una esencia que se tenga que mantener, que se tenga que cuidar para que no se contamine con fuerzas externas, tampoco es una forma arcaica del pasado. Por ello propongo que pensemos lo comunal indígena como el funcionamiento de las estrategias de hombres y mujeres que cotidianamente gestionan, autorregulan y defienden sus territorios.

Ahora bien, estas tramas comunales no son exentas de contradicciones y jerarquías políticas, al contrario, están agredidas y rodeadas de ellas, sin embargo, aún y en estas condiciones, logran pugnar por la lucha autónoma para controlar sus medios de vida cotidiana.

Lo comunal indígena tampoco es una forma arcaica del pasado o que ya ha sido superada, contrario a ello, lo comunal indígena funcio-

na como una estrategia política que a pesar de las texturas jerárquicas (como el parentesco) tienen las capacidad de actualizarse, recomponerse y estructurar su autoridad.

Presentaré unos ejemplos para comprender lo que hasta aquí he dicho. Si observamos que en Guatemala como en otros lugares de Latinoamérica se presentan una serie de procesos de cercamiento y despojo de territorios, son las estructuras comunales las que protagonizan la defensa y la recuperación de las mismas. Para ello hacen uso de los recursos más variados, estos pueden incluir desde luchas en los tribunales de justicia donde interponen amparos que alegan que se respete su propiedad, hasta la movilización abierta contra las empresas extractivas y sus cuerpos de seguridad privada o estatal.

Hemos presenciado como los sistemas de gobierno comunal (o comunidades indígenas) despliegan un control temporal sobre los tribunales[2] no es que las comunidades encuentren en los tribunales una solución, sin embargo es un camino que no dejan de recorrer para reclamar la igualdad —en términos de derechos— a los Estados, al mismo tiempo que cuidan que el Estado —ese mismo al que apelan igualdad— no se entrometa en la gestión de su vida cotidiana.

Los debates que ocurren en las estructuras estatales de justicia son siempre alimentados por la lucha abierta desde los espacios concretos de las comunidades, cuando frenan y limitan a las empresas extractivas que buscan producir proyectos de minería a cielo abierto o empresas hidroeléctricas por encima de la voluntad de las comunidades.

En este contexto podemos comprender el fulgor político y el desparrame de creatividad de los jóvenes y las mujeres que organizan bloqueos, festivales de arte comunal, vigilias, comidas comunales y hasta familias completas que deciden mudarse a los lugares donde quieren establecer esos proyectos. Por ejemplo, cuando las comunidades k'anjobales de Barillas en Huehuetenango, se organizaron para impedir que la maquinaria destinada para la construcción de una hidroeléctrica de capital español pudiera comenzar a trabajar; así innumerables ejemplos ocurren por toda Abya Yala.

En varias ocasiones estas movilizaciones comunitarias hacen uso de los recuerdos que emanan de la larga memoria de las rebeliones y levantamientos, que organizaron y/o participaron nuestras genera-

2 Por ejemplo, cuando las comunidades se vuelcan a acompañar a sus autoridades para reclamar el respeto de linderos, para exigir que no se invada las tierras, o para liberar a lxs presxs políticxs. Se despliegan verdaderas peregrinaciones para asistir a las audiencias, donde las tramas comunales organizan lugares donde dormir, formas para alimentarse, en suma, activan sus redes familiares en la ciudad, de tal manera que no se retiran de las afueras de los tribunales para apoyar a quienes están dentro de ellos.

ciones pasadas; en este sentido, lo comunitario según la forma que tome, se actualiza y funciona como una singular forma de gobierno. Y, dependiendo del nivel de agresión al que se han tenido que enfrentar, estas formas de gobierno comunal se consolidan en el momento de responderla, pero en otras oportunidades solo es posible estructurar las luchas desde este sistema de gobierno. De tal manera que de lo comunal indígena emerge una forma singular de la política indígena y esta responderá a la densidad histórica; las texturas internas de jerarquías y a la manera situada de cómo se responde a las agresiones.

Así pues, de los sistemas de gobierno comunal indígena emergen una serie de prácticas y estrategias que organizan y dinamizan las formas de limitar y/o pervertir a la dominación estatal capitalista en sus formas locales, municipalidades y otras maneras locales de poder estatal. Los sistemas de gobierno comunal indígena han sabido leer que el paradigma colonial y de explotación sigue operando; a propósito de las estrategias de las prácticas de significación de la política de una comunidad indígena y de la composición local de la estatalidad, Rufer reflexiona lo siguiente:

> La tutela colonial sigue vigente, reproducido bajo nuevos ropajes la idea de que hay poblaciones que no pueden ser enteramente ciudadanas porque de algún modo son "menores" ("nuestros indios" "nuestras comunidades") y en ese sentido son dignas de protección legal pero a la vez indignas de la exigencia soberana. (Rufer, 2015: 4)

Las comunidades saben interpretar esta ambivalencia y por ellos tiene elementos para decidir cuándo hacer uso de la ley y cuándo no.

¿Cómo se produce ese conocimiento? ¿Cómo se producen esas estrategias? A continuación, me permito explicar las tres formas políticas: el k'ax k'ol, las tramas de parentesco y la asamblea como forma de deliberación política, las tres dotan de elementos para la comprensión de las potencias y los antagonismos de los sistemas de gobierno comunal indígena.

K'AX K'OL: EL PODER COMUNAL ESTÁ EN EL SERVICIO.

K'ax K'ol es una estrategia de trabajo y que es nombrada en k'iche'[3]. Etimológicamente k'ax significa dolor y k'ol trabajo o servicio. Existen dos maneras de nombrar trabajo en este idioma: k'ol y cha'k. Ambos son verbos y se refieren a trabajo; pero k'ol alude al trabajo comunal, es decir una actividad en el que hombres, mujeres, niñas y niños,

3 K'iche' es un idioma de la familia maya que se habla y escribe por una considerable parte de la región altiplánica occidental de Guatemala.

trabajan para producir bienestar comunal, por ejemplo, limpiar el cementerio; en cambio cha'k significa el trabajo remunerado, es decir el que todas y todos realizamos para el sustento diario familiar, por ejemplo, cha'k es ser costurera, tejedora, comerciante, carpintero, migrante, etcétera.

Una interpretación libre de k'ax k'ol al castellano seria trabajo que cuesta, o servicio comunal que es obligado y quizás las palabras castellanas que más se acercan a definirlo son "servicio" o "trabajo comunal". De aquí en adelante usaré indistintamente los tres términos para designar a la obligación que todas y todos tenemos de trabajar para el sostenimiento de la vida comunal. Así, el trabajo comunal que es la relación social —fuerza de trabajo— que habilita la producción de lo que necesitamos para vivir y producir nuestras vidas que tiene que ser pautado, organizado y reglamentado. Aquí es donde se presenta una interconexión directa con las asambleas.

Sigamos. El servicio no es remunerado, es el trabajo obligado que todos tenemos que hacer para el sostenimiento de la vida en común. Por ello, hacerse cargo del mantenimiento de los caminos, participar en una marcha, realizar trámites en los tribunales, redactar actas en las asambleas, hacer compras para la fiesta, organizar el baile para la fiesta, realizar cultos religiosos católicos, protestantes, reforestar el bosque, cavar sepulturas para los muertos, eso es el k'ax k'ol. De tal manera que, una de las medidas para el equilibrio comunal es que nadie ha de vivir del servicio de otras personas.

Si pensamos desde la noción del k'ak k'ol, las sociedades domésticas (la que organiza el mundo de la reproducción) y sociedad política (la que organiza la vida pública) no se encuentran plenamente separados, si acaso es válido hacer esa distinción, en el mundo comunal más bien uno sustenta al otro y al mismo tiempo, se alimentan mutuamente. Por eso es posible ingresar a la universidad y hacer una carrera, trabajar como maestros normalistas rurales, o podemos ser comerciantes, y es posible —aun y con dificultades— porque las condiciones materiales cotidianas están garantizadas, de tal forma que en las tramas comunales las trayectorias personales son realizables y posibles, es decir las trayectorias personales de trabajo, comercio o profesionalización se desarrollan respaldadas de un piso común en el que la vida cotidiana se despliega de manera más libre.

En una conversación con Silvia Rivera Cusicanqui, en La Paz, hablábamos al respecto de las conexiones entre trabajo, comunidad y trayectorias individuales, decía Silvia que en la forma comunal no se normaliza la vida, que la pluralidad es posible y que la plenitud del individuo emerge en las tramas comunales. Yo creo que las tramas comunales dan un piso desde donde se sostiene la vida íntima, per-

sonal; el trabajo comunal es una condición general en la que todas y todos nos dotamos a nosotros mismos esa fuerza para hacer nuestra vida personal.

De ahí que el gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el k'ax k'ol es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos. Propongo una clasificación del trabajo comunal para dar cuenta de cómo todos y todas trabajamos o podemos trabajar y que lo comunal indígena no se circunscribe en una identidad, sino que en la capacidad que todos y todas tenemos:

1. Servicio que produce la decisión: esto incluye variadas labores y estrategias para reunirse y deliberar colectivamente. Es un trabajo comunal que tiene sus ciclos regulares y dependen del ritmo de las relaciones comunales, para que este trabajo sea realizado hay que determinar cuál es el mejor día y la mejor hora.
2. Servicio para producir coordinación: las estrategias para poder construir alianzas externas con otras comunidades, para crear coordinación con luchas o fiestas a nivel nacional e internacional, aquí los comerciantes y viajeros juegan un papel fundamental porque ponen su saber y experiencia al servicio de los sistemas de gobierno, ya que pueden trasladar y alimentar la información. También quienes participan en congresos o encuentros indígenas apoyan a estas labores de coordinación.
3. Trabajo para gestionar la fiesta: planear fechas, organizar rituales, imaginar los días del clima más adecuado, calcular la comida, gestionar los grupos de música y demás recursos para el gozo.
4. Trabajo comunal para contener el dolor: es decir toda la fuerza de trabajo que se moviliza para organizar duelos, entierros, hacer trámites para rescatar cuerpos en las morgues, para organizar la repatriación de los migrantes que mueren en Estados Unidos.

Hasta aquí al menos cuatro formas que adquiere el trabajo comunal. Mi interés de explicarlas por separado es para poder hacer comprender uno de los lemas que más se dicen en las comunidades indígenas del altiplano sur de Guatemala: "el poder del pueblo está en el servicio", porque el servicio construye colectivamente condiciones para la autodeterminación material y ahí reside la potencia de las grandes rebeliones indígenas.

LAS TRAMAS PATRILOCALES Y LAS FORMAS DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES

Las tramas patrilocales son una estrategia político-jurídica que los sistemas de gobierno comunal construyeron para frenar la expropiación de tierras y para evitar la consolidación del proyecto nacional de convertir las tierras comunales en pequeños propietarios; en esta larga lucha indígena contra el colonialismo, las alianzas de parentesco logran ocupar y delimitar tierras comunales, con ello han fracturado la expropiación, invasión y privatización.

No pretendo decir que en todos los sistemas de gobierno comunal las alianzas patrilocales son la única —o más fuerte— estructura que defiende las tierras comunales, propongo más bien pensarla como un rasgo más o menos presente. ¿A qué me refiero cuándo hablo de alianzas patrilocales? Aludo a las estrategias de las tramas comunales[4] de familias extendidas que organizan la vida en colectivo, son los lazos afectivos y políticos que estructuran una particular forma de mantener y heredar la tierra comunal, donde los apellidos patrilineales son quienes aparecen y protagonizan la lucha comunal por la defensa de las tierras.

El término trama comunal lo uso para dar contenido a las alianzas patrilineales, en dos sentidos, primero para hacer notar que tanto hombres como mujeres viven relacionados política y afectivamente, es decir, ni hay hombres y mujeres que pueden existir por sí solos, sin el apoyo y la gestión de los recursos para organizar la vida cotidiana, en este sentido las unidades de reproducción, a decir: las casas habitadas por familias nucleares y familias extendidas (abuelas, tíos, primos, ahijados) es desde dónde se organiza y encadena la organización de la vida.

El otro aspecto que me interesa destacar al pensar desde las tramas patrilineales es que de esa manera se ha logrado mantener la propiedad de la tierra y eso nos presenta un espectro de fuerzas y de antagonismos para quienes tenemos la experiencia de habitar las tierras comunales como mujeres.

Asuntos como la herencia comunal de la tierra aparecen como asuntos centrales a dilucidar, porque en tanto quienes heredan las tierras son hombres y mujeres es preciso interrogarse ¿Cómo se hereda

---

4 Esta noción de trama comunal la reflexiona Gutiérrez de la siguiente manera: "… esa multiplicidad de mundo de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital aunque agredida y muchas veces agobiada por ellas". Para ahondar mas ver: Gutiérrez Aguilar (2011: 13).

comunalmente? y con esa pregunta y su posterior respuesta se desdoblan varias cuestiones, pero yo me voy a detener en las formas en que se expresan esquemas comunales del poder.

Parafraseo a Spivak (1997), cuando dice que las estructuras de los poderes comunales se basan gran parte en la familia —o tramas familiares, como yo prefiero decir— donde las mujeres tienen papeles estructurales más que marginales, como dice Spivak, citando a Chartejee "Los modos comunales de poder frecuentemente crean formas de combatir a las estructuras feudales y la resistencia y revuelta frecuentemente adopta formas comunales" (Spivak, 1997: 324).

El argumento de Spivak es relevante dado que permite dar cuenta de las texturas internas de jerarquías y que aún a pesar de estas, las revueltas toman su fuerza de la forma comunal, otro asunto relevante es dar cuenta que el modo comunal del poder esta íntimamente ligado a dinámicas de defensa y regulación territorial, es decir que se ha de comprender las luchas de la mujeres no solo desde el horizonte liberal individual de las mujeres, sino que estas se constituyen según lo límites concretos, aunque eso no significa que las mujeres no hagan dúctiles y amplias sus estrategias para la liberación.

De esta manera, las tramas patrilocales aparecen como una estrategia jurídico-política que declara tierra comunal como su propiedad, de tal manera que pone freno a la propiedad privada; pero al mismo tiempo estas tramas patrilineales moldean las texturas internas para el uso comunal de la tierra.

Inmersas en estas singulares condiciones y relaciones de poder, las mujeres indígenas hemos producido condiciones de posibilidad para vivirnos en trama comunal y con ello tener un piso concreto y afectivo para resolvernos las dificultades. Me estoy refiriendo a los múltiples obstáculos al interior de las tramas de parentesco que organizan la propiedad y el uso comunal. Existe un juego político en cuanto al uso y la propiedad que recrea jerarquías que tiene un nudo central: la propiedad de la tierra y la transmisión de la herencia de la tierra comunal mediante la estructura de los apellidos patrilineales.

Es decir, las tierras comunales podemos usarlas todas y todos porque hacemos servicio, pero se heredan comunalmente a los hombres descendientes de los apellidos patri-territoriales, eso no significa que las mujeres, aun y cuando quedan atrapadas en los límites de las tramas patrilineales, no burlen y escamotean esa forma hereditaria que sirve de estrategia para defendernos de la propiedad privada. Es decir, una de las dificultades que tienen los sistemas de gobierno es que, si bien han pensado rutas para heredar la tierra comunal mediante el apellido paterno, no se han hecho cargo de crear estrategias de

herencia comunal de la tierra que pase a sus hijas o hermanas sin que sea el matrimonio la estructura que lo medie.

¿Cómo lo han resuelto en los años pasados? Los sistemas de gobierno comunal han pensado una estrategia, y es mediante el trabajo comunal. Es decir, los hombres y mujeres que vengan de otras comunidades y no pertenezcan a las alianzas de parentesco van produciendo su incorporación paulatinamente, mientras realicen k'ax k'ol.

Entonces, trabajar para producir el agua, los caminos, los bosques, producir la fiesta, en suma, trabajar comunalmente para mantener y usar la riqueza concreta, es la lo que habilita la vida comunal indígena. No es una identidad o una esencia ancestral la que permiten los procesos de inclusión comunal, sino más bien el *k'ax k'ol.* Nos encontramos entonces con la potente fuerza del servicio para producir la vida comunal, de tal forma que lo que el parentesco tiende a clausurar, *el k'ax k'ol*, lo erosiona, lo y abre, y aquí estamos frente a las interconexiones y al dinamismo de la política comunal.

Y las mujeres no queda atrapadas únicamente como una suerte de víctimas, ni de heroínas, sino que empujan sus luchas desde el *k'ax k'ol.*

LA ASAMBLEA COMO FORMATO POLÍTICO PARA PRODUCIR LAS DECISIONES.

La autoridad comunal se gesta en la asamblea. ¿Cómo se produce esto? Anualmente se eligen autoridades a partir de la técnica de delegación de representantes que se encargarán de organizar el k'ax k'ol, de recolectar cuotas de dinero para reparar enseres para organizar y mantener los espacios comunales como salones o casas.

La Asamblea nombra anualmente un conjunto de dirigentes para que se encarguen de organizar las maneras y los tiempos de cómo se va a producir la decisión sobre los asuntos que a todos incumben. Así, mediante reuniones auto convocadas las comunidades sesionan sobre las formas de cómo se organizará la vida cotidiana, según los cambios y problemas que se han de enfrentar. Las asambleas son una estructura de autoridad y cobran la forma que se heredó de tiempos particulares por momentos históricos específicos, pero que tienen la capacidad de actualizarse con la contingencia cotidiana para frenar el despojo.

En este sentido, la capacidad de decisión no será delegada a una entidad abstracta, sino que son las mujeres y los hombres quienes la ejercen en las asambleas, de tal forma que autoridades comunales —encarnados en cuerpos de hombres y de mujeres— son quienes ejecutan las decisiones de las asambleas, pero estas se encuentran sujetas a la decisión comunal.

¿Qué se decide? De los más variados y plurales asuntos como ¿Con qué especie vamos a reforestar? hasta ¿Cómo nos turnamos para hacer un levantamiento indígena para frenar la ley que quiere declarar nuestras tierras comunales como tierras baldías? Y también ¿Cómo vamos a apoyar a las luchas de otros territorios que los están invadiendo? Para ello hay que proveer de exhaustiva información para poder producir las decisiones, además la experiencia anterior es vital, así como el tiempo y las disposiciones que más o menos convengan a todos y todas; si es un asunto de suma urgencia las asambleas se organizan extraordinariamente, para definir los turnos y los tiempos de salida y estancia en los lugares donde se realizarán las marchas o las reforestaciones, por nombrar algunas actividades.

La asamblea comunal es una estrategia que no permite la expropiación de mando, justamente porque este se encuentra sujeto a la entidad colectiva. De nuevo, aquí es dónde reside la fuerza de los grandes levantamientos que han logrado frenar las agresiones del Estado y han logrado estructurar una forma de vida en la que las condiciones básicas para la reproducción de la vida no sean llevadas al mundo del valor.

A MODO DE CIERRE

Las tres estrategias que he nombrado me permiten, pensar fuerza, contenido y forma de los sistemas de gobierno, algunas veces una se destaca más que otra, o es por lo menos más visible que la otra, pero es claro que las tres fuerzas funcionan entrelazadas y más o menos equilibradas.

Como el objetivo de este artículo es ir dando contenido a lo que plantee inicialmente: lo indígena es político y si bien, existen una serie de máquinas analíticas que buscan pensar lo indígena, solo a la luz de lo étnico, lo cultural, lo Otro, o la costumbre. Mi interés es proveer de elementos que ayuden a comprender que de lo indígena abrevan históricas estrategias y estructuras políticas; es desde ahí desde donde se han fraguado las luchas de larga duración, esas que han logrado fracturar la dominación colonial y que en muchos territorios sigue siendo su horizonte de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Gayatri Chakavorty, S. 1985 “Estudios de la Subalternidad: Deconstrución de la historiografía” en Rivera Cusicanqui, S. y Barragan, R. (comps.) *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Aruwiyiri, Col. Historias/SEPHIS) pp. 345-368.

Gutiérrez Aguilar, R. 2011 "Postas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro" en Gutiérrez Aguilar, R. (ed.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (Oaxaca/Puebla: Pez en el Árbol).

Rufer, M. 2015 *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México* (en prensa).

Tzul Tzul, G. 2016 *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco* (Ciudad de Guatemala: Editorial Maya Wuh/SOCEE Editorial).

OS DESAFIOS IMPOSTOS PELA SOBREVIVÊNCIA[1]

Teresa Cruz e Silva

INTRODUÇÃO E CONTEXTO

Desde que se tornou independente, em 1975, Moçambique tem sido classificado nos relatórios internacionais de avaliação como um dos países mais pobres do mundo. O ranking mundial de 2012 que avalia o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), colocou o país na posição Nº 185. De uma lista de 187 países, apenas a República Democrática do Congo e o Níger superaram Moçambique com índices menores (PNUD, 2013). Se é verdade que se podem contestar as formas de medição do IDH, começando por discutir quer o conceito de bem-estar adoptado pelas Nações Unidas, quer ainda as formas da sua aferição e a relativa importância desta medida, (Castel-Branco, 2012a); Vieira, 2005), não deixam de ser preocupantes os números apresentados nos dados oficiais da Avaliação Nacional da Pobreza[2] nas suas diversas

1 Este texto foi originalmente publicado em: Cruz e Silva, T.; Mendes Araújo, M. e Souto, A. (orgs.) 2015 *Comunidades Costeiras: perspectivas e realidades* (Maputo: CESAB/FES) pp. 191-229. Na sua versão electrónica pode ser acessado em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mosambik/13095.pdf>. Esta versão sofreu apenas pequenas alterações. As mesmas não incluem informações estatísticas e contextuais que são referentes ao período em que a pesquisa se realizou.

2 A pobreza é aqui vista como "A impossibilidade por incapacidade, ou por falta de oportunidade de indivíduos, famílias e comunidades de terem acesso às condições

rondas (Francisco, Ali e Ibrahimo, 2011; Ministério da Planificação e Desenvolvimento, 2010). Complementam estas informações de carácter quantitativo, outros dados qualitativos, que no seu conjunto reproduzem a imagem de um país marcado por uma profunda desigualdade social, acompanhada por uma crescente deterioração de serviços sociais básicos (escola, saúde e saneamento do meio) e habitação condigna, para citar apenas alguns indicadores (Francisco, Ali e Ibrahimo, 2011; UNDAF, 2011).

Alguns autores defendem que a pobreza e a vulnerabilidade nem sempre caminham de mãos dadas, uma vez que há pobres que não são necessariamente vulneráveis (Salas et al., 2011). No contexto social que estamos a tratar não podemos no entretanto ignorar que as políticas públicas em curso se propõem desenvolver acções para a redução da pobreza, numa situação em que as comunidades que estamos a estudar são também vulneráveis, pela sua exposição permanente a riscos. Convém reafirmar que tal como havíamos referido mais acima, no que se refere ao IDH, a revisão da literatura mostra-nos que os índices que medem a pobreza são também passíveis de discussão. Não é por acaso que Salas et al. (2011), recorrendo aos subsídios de vários autores que tratam da questão da pobreza e da vulnerabilidade, e neste caso viradas para comunidades de pescadores, nos fala da complexidade deste conceito e das polémicas que giram em redor dos indicadores para alívio à pobreza usados nas políticas públicas. Tomando como exemplo comunidades de pescadores do México, Salas refere ainda que a heterogeneidade dos grupos de pescadores cria também dificuldades para aplicar os índices usados pelas Nações Unidas para definir pobreza, mas que a situação socioeconómica em que muitos vivem pode condicionar a aplicação de políticas para a conservação do meio ambiente (Salas et al., 2011). Nas próximas páginas encontraremos situações semelhantes[3], como nos casos da pesca feita com redes mosquiteiras, apenas para mencionar um dos muitos exemplos trazidos por este estudo.

Depois de uma guerra de guerrilha para a conquista da sua independência nacional e sendo ainda um país jovem, Moçambique passou por uma guerra civil que aliada a outros factores estruturais constituiu um peso importante para o declínio da sua economia e pauperização das condições sociais dos cidadãos. A internacionalização

---

mínimas, segundo as normas básicas da sociedade" (Moçambique (2006), *PARPA II*). Tal como acontece com a medição do IDH, a revisão da literatura nos mostra que os parâmetros para a definição deste conceito e sua medição são objecto de vários debates nem sempre concordantes (Vieira, 2005).

3 Veja mais exemplos em Souto (2015).

das instituições financeiras depois de meados da década de oitentas e a adesão de Moçambique a uma economia neo-liberal aprofundaram as desigualdades sociais e a deterioração do acesso aos serviços sociais básicos para a maioria da população.

Com a liberalização da economia que se situou no âmbito das reformas do Estado efectuadas depois da segunda metade de 1980, Moçambique passou a um período do reforço do poder económico das elites colocadas em posições de liderança, onde são claras as alianças entre "poder e burocracia (funcionários), cooperação e capital externo" (Mosca, 2013: 59). Caracterizando a transição económica referente a este período e a sua consolidação, Mosca observou que:

> Após a experiência "socialista" com a aplicação do Programa de Reabilitação Económica (PRE) a partir de inícios de 1987, adoptaram-se medidas de liberalização que representaram mudanças rápidas e de grande amplitude. Os mercados interno e externo liberalizaram-se, os processos de privatização aconteceram de forma caótica e sem estratégias alternativas, a criação do empresariado nacional teve as mesmas características acrescidas da politização através da promiscuidade da política, dos negócios e da corrupção. (Mosca, 2013: 54)

Moçambique caracterizou-se por uma economia marcada por uma dependência externa de capitais, associada a uma "economia rendeira" e "predadora" (Castel-Branco, 2010; Mosca, 2013), da qual estão excluídos os "trabalhadores rurais, os pequenos e micro empresários formais e informais" (Mosca, 2013: 78-79)[4].

Como repetidamente observado por vários estudiosos, Moçambique tem uma economia marcada por uma promiscuidade entre o capitalismo nacional e o poder político em aliança com o capital financeiro internacional, onde o processo de acumulação se faz através da exploração de recursos naturais e economias de "natureza extractiva" (Castel-Branco, 2010; Mosca, 2013). Os mesmos estudiosos sublinham ainda que uma economia baseada em Investimento Directo Externo — IDE, não produz necessariamente redução da pobreza, sendo que, embora importantes e necessárias as suas dinâmicas, estas não são suficientes para a sua sustentabilidade a médio e a longo prazos (Castel-Branco, 2002a).

---

4 Mosca, que classifica este período por "populismo económico", refere que o mesmo é caracterizado por "políticas expansivas […] sustentadas por recursos externos (ao orçamento do Estado, no investimento e no financiamento da balança de pagamentos) e não através da riqueza gerada pela economia nem receitas públicas. O populismo económico é também aplicado através da instrumentalização de empresas públicas com decisões económicas politizadas" (Mosca, 2013: 78).

Falando da inviabilidade e sustentabilidade de uma economia dependente de investimento externo e baseada nos mega-projectos, na situação que Moçambique vive hoje, Castel-Branco referiu numa entrevista:

> Mas os grandes projetos que marcaram a segunda década, o grande investimento para toda a área do complexo mineral energético, não geram os níveis de emprego nem geram as ligações necessárias com o resto da economia para poder dinamizar a economia como um todo: nós, nos últimos dez anos, tivemos um aumento rapidíssimo do investimento direto estrangeiro em Moçambique. Mas ao todo 80% do investimento vai para infraestruturas e serviços ligados com o complexo mineral energético ou, no caso da agricultura, ligados com a exportação de bens primários sem processamento, que é o caso das florestas, o caso do tabaco, o algodão e o caju. Ora, ao gerar uma economia de tipo extrativo, as atividades económicas não se ligam umas com as outras. O outro problema é que a economia também não retém a riqueza que gera, então, […]a nossa dependência relativamente a fluxos de recursos externos aumentou neste período — não só no que diz respeito a financiamento do Estado, mas sobretudo no que diz respeito a financiamento de investimento privado. 95% dos investimentos privados são financiados por fluxos externos de capital (Castel-Branco, 2012b).

Numa situação em que Moçambique está dependente da ajuda externa para financiar uma grande parte do orçamento do Estado e nas circunstâncias acabadas de mencionar por Castel-Branco, o país é considerado como tendo uma "economia porosa" (Castel-Branco, 2012a, 2012b).

Os megaprojetos em fase de produção, como são por exemplo, a Hidroelétrica de Cahora Bassa, a Mozal ou a Kenmare, para citar alguns, e outros exemplos mais recentes da indústria mineiro-energética, algumas já em fase de exploração, como o carvão (Tete) e o gás (SASOL), ilustram a contribuição reduzida destes investimentos para as receitas fiscais, tendo em conta as políticas em vigor que bonificam a tributação do investimento externo com incentivos (Ossemane, 2013; CIP, 2013a, 2013b, 2014). Outros estudos que ilustram e reconfirmam a avaliação que Mosca (2013) faz da economia de Moçambique na presente fase, para além da análise do impacto das políticas de tributação acabadas de mencionar, referem a falta de transparência no processo de governação, quando tratam dos contratos assinados entre o Estado e as grandes multinacionais que exploram os recursos naturais nacionais, apontando aspectos passíveis de processos de corrupção (CIP, 2013a, 2013b, 2013c). Muitos dos estudos que temos vindo a mencionar, para além de um diagnóstico da situação, também propõem caminhos alternativos que eventualmente poderiam contor-

nar os impactos das políticas económicas e das práticas adoptadas pelo Governo, formas para transformar as estratégias de redução da pobreza em realidades, com algumas medidas passíveis de permitir a redistribuição da riqueza (Ossemane, 2013; Castel-Branco, 2012b).

Apesar da multiplicidade de exemplos da economia política do Moçambique contemporâneo, este texto tem por objectivo fazer uma análise da realidade vivida na província de Cabo Delgado, no norte do país. Aqui o acesso a recursos e suas formas de apropriação com as consequentes alterações do quadro socioeconómico são o ponto de partida para a nossa discussão relativa aos desafios presentes e futuros para as comunidades costeiras desta região, onde se encontram implícitas a curto prazo as problemáticas referentes às garantias das suas formas de sobrevivência.

Moçambique é um país rico em recursos naturais de solo e subsolo, com 36 milhões de hectares de terra arável, dos quais apenas uma percentagem aproximada a 10% é utilizada para produção agrícola (UNDAF, 2011). Com uma extensa costa litoral, oferece igualmente acesso a recursos do mar e áreas adjacentes. Uma percentagem substancial da sua população vive em áreas ribeirinhas, ou seja, na costa do Índico ou junto a massas de águas interiores. Neste contexto importa sublinhar que a maioria da população pertencente às comunidades costeiras estudadas está dependente para a sua sobrevivência, prioritariamente, da agricultura de subsistência, feita em áreas cobertas por solos pobres (marginais) e dos produtos da pesca (artesanal), quer seja para serem utilizados como alimentos, quer para a geração de renda (Menezes, Eide e Raakjaer, 2011). Dependem ainda de outras actividades complementares à receita familiar, como a extracção de produtos das florestas costeiras (lenha, madeira e produção de carvão); a caça; outros recursos do mar, para além do pequeno comércio e do artesanato. Significa isto que esta mesma população está dependente da exploração directa e quase exclusiva dos recursos da natureza para a maioria das actividades que suportam a sua economia familiar, num contexto em que se vive uma fase de exploração ou a serem explorados a muito curto prazo, recursos mineiro-energéticos, e num ambiente de negócios em que estão em jogos vários interesses internacionais.

O acesso a recursos naturais renováveis ou não, e as suas formas de apropriação e exploração determinam a sua escassez ou abundância e estabelecem as formas de sobrevivência dos indivíduos deles directamente dependentes, afectando as suas vidas de diferentes feições. Os seus impactos, quando negativos, podem criar situações de insegurança, conflitos de diversa ordem e outras formas de vulnerabilidade. Hoje, mais do que nunca, a questão do acesso aos recursos naturais

e a sua exploração está no cerne dos debates científicos e políticos, uma vez que o esgotamento rápido de alguns desses mesmos recursos, como são os casos da água, da terra, das florestas e dos recursos energéticos, entre outros, põem em causa a segurança humana, podendo desencadear disputas locais, regionais ou de carácter mais global.

Para as unidades espaciais de análise que foram objecto deste estudo (Cidade de Pemba, distritos de Metuge, Quissanga e Mocímboa da Praia)[5], os dados do censo de 2007 indicam, que alguns dos distritos concentram uma percentagem elevada de pescadores entre a sua população, bem como unidades e centros de pesca. Exemplos típicos desta situação são respectivamente os distritos de Quissanga e Mocímboa da Praia. As narrativas dos pescadores também nos mostram que nestes distritos, foram identificados vários casos de declínio de capturas de peixe que se associam também e proporcionalmente a um crescer do esforço de pesca; assiste-se também ao empobrecimento das famílias. Ainda nestes mesmos locais, assim como no distrito de Metuge também foram apontados como factores de risco para a sobrevivência das famílias de pescadores, a grande pressão que existe sobre os pesqueiros com a entrada de novos pescadores e violações constantes a regras básicas de preservação do meio ambiente. Se considerarmos que estamos perante um quadro em que estas comunidades, mesmo praticando uma economia mista são altamente dependentes dos recursos pesqueiros, as situações acabadas de mencionar colocam em risco a sua sobrevivência, posicionando-as invariavelmente na lista de pessoas vulneráveis. Entendemos aqui a sua situação de vulnerabilidade pela sua exposição a riscos, onde se contam factores externos imprevistos a que se sujeitam na sua profissão, provocados por intempéries e degradação do meio ambiente (Salas et al., 2011), para além dos contextos socioeconómicos desfavoráveis em que estas comunidades estão inscritas.

Inserida numa discussão global que envolve diversas redes internacionais, a problemática do acesso a recursos naturais e suas formas de exploração em Moçambique, tem chamado a atenção de estudiosos de várias áreas do saber, particularmente na última década, devido aos impactos de curto e médio prazos sobre as populações deles dependentes, e consequências a mais longo prazo sobre o meio ambiente, desencadeadas pelo desenvolvimento do turismo, prospecção de hidrocarbonetos e exploração desenfreada dos recursos do mar. Neste sentido, Jorge Santos, referindo-se aos impactos causados pelos processos acabados de referir (sobretudo no que se refere à exploração de hidrocarbonetos) sobre a pesca e os recursos do mar na vida

5 Para mais informações veja: Mendes Araújo, Cruz e Silva e Souto (2015).

das populações locais, observava já em 2008 que "o elevado ritmo da prospecção de recursos energéticos e sua concentração na interface litoral e costeiro, já dão indicações de que o subsector artesanal vai ser um dos mais influenciados pela nova indústria" (Santos, 2008: 74). Quatro anos mais tarde, em 2012, começavam já a sentir-se pequenos impactos de algumas actividades de exploração de recursos naturais sobre as comunidades costeiras, com a geração de situações de conflito de carácter social, provocados pelo acesso à terra e pesqueiros[6]. Em 2013, havia já indícios de agravamento desta situação no distrito de Palma[7], com disputas pelo uso e ocupação da terra, situação que pode ser testemunhada pelos acontecimentos de Setembro do mesmo ano, na comunidade da aldeia de Quitupo, abrangendo 730 famílias, e o processo do seu reassentamento, para dar lugar ao projecto da Fábrica de Gás Natural Liquefeito, GNL (Silva, 2013).

De facto, Moçambique corre o risco de voltar a passar por situações de conflitos graves que eventualmente envolverão comunidades de pescadores/camponeses se não se tomar em conta os erros cometidos na província de Nampula ou de Tete com a expropriação de terras aos camponeses e os consequentes processos de reassentamento. Significa isto que há uma previsão de alastramento de novas contendas envolvendo as companhias representantes de multinacionais, a administração do Estado e as populações locais, ou num futuro breve, o alargando do embrião de conflitos sociais existentes, com a produção de outras dimensões conflituais de carácter económico e ecológico, devido aos múltiplos interesses que estão em jogo. A emergência de outros projectos ligados à indústria mineira e energética, como por exemplo o ajustamento dos portos de Pemba e Palma para servirem as necessidades da exploração de gás, e outras obras previstas para esta província certamente trarão consigo por arrasto, novos conflitos.

Para além do conflito com as companhias multinacionais, o acesso a pesqueiros e praias, e no geral, à terra, e as migrações nacionais e

---

6 A maior parte da informação sobre este assunto foi obtida com recurso a entrevistas semiestruturadas e grupos focais, não havendo por isso dados quantitativos que reflictam com mais precisão a situação acabada de referir.

7 Na altura da produção deste texto não estavam acessíveis dados de estudos sobre o conflito de terra que opunha as populações locais à companhia de exploração de gás (Anadarko), devido ao processo de reassentamento dos habitantes do distrito das áreas onde se previa construir a fábrica de processamento de gás e colocação de infraestruturas para o seu transporte (pipeline). Informações veiculadas pelos órgãos de informação nacionais e estrangeiros, mencionam irregularidades no processo de licenciamento da Anadarko e da transferência dos DUAT's (Direito de Aproveitamento e Uso da Terra) das populações locais para a companhia. A denúncia é feita pelo Centro Terra Viva que trabalha no distrito, conforme foi noticiado a 26.08.2013 pela Deutch Well (Silva, 2013).

internacionais, são já neste momento, geradores de conflitos entre as comunidades costeiras e: i) as áreas de conservação; ii) os imigrantes nacionais e estrangeiros, e iii) as unidades turísticas e iii) a administração do Estado. Em processos que envolvem conflitos desta natureza, a sobrevivência e bem-estar das comunidades são normalmente relegados para um plano secundário, como o mostram estudos feitos a nível global e nacional.

As pesquisas levadas a cabo em vários países sobre acesso a recursos mostram que na maior parte dos casos, a riqueza dos recursos naturais pouco ou nada contribui para combater a "pobreza social", uma vez que a legislação vigente ligada ao acesso e exploração de recursos, e o desenho e aplicação das políticas públicas continuam pouco inclusivos (Drummond, 2002). Para fundamentar esta premissa, trazemos para discussão algumas reflexões sobre a luta pelo acesso a recursos naturais, baseadas nos resultados do nosso trabalho de pesquisa realizado na Província de Cabo Delgado. Assim, depois da introdução, o nosso texto desenvolverá alguns questionamentos, organizados nos seguintes pontos: i) "Daqui" e "Vientes" no acesso e apropriação de recursos naturais entre pescadores artesanais; ii) Turismo, Parques Nacionais e o conflito pelo acesso aos recursos naturais; iii) exploração de recursos energéticos e as ameaças futuras, terminando com iv) uma breve conclusão: "Fecharam o Mar e o Mato": Que alternativas de sobrevivência na costa de Cabo Delgado?

"DAQUI" E "VIENTES" NO ACESSO E APROPRIAÇÃO DE RECURSOS NATURAIS ENTRE PESCADORES ARTESANAIS

Ser *daqui*[8], expressa à partida a relação/identificação de um indivíduo/grupo e um sentimento de pertença com uma colectividade que exerce acções de influência sobre ele/s, que determinam formas de comportamento, princípios de lealdade e entre-ajuda e que os identifica como uma comunidade. O "viente" por sua vez aparece em contraposição a este sentimento de pertença, como o indivíduo que vem de fora, estrangeiro, identificado com o *Outro*. Estamos assim diante de um procedimento de reconhecimento situado no complexo processo que estabelece a relação entre o *Eu* e o *Outro*, que marca a discussão sobre o acesso e utilização de recursos naturais entre os pescadores artesanais da costa de Cabo Delgado. Esta mesma identificação leva estas comunidades a estabelecerem uma série de interrogações sucessivas e permanentes sobre si mesmos e o contexto que os rodeia, cheio de incertezas. Trata-se de interrogações que se estendem igualmente ao pesquisador que pretende entender a relação entre as escolhas indi-

8 Tomamos de empréstimo de Salas et al. (2011: 209) a categoria *from here* (daqui).

viduais e o papel das pertenças colectivas sobre o sujeito individual na construção da/s identidade/s. Estas e outras questões discutidas na literatura mostram-nos que se é verdade que nos estudos sobre ciências sociais a questão das identidades se tornou incontornável, não podemos deixar de reconhecer que estamos também diante de um conceito "problemático" pelas suas dimensões plurais e polissémicas (Medeiros, 2008)[9].

Assumindo uma feição pouco distinta dos caminhos que os estudos sobre identidades tomaram em outros lugares do mundo (Medeiros, 2008), particularmente em África, em Moçambique a identidade continua a ser uma categoria incontornável nos estudos sobre nacionalismos; movimentos migratórios; religião; estudos de género e etnicidade, para mencionar apenas algumas áreas de estudo. Quando estamos a tratar de comunidades de pescadores e acesso a recursos, a questão das identidades aparece sobretudo associada a movimentos migratórios e transversalmente associada a questões de carácter étnico, e no geral, aos direitos que os "costumes" conferem a este grupo específico. No caso de Cabo Delgado a "ameaça" que a presença de *Outros*, trazidos pelas recentes migrações significa para o sustento das comunidades de pescadores e a possibilidade de uma exclusão económica que eles representam, leva ao fortalecimento de identidades locais (*i.e.* os naturais de Quissanga, de Mocímboa da Praia, de Metuge, ou os Makuas, os Kimwani,, etc.) em muitos casos alargadas para o âmbito nacional, invocando a "moçambicanidade" como factor identitário, em contraposição a outras nacionalidades. Neste processo de construção e reconstrução identitária, as dimensões de pertença agregam pescadores como um grupo profissional, em redor do qual se criam e recriam também outras lealdades e comportamentos que determinam as relações entre si (pescadores) e o acesso e protecção de recursos, mas também a forma de lidar com os *Outros* que não são *daqui*.

Historicamente, a mobilidade populacional é mediada por factores de ordem política, económica, social e até de ordem ecológica. As populações que hoje constituem os grupos étnico-linguísticos mais representativos de Moçambique são o produto de processos migratórios que ocorreram no continente africano e particularmente na zona

9 Estudos sobre identidades juvenis no campo de estudos de género em Moçambique onde se encontram os dilemas do tratamento da questão identidades podem ser encontrados em Osório e Silva (2008) e Osório e Macuácua (2013); um resumo sobre debates em redor da questão de identidades pode ser também encontrado em Medeiros (2008), que reúne uma série de textos onde se faz referência a estudos de várias disciplinas de ciências sociais e as problemáticas levantadas em relação ao tema identidades.

austral, antes da dominação colonial portuguesa. Com a fixação de fronteiras políticas na região, as migrações foram sobretudo marcadas por movimentos populacionais para os países vizinhos e do campo para a cidade, a maioria dos quais, ligados à procura de melhores oportunidades e serviços, sem esquecer a mobilidade desencadeada por conflitos armados e desastres naturais que desencadearam e desencadeiam ainda uma movimentação forçada que se situa dentro das fronteiras nacionais ou de/e para os territórios dos países vizinhos. A História de Moçambique regista também um processo de migrações sazonais internas, igualmente associadas à procura de oportunidades de trabalho. Há registos antigos de movimentos desta natureza ligados às áreas de agricultura, pescas e outro tipo de trabalho de carácter temporário. O facto de o país ser formado por fronteiras políticas artificiais, determina a existência de uma mobilidade regular entre as populações que habitam as zonas de fronteira entre Moçambique e os países vizinhos. É assim que na província de Cabo Delgado se regista uma longa tradição de mobilidade populacional de/e para a vizinha Tanzania, reforçada durante a guerra nacionalista (1964-1974), que por sua vez contribuiu para o fortalecimento dos laços seculares de parentesco existentes entre os cidadãos do que são hoje os dois países.

A abertura económica de Moçambique, que se fez sentir a partir de meados da década de oitentas e as rápidas transformações de carácter socioeconómico, fruto da adesão a políticas neoliberais, somadas aos efeitos das mudanças globais que têm vindo a afectar o continente Africano desde finais do século XX, fizeram-se reflectir por todo o território. Em Cabo Delgado, entre outros aspectos, elas contribuíram para o desencadeamento de um novo processo migratório da Tanzania para Moçambique, e vice-versa. Trata-se de uma mobilidade claramente marcada por uma busca de melhores oportunidades, onde o território Moçambicano foi e é utilizado: i) como uma zona de trânsito de imigrantes ilegais que vindos de outros locais da costa oriental de África, particularmente das regiões em conflitos políticos, tentam alcançar o "Eldorado" da República da África do Sul; ii) busca de recursos minerais (pedras preciosas e semipreciosas); iii) recursos pesqueiros (polvo, holotúrias e caranguejo); e iv) novas possibilidades de emprego e negócio, normalmente viradas para o comércio. Em alguns destes casos, como os que procuram oportunidades para se estabelecerem comercialmente e/ou para a exploração de pedras preciosas, a Tanzania é apenas um ponto de trânsito para Moçambique de cidadãos provenientes de outras partes de África. Nos casos dos que procuram recursos pesqueiros, temos, quer uma mobilidade temporária que pode ser de curta a média duração, quer uma mais longa ou permanente, que pode levar ao estabelecimento de residência local

e em muitos casos ao estabelecimento de laços de parentesco através do casamento, criando uma base social local.

Com impactos numéricos menores começam a registar-se fluxos migratórios internacionais temporários ou mais permanentes de mão-de-obra especializada com as descobertas de novos recursos mineiro-energéticos.

Há ainda a registar o processo de mobilidade interna, entre os vários distritos da mesma província, provocados por conflitos armados ou à procura de melhores condições de vida, e de outras províncias, para Cabo Delgado. No último caso, podemos observar o sector das pescas e a intensa migração, normalmente temporária, de pescadores de Nampula para Cabo Delgado, para além de trabalhadores qualificados ou não, de outras áreas fora das pescas e provenientes de várias províncias do país, que procuram oportunidades em sectores novos ou em expansão com eventuais aberturas para novos postos de emprego, como aos ligados ao processo de prospecção de gás natural e da expansão do sector de construção civil, entre outros.

As recentes descobertas de pedras preciosas e outras riquezas mineiro-energéticas transformaram alguns distritos desta província em mosaicos multiculturais internacionais, pelas oportunidades que a sua exploração e comércio oferecem Informações de carácter quantitativo sobre mobilidade consubstanciam a informação acabada de referenciar, colhida através das narrativas de pescadores, discursos oficiais e *media*.

Com os imigrantes, veio também a mudança, com produção de alterações no panorama local, que nos levam a questionar problemas relacionados com identidade e as eventuais ameaças de feição socioeconómica que a conjugação de factores endógenos e exógenos podem provocar. Como o demonstram alguns estudos, uma forte mobilidade provoca uma forte pressão sobre a exploração de recursos, podendo gerar importantes consequências ambientais quando dirigida a ecossistemas frágeis, sejam marinhos ou terrestres (Salas, et al., 2011). As mudanças no ambiente trazem sequelas para as populações humanas, sobretudo no que diz respeito à segurança alimentar e sustentabilidade das actividades económicas ligadas à sua sobrevivência. Outros estudos mostram ainda que as comunidades de pescadores artesanais com uma economia familiar altamente dependente dos recursos naturais criam mecanismos locais de protecção do meio ambiente, forma de garante da sua sobrevivência, muitas vezes recorrendo a tradições seculares que fazem parte do seu saber local. O mar e os seus recursos criam entre estes grupos sentidos de pertença que desencadeiam acções cooperativas entre si, redes de solidariedade e estratégias comuns de sobrevivência em situações de crise. Os imigrantes, mesmo

partilhando algumas pertenças com os locais, porque não se sentindo "donos do lugar" nem sempre se comprometem com a protecção dos recursos (Salas et al., 2011).

Os indivíduos vindos de outras províncias ou de outros países são normalmente apelidados de *vientes*, ou *vindouros,* o que significa "estrangeiros", "estranhos", ou os que chegaram de fora. Com esta designação, os "locais" marcam à partida a diferença entre o *Eu* e o *Outro*, situação que deve ser equacionada nos contextos dessas migrações, onde a atribuição das coisas erradas e de males que afectam a sociedade é normalmente imputada à presença dos que vêm de fora, que criam a desestabilização (crescimento da pobreza; insegurança social provocada por assassinatos, mortes, raptos, aparecimento de pessoas sem cabeças, escassez de peixe, chuvas, entre outros). A chegada dos *vientes* é também equacionada com outras questões, como modernização e "desenvolvimento", versus degradação de recursos e os problemas de competição, que se situam a nível de acesso a esses mesmos recursos, bem como a competição entre o homem e a natureza, que leva frequentemente à sua exploração desenfreada e destruição. A construção de fronteiras simbólicas entre o *Eu, daqui* e o *Outro*, *viente*, de fora e estrangeiro, vai aparecer reflectida nas narrativas inscritas nas próximas páginas, onde a visão do *Outro* é sempre expressa de forma negativa.

Se considerarmos que as terras das áreas costeiras são marginais e pobres, a competição pela terra para a agricultura nas áreas rurais acontece sobretudo nas zonas baixas onde se cultiva o arroz, particularmente nos distritos de Quissanga e Mocímboa da Praia (entrevista com representante da Direcção Provincial de Agricultura de Cabo Delgado, 2012). A exploração de gás natural na bacia do Rovuma, pelas perspectivas de negócio que pode oferecer, levanta, no entanto, problemas de competição pelo acesso à terra para outros fins que não seja a agricultura. Em 2013 os dados oficiais não mencionavam qualquer informação nesse sentido. No entanto, algumas narrativas de pescadores e agricultores referiam já a existência de sinais de competição pela terra, o que foi confirmado pelas nossas observações no terreno, onde havia referências à procura de terras por indivíduos vindos de outros distritos, da capital provincial e até de outras províncias, na perspectiva de negócios futuros[10]. Esta situação é agravada pelo de-

10 Embora nesta fase da pesquisa o distrito de Palma não fizesse parte do nosso estudo, os dados reportados pelos *media* sobre conflitos de terra são semelhantes aos que nos foram transmitidos pelos nossos entrevistados, mas provavelmente com proporções mais alarmantes, quer devido à extensão da área costeira deste distrito, quer porque é aqui onde estão planificadas as construções da unidade de transformação do gás liquefeito e as respectivas condutas de transporte.

senvolvimento do turismo, que levanta já vários problemas de luta pelo acesso a este precioso recurso. Se considerarmos que a maior parte das populações locais não registam oficialmente as suas terras destinadas à agricultura ou à habitação[11], podem prever-se conflitos futuros relativos ao seu acesso, nos distritos que foram alvo do nosso estudo. Metuge como área de expansão de Pemba, a cidade de Pemba em franca expansão e Mocímboa da Praia, eram três áreas de potenciais conflitos, situação que hoje tem proporções mais amplas. No geral, as infra-estruturas criadas, alargadas e melhoradas para servirem os negócios do gás, se por um lado trazem novos postos de trabalho (nem sempre virados para o perfil dos habitantes das regiões onde são construídos), não deixam de ser potenciais focos de conflito, pelas razões acima mencionadas. Neste processo, temos que ter em conta a expansão e melhoramento dos portos de Pemba e Palma.

Dos resultados do trabalho realizado junto às comunidades costeiras foi possível verificar, que a maioria dos camponeses são nacionais, havendo raras excepções de pequenas explorações agrícolas feitas por estrangeiros. Com isto queremos dizer que se exceptuarmos os megaprojectos e o turismo, a maioria dos problemas ligados à competição pelo acesso a recursos associada ao processo migratório, se coloca no que diz respeito aos recursos pesqueiros e com eles, uma igual competição pelo acesso ao espaço, como praias e saídas para o mar[12].

Em todos os distritos trabalhados, as narrativas mostram que o acesso a recursos pesqueiros e a posição dos *vientes* foram abordados em três vertentes:

1. Em termos de modernização tecnológica, com o uso de melhores equipamentos (barcos mais rápidos; artes e técnicas de pesca diferentes; capacidade para contratar um número maior de trabalhadores), maior poder económico e maior experiência dos "estrangeiros" na área comercial. Isto permitiu aos últimos, facilidades para poder negociar com os "locais", e assumir vantagens na competição pelo acesso a pesqueiros e na área de comercialização.

---

11 As narrativas dos pescadores e agricultores mostram que é ainda necessário fazer um trabalho que consciencialize os membros destas comunidades para o registo das suas terras. Uma parte importante dos nossos entrevistados nunca tinha ouvido falar do DUAT-Direito de Uso e Aproveitamento da Terra e consideravam que a ocupação da mesma de acordo com o direito consuetudinário era suficiente para garantir a sua posse.

12 Observe-se mesmo assim, que alguns dos nossos testemunhos recolhidos em Mocímboa da Praia, nos referiram que há também especulação pela terra, pois alguns tanzanianos, alegando que os seus pais são originários de Moçambique, entraram já no mercado de compra e venda de terra.

2. Com a modernização, veio também a problemática da degradação do meio ambiente, provocada pelos "estrangeiros", que preencheu a maior parte dos discursos dos nossos interlocutores. Aos *vientes*, sobretudo aos tanzanianos, são assim normalmente atribuídos: o uso intensivo do meio ambiente para um lucro mais rápido em menos tempo; uso de novas tecnologias para interagirem com os recursos naturais; uso de artes nocivas (redes de malha fina) e destruição dos nichos de reprodução, causando uma diminuição de espécies e a redução do seu tamanho e qualidade, como o testemunha a seguinte fala:

> Aqui também existem problemas. Aqui fazíamos boas pescas, só que quando aparecem esses de Nacala […]. Pessoas de Nacala, estragam tudo! A maneira como eles pescam! Vão lá nas pedras, com rede pequena. Agora os tanzanianos descobriram e vêm aqui. Matam peixe pequeno. Antes, chorávamos por causa dos de Nacala, agora são tanzanianos. Chegam também, eles matam de noite com aqueles candeeiros, matam o peixe, muito pequeno! Vale a pena os de Nacala, porque são de Moçambique. (Bashir, Pemba-Cariacó[13])

Nesta fala, ficam claros dois pontos abordados inicialmente neste texto, ambos associados a questões identitárias: i) um sentimento de não-pertença dos imigrantes, sejam nacionais (de Nacala) ou estrangeiros e a sua consequente "não-obrigação" de preservação dos recursos; ii) a referência à identidade moçambicana para isentar os pescadores de Nacala de actos considerados errados e contra a preservação de recursos. Em ambos os casos fica claro que há fronteiras claras entre o *Eu* e o *Outro* no que diz respeito ao direito ao acesso e apropriação de recursos da natureza entre pescadores, onde a "ameaça" de destruição da fonte de sobrevivência dos pescadores de Cabo Delgado provavelmente exacerba a distância que separa o *Outro* tanzaniano ou de Nacala, do *Eu daqui*.

Ou ainda:

> Esses são criminosos contra peixes. Onde vivem os peixes eles conhecem e tiram todo esse peixe, onde eles vivem! Se vivem na água ou nas pedras, tiram-nos desses lugares. E as redes que eles utilizam são compridas. Se você é pescador de anzol e vai pescar, você fica dentro daquele tipo de rede (Grupo Focal de Tandanhangue).

---

13 Os autores das falas extraídas das entrevistas realizadas durante a pesquisa, são apresentados ao longo do texto com nomes fictícios.

Nas palavras dos elementos deste grupo em Tandanhangue (Quissanga), estão também expressos os receios das "ameaças" que os grupos de imigrantes que não são *daqui* podem trazer à sua sobrevivência, quer pela sua superioridade técnica, quer pelo seu desinteresse em preservar recursos locais, dada a sua não pertença a este grupo.

Os nossos testemunhos referem ainda, que na sua corrida para enriquecer, estes actores (tanzanianos), mais facilmente ignoram os costumes e as práticas locais, destruindo os recursos. É provável que isso se possa também associar ao desrespeito pelos ritos ligados à pesca. As falas que se seguem testemunham algumas dessas situações:

> Há muito tempo, não éramos muitos aqui, e apanhávamos alguma coisa, mas agora é difícil porque vem aqui gente da Tanzania com redes muito finas, durante a noite, com barcos a motor. Pescam aqui, e nós não temos maneira! Nós estamos muito preocupados. Deveríamos trabalhar todos de dia e não à noite! Eles trabalham de noite, com luz, gerador, petromax e tudo! Nós só apanhamos uma a duas bacias […] o nosso material é pouco e se pedimos empréstimo ao Governo, o dinheiro que eles dão não é compatível com o que precisamos (Hamido, Pemba-Ruela).

Ou ainda:

> Os tanzanianos têm aparecido várias vezes […] não têm período de pesca. Eles pescam à noite, de dia, a qualquer hora! E com petromax! Conforme a nossa norma aqui, sempre protegemos aqueles peixes, porque quando você ilumina, peixe acumula-se e [quando] põe a rede … depois leva tudo! E nós já proibimos. Até levam aquelas artes de pesca de malhas finas! Não têm pena dos daqui, porque conforme já sabem, são *vindouros*. Chegam aqui, estragam e depois vão embora (CCP de Mahate Sede).

Finalmente, a terceira vertente de abordagem desqualifica a possibilidade dos *vientes* tanzanianos trazerem "desenvolvimento" para Cabo Delgado, como pode ser testemunhado pela seguinte fala:

> Eles [tanzanianos] dizem que têm muitos barcos e arranjam muitos trabalhadores, e que estão a desenvolver aqui. Mas aqui, só os seus trabalhadores aproveitam. Mas não estão a desenvolver aqui [em Pemba]! (Hamido, Pemba Ruela)

As narrativas de pescadores também referem existir da parte dos v*ientes*, um desrespeito pela lei e regulamentos oficiais que estabelecem o tipo de artes de pesca proibida, a pesca de algumas espécies em período de veda e a protecção dos "santuários" de reprodução das espécies,

bem como a pesca e/ou recolecção de espécies protegidas e sua exportação ilegal, chegando mesmo a desautorizar as autoridades locais, impunemente. É assim que um pescador nos explica esta situação: "Estamos a trabalhar assim, com dificuldades. Aqui em Pemba, não estamos bem organizados. Aqui, quando controlam os tanzanianos, eles negam!" (Hamido, Pemba-Ruela).

Os *vientes* originários das regiões centro e do sul de Moçambique, que ocupam normalmente os empregos que exigem mais estudos e formação técnica, são indiscriminadamente apelidados de *machanganas*[14], independentemente de serem ou não provenientes de Gaza (em Moçambique). Estes *vientes,* são também vistos como usurpadores das posições que deveriam ser ocupadas por "locais", já que para muitas destas profissões não são exigidas habilitações com graus elevados e formação especializada, mas experiência, como são muitos casos de pedreiros, carpinteiros, electricistas ou mecânicos. No processo de construção de estradas e grandes obras, a maioria dos trabalhadores são originários de outras províncias. Como constatado mais acima, os habitantes de Nampula ou de Nacala, que aportam a Cabo Delgado para pescar, são também considerados *vientes*. As narrativas dos nossos informantes são assim colocadas, quer em termos étnicos, quer em termos espaciais, o que traz para reflexão a questão das identidades e a percepção do *Outro*, vista de forma negativa, na competição por novas oportunidades.

O receio dos impactos que a "ameaça" da chegada dos imigrantes possa ter sobre uma comunidade mais ou menos fechada como a dos pescadores artesanais, pode a nosso ver ser uma justificação para que a percepção que os *daqui* têm dos *vientes*, seja no geral apresentada de forma negativa e marcada por uma permanente desqualificação do *Outro,* ignorando os aspectos positivos que podem também ser apontados à sua presença.

Os ecossistemas, sobretudo os mais frágeis, estão expostos a uma degradação mais rápida provocada pela mobilidade populacional, quer devido a uma pressão maior sobre a sua utilização, quer ainda devido a práticas menos apropriadas do seu uso. Exemplos disso são i) as práticas de pesca e uso de recursos marinhos, como: a destruição dos mangais; uso de artes nocivas de pesca e no geral a promoção de práticas ilegais de pesca desportiva, navegação e ancoragem de iates nas zonas de corais, o perigo da poluição; condução de veículos nas praias, sobretudo na linha de água; intensidade no tráfico marítimo (Micoa, 2007), agravado pela prospecção de gás, e ii) o tipo de agri-

14 Referindo os Changane ou Shangane, um dos principais grupos etnolinguístico do sul de Moçambique.

cultura rotativa normalmente praticada pelas comunidades costeiras, que exige uma procura constante de novas terras, contribuindo para a degradação do meio ambiente.

A coordenadora de uma ONG que opera em Cabo Delgado alertou-nos para a degradação dos ecossistemas que ocorrem nesta província:

> Os ecossistemas estão a ser destruídos. Por exemplo, na baía de Pemba, os mergulhadores já não conseguem ver tubarões, por causa da pesca ilegal desta espécie e da exportação de barbatanas de tubarão, envolvendo chineses. Há imensos chineses na comercialização da madeira em tronco. Não se planta nada para substituir as madeiras cortadas. Aparentemente, parece que alguns estão preocupados com esta situação, mas o negócio fica acima de tudo. (Coordenadora de uma ONG, Pemba)

Uma aceleração da deflorestação e outros recursos da flora terrestre e marinha ou da destruição dos recursos pesqueiros e da fauna em geral, ocorre quando as configurações institucionais permitem abusos e criam oportunidades para que o uso desses recursos seja incorporado nas redes de clientelismo, associadas frequentemente ao funcionalismo público. Os resultados desta pesquisa, particularizados pela via das narrativas de pescadores, mostraram que há vários casos desta natureza, desde licenças de pesca e para corte de madeira para comércio, autorizadas de formas pouco claras; desrespeito pelas autoridades locais "democraticamente" eleitas para o controlo do sector pesqueiro, como são os CCP (conselhos comunitários de pesca); estrangeiros vivendo em situação ilegal, e em relação aos quais as autoridades ignoram deliberadamente a sua presença e actividades; estrangeiros com identificação moçambicana, sem contar com actos de corrupção durante as inspecções ao sector pesqueiro. Em locais onde há fortes indicações deste clientelismo, este pode ligar-se à manutenção do poder político e a privilégios. A fala que se segue testemunha algumas destas situações:

> Realmente se eles [tanzanianos] entram aqui, estão a matar o peixe, é porque o governo sabe, mas não quer investigar. Agora, se o governo sabe e não quer investigar, o que é? Quem dá a licença é a agricultura, ou Ministério das Pescas, e estão a ver! Também as pessoas já deram pistas e tudo, mas não estão a resolver nada! Eles sabem, têm pistas […]. Realmente, chegam lá e não são feitos nada, e eles continuam a fazer a pesca! (Bashir, Pemba-Cariacó)

As narrativas dos pescadores confirmam ainda o que a leitura dos dados oficiais revela, ou seja, que o esforço de pesca é indirectamente

proporcional à quantidade de capturas realizadas. Esta situação pode ser explicada quer por uma sobre-exploração de recursos com a vinda de imigrantes, ou ainda pela deterioração dos recursos disponíveis devido à falta de respeito pelas regras básicas de conservação da natureza e protecção geral dos ecossistemas, ou ainda pelo eventual efeito das explorações feitas no mar pelas multinacionais petrolíferas. Repisamos aqui, que já em 2008, Santos alertara para pequenos impactos provocados pela exploração de hidrocarbonetos que afectariam no futuro os pescadores artesanais. Outros estudos realizados em situações similares de exploração às que se vivem na bacia do Rovuma confirmam os prejuízos que as tecnologias utilizadas, mesmo sendo as mais modernas, podem exercer sobre a pesca artesanal, embora nem sempre esses impactos sejam visíveis a curto prazo (Aljazeera, 2014)[15].

As narrativas dos pescadores, mostram-nos que os mais pobres, sobretudo as mulheres chefes de família, usam artes de pesca consideradas ilegais, como por exemplo a rede mosquiteira para a apanha diária de pequenos peixes. Interrogados por nós sobre se estariam conscientes dos danos provocados pelo uso desta arte, alguns pescadores limitaram-se a responder que mesmo conscientes do que faziam não tinham outra alternativa para "matar a sua fome". Isto corrobora o que Salas et al. (Salas et al., 2011) referenciou mais atrás, ou seja, que é mais difícil envolver as pessoas mais pobres na preservação da natureza se não se lhes oferece outra alternativa para a sua sobrevivência. A redução de recursos disponíveis e as dificuldades ao seu acesso aumentam desta forma a situação de risco dos pescadores artesanais, reduzindo as suas capacidades para fazer face à sua própria vulnerabilidade. As políticas públicas e suas práticas estão ainda longe de encontrar alternativas que possam gerar novas oportunidades para estas comunidades, mantendo-as por isso numa situação simultânea de pobreza e vulnerabilidade.

TURISMO, PARQUES NACIONAIS E O CONFLITO PELO ACESSO AOS RECURSOS NATURAIS

Dos distritos seleccionados para o nosso estudo de caso, dois são cobertos pela área de protecção do Parque Nacional das Quirimbas (PNQ). É o caso de Quissanga, com uma extensa área coberta pelo PNQ, e o Distrito de Metuge, com uma larga área destinada à conservação. Fundado em 2002, o Parque abrange uma área continental e

15 Este tipo de informações é acessível nos *media* a qualquer cidadão que se queira informar. Veja por exemplo, em <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/01/Mozambique-fishermen-decry-gas-drilling-201411414032481195.html> sobre a província de Cabo Delgado, a exploração do gás, seus impactos e a posição da Anadarko.

uma insular para além da área marítima. Muitos dos seus residentes são pescadores e agricultores, que têm que lidar diariamente com as restrições ao acesso a recursos estabelecidas pelas normas vigentes. Como consequência, registam-se permanentemente conflitos entre as comunidades e o Parque, ocasionados quer pelas dificuldades de acesso a recursos em zonas tampão e de protecção total, quer devido aos conflitos homem-fauna bravia. Embora haja alguma interactividade entre o PNQ, as comunidades que habitam a sua área ou circunvizinhas, as autoridades locais e as administrações locais do Estado com vista a esclarecer os objectivos da conservação e da protecção das espécies da fauna e flora terrestre e marinha e a incentivar práticas que não violem as normas estabelecidas para a protecção da natureza, nem sempre essas regras e actividades são bem aceites pelas populações, já que elas significam também restrições de acesso a recursos vitais para a sua sobrevivência.

Se considerarmos que uma parte importante da pesca praticada em Cabo Delgado é artesanal e que os objectivos de criação de uma área de conservação não visam necessariamente a melhoria da pesca (Santos, 2008), é compreensível a existência de conflitos entre pescadores e o PNQ, já que muitos acessos às praias e áreas de pesca foram vedados às suas actividades. Se tomarmos ainda em conta que as comunidades costeiras dos distritos abrangidos pelo PNQ vivem também da agricultura, caça e outros recursos das áreas costeiras, fica ainda mais claro que os conflitos por acesso aos recursos se agravam com as restrições impostas ao uso destes mesmos recursos em todo o perímetro de conservação do Parque.

Os conflitos entre a população originária do perímetro do PNQ e a direcção do Parque, não são muito diferentes de outros similares que resultaram da criação de áreas protegidas. Invariavelmente, eles são o resultado de processos de "expulsão" das áreas de conservação e consequentes processos de reassentamento, onde a expropriação de terras dos camponeses não é na maior parte dos casos justamente recompensada. Há mesmo assim, comunidades que vivem no seio do PNQ o que agrava os conflitos existentes. Moçambique tem várias histórias de reassentamento de populações que as lesam por não se ter em conta o respeito por aspectos socioculturais, como os laços que ligam os indivíduos à terra (os seus mortos, as suas árvores, florestas, cultura), insegurança no sistema de posse de terra e garante de terra arável. Fausto Fidalgo Ngove (2013), ao tratar do Parque Nacional do Limpopo (PNL) observa a existência de conflitos desta natureza advenientes da criação de uma área protegida.

A revista *Mozpescas* (2006) editada pelo Ministério das Pescas de Moçambique, reportou, alguns casos de prepotência e abuso do poder

por parte dos trabalhadores do PNQ. Estes casos levaram a prisões indiscriminadas e apreensão das artes de pesca dos que violaram as regras estabelecidas, com o recurso a uma demonstração de força desnecessária, sem contar com a falta de respeito pelas autoridades administrativas locais. Aparentemente, alguns destes conflitos e medidas de resolução por meios violentos parecem ter sido minimizados, embora nem sempre haja concordância entre os relatórios públicos e as percepções que os residentes da área protegida e áreas adjacentes têm sobre a situação. É assim que nas narrativas de alguns pescadores e camponeses, há também hoje denúncias de abuso de poder por parte de alguns fiscais do PNQ. Mas há também um desrespeito consciente da parte de camponeses e pescadores, sobre as regras de interdição à caça, pesca e uso de recursos florestais, como o testemunha a seguinte fala:

> Porque às vezes nós queremos aproveitar o caril[16], às vezes caçamos, búfalo, gazelinha… Assim, quando nos encontram eles [fiscais do PNQ] levam [a caça] e vão. Levam, e você pode ser preso […]. Eu saio daqui, vou arranjar madeira, para procurar alimentação[17], eles encontram-me ali, e levam [a madeira], vão embora, e eu não falo nada, só olho! Porque nós fazemos socorros nos matos[18], lá onde tentamos apanhar dinheiro. Mas agora aqui, estamos em vão, porque agora, aqui o mato está fechado e o mar está fechado! (Mahmood, Aldeia Namadai-Mahate, Quissanga)

A fala deste camponês de Quissanga, remete-nos uma vez mais para Salas et al. (2011), como referenciamos mais acima, sobre as dificuldades que existem em aplicar políticas de conservação entre as comunidades mais pobres quando as possibilidades para encontrar alternativas para a sua sobrevivência são mínimas ou não existentes e quando há um quadro em que a criação de oportunidades para as mesmas comunidades é reduzida.

Se é verdade que muitos dos relatos de violações das normas estabelecidas pelo PNQ se referem ao acesso a pesqueiros, há também situações semelhantes, sobretudo no que diz respeito à exploração de recursos florestais e cinegéticos, como ilustrado mais acima, na fala de Mahmood. No entanto, as maiores dificuldades surgem com a invasão dos animais bravios às terras de cultivo das populações, que levam a perdas irreparáveis de culturas, perigando muitas vezes a sua segu-

16 Neste caso significa carne ou peixe.

17 Referindo-se à geração de rendimentos.

18 Referindo-se a alternativas de sobrevivência.

rança alimentar. Apesar do esforço de algumas organizações como a Fundação Aga Khan e o próprio PNQ, para ministrar conhecimentos alternativos para afastar os animais das áreas de cultivo, mantêm-se as queixas das populações sobre o conflito que as opõe aos animais bravios. A economia das comunidades costeiras, como já constatado, é dependente não só da pesca como da agricultura. Porque a maioria dos terrenos são marginais e devido ao tipo de agricultura rotativa, isso leva as populações a estenderem as suas parcelas agrícolas para as áreas ecologicamente protegidas, o habitat de animais selvagens, agravando o já referido conflito entre o homem e a fauna bravia.

A legislação vigente cria zonas de protecção (reservas naturais e zonas de conservação) mais, ou menos abertas, como acontece com o PNQ. A produção de conflitos de carácter ecológico que surgem com a violação dos regulamentos que protegem as zonas de conservação, seja em mar ou em terra, podem, no entanto, ser minimizadas com a educação dos residentes nas áreas da reserva e suas proximidades, mas sobretudo com a procura de alternativas sustentáveis de sobrevivência das populações que utilizam os recursos florestais, a caça e as riquezas do mar para a sua sobrevivência. O nosso estudo mostra que os esforços de coordenação realizados entre o Parque (PNQ), as autoridades locais e distritais e as comunidades, não são ainda suficientes para minimizar os conflitos existentes. Do mesmo modo, as actividades educativas da população sobre a consciencialização da importância da preservação dos recursos e o papel do Parque, mostram-se ainda insuficientes. Esperança Oliveira (2013), a partir de um estudo de caso do Parque Nacional do Limpopo (PNL) e da revisão da literatura concorda com a premissa avançada por outros estudos que "a degradação das áreas protegidas se torna mais provável quando as comunidades locais são excluídas da gestão" (Oliveira 2013: 3). A mesma autora avança igualmente a necessidade de criação de incentivos que motivem a participação local, onde os habitantes das áreas de conservação e vizinhanças sintam os benefícios directos que a conservação de recursos traz para a comunidade.

Menezes, Smardon e Almeida (2009) publicaram os resultados de um estudo que aborda políticas participativas entre comunidades de pescadores, onde verificaram que a introdução de processos de descentralização e participação comunitária na tomada de decisões, sendo embora um passo positivo, precisa ainda de dar outros passos importantes. Entre as fraquezas apontadas pelo sistema de descentralização referem: fraca participação das comunidades; comunicação deficiente entre a administração do Estado e os beneficiários; selecção de líderes comunitários (que estabelecem a ligação com as bases) com base em critérios que não representam os interesses das comu-

nidades, entre outros. Os mesmos autores repisam a necessidade de formular programas para protecção de recursos e melhoramento do ambiente que tragam benefícios directos às comunidades rurais, para o sucesso dos mesmos.

Os resultados do nosso estudo produziram informação sobre a participação local na salvaguarda e conservação dos recursos naturais, particularmente da área da pesca. As experiências trazidas pelas narrativas dos pescadores mostram-nos no entanto que os Conselhos Consultivos de Pescas (CCP), e outras instâncias criadas para uma participação local na gestão de recursos naturais funcionavam com muitas deficiências. E do mesmo modo como foi observado por alguns autores para o PNL (Oliveira 2013; Ngove 2013) este estudo permitiu-nos constatar que, quer no PNQ, quer no geral, que a nível das pescas existe uma área cinzenta sobre os mecanismos de funcionamento de muitas das instituições criadas para a co-gestão local de recursos. Não sendo nosso objectivo discutir as estratégias de co-gestão no maneio de recursos naturais, não podemos deixar de mencionar, como referem Menezes, Eide e Raakjaer (2011), que se é verdade que foram feitos alguns esforços, em termos de políticas para implementar processos de participação das comunidades na resolução dos seus problemas, para proteger a natureza beneficiando os mais pobres, as práticas demonstraram que os benefícios acabaram por recair em grupos de interesses dentro das comunidades onde estão envolvidas as lideranças (Menezes, Eide e Raakjaer, 2011: 407). Para entender esta posição, parece-nos importante referir que o sistema local de co-gestão, em regra, funciona de forma tripartida envolvendo lideranças locais "tradicionais", que fazem a ponte com as autoridades administrativas e as populações. As narrativas dos pescadores também nos mostraram que o processo montado para uma gestão participativa de recursos, com raras excepções, acaba por ficar manchado por processos de amiguismo e clientelismo, envolvendo as lideranças locais e onde muitas vezes os pescadores continuam "sem voz".

Sendo que a maioria das populações rurais dos distritos costeiros por nós estudados vivem quase exclusivamente da exploração de recursos naturais para a sua sobrevivência, qualquer política de meio ambiente virada para a conservação e protecção, contará na sua aplicabilidade com impactos adversos na relação entre a população e as áreas protegidas, pelo que as medidas a aplicar não devem descurar a eventualidade deste tipo de conflitos.

A agravar esta situação, há ainda as pressões do turismo sobre os recursos, onde o turismo praticado nas ilhas, mesmo sendo muitas vezes ecológico e cumprindo com as regras de protecção e preservação da natureza, cria mecanismos que proíbem o acesso de pesca-

dores às praias e a passagem por certas áreas, usando muitas vezes métodos agressivos de controlo do espaço que legalmente não lhes pertence. Com estas medidas abusivas e restritivas, vão diminuindo os espaços (praias, acessos ao mar e à terra) a utilizar pelos pescadores artesanais e consequentemente a diminuição da sua capacidade de acesso a recursos.

A fala que se segue, mostra-nos os obstáculos que os pescadores artesanais têm que enfrentar no exercício da sua actividade profissional, pela combinação existente entre a dificuldade de acesso a recursos financeiros[19], com as restrições colocadas pelas áreas de conservação no acesso a pesqueiros:

> Não nos deixam pescar onde sempre pescámos, onde os nossos ancestrais pescavam. Pior! As nossas embarcações não podem atingir o alto mar por serem frágeis […], hoje, mesmo que tenhamos apoio em redes, o que vamos fazer com eles se já não podemos pescar nas nossas áreas tradicionais? (MozPescas, 2006: 3)

Melhor que qualquer discurso, a fala que se segue, explana o nível e a forma como se desenvolvem os conflitos, entre unidades turísticas, Parque Nacional das Quirimbas e as comunidades costeiras que sobrevivem dos recursos naturais:

> A população que vive dentro ou em redor das áreas das reservas é geralmente constituída pelos grupos mais pobres. Com este ponto de partida, os obstáculos a enfrentar para o desenvolvimento das comunidades são muito maiores […]. A maioria da área dos parques foi determinada depois de uma consulta popular e vários processos de gestão dos mesmos são feitos com a participação e consulta das populações e autoridades locais, não deixando de haver conflitos, por violação das regras estabelecidas para garantir a preservação dos ecossistemas. Os conflitos não se estendem apenas às áreas de conservação, mas há muitos abusos praticados nas unidades turísticas, que levam à vedação de lugares de acesso à praia, afectando a livre circulação de pessoas. Deveria haver uma cadeia de intervenientes para a resolução de conflitos, que envolveria entre outros, o MICOA, as PESCAS, o INAMAR e as autoridades locais na resolução de conflitos. Mas há uma falta de coordenação entre as diversas instituições que não permite isto, ficando assim o papel do Estado fragmentado […]. A legislação vigente também não facilita a resolução dos problemas existentes. Por exemplo, sabemos que a nível da área do turismo há muitos casos de racismo quer no acesso a serviços quer nas relações entre empregadores e empregados, mas na maior parte dos casos não há denúncias e

19 Para mais informações sobre acesso a recursos financeiros veja Souto (2015).

> quando isso acontece, a pena que se pode aplicar é a de ofensa, sem uma especificidade que leve a punir a gravidade deste tipo de descriminação. (Funcionário sénior do Ministério do Turismo)

A questão da descriminação no acesso às praias acaba muitas vezes por assumir as características acima referidas, pela ausência de diálogo entre os diversos actores sociais. As palavras de um pescador vão ao encontro deste tipo de descriminação, como se pode ler: "Tem ilhas que não chegamos. Ficamos longe delas. Somos proibidos de ir lá, porque essas ilhas têm donos, os brancos compraram!" (Mohamed, Aldeia Quelimane em Mocímboa da Praia).

EXPLORAÇÃO DE RECURSOS ENERGÉTICOS E AS AMEAÇAS FUTURAS

Os levantamentos e mapeamentos de áreas de recursos renováveis, ou não, no país, são muito antigos, remontando ao período colonial. Alguns destes mesmos recursos, há muito vêm sendo explorados, embora só agora se tenha iniciado uma prospecção e uma exploração mais profunda de alguns recursos mineiro-energéticos, como são os casos do gás natural, do carvão e de algumas pedras preciosas.

A prospecção de hidrocarbonetos em Moçambique data dos anos sessentas, com a "Gul Oil" e "Panamerican Oil" a trabalharem na foz do rio Save ao sul de Moçambique, na prospecção de petróleo. Conta-se também para a mesma época a localização de jazigos de gás natural em Temane, Buzi e Pande, na Província de Inhambane. Em finais de 1967, outros consórcios internacionais obtiveram do Governo colonial direitos de pesquisa e autorizações para realizarem campanhas geofísicas no sul e centro do país. No território que hoje é a República da Tanzania, desde os inícios da década de sessentas se haviam estabelecido contratos com firmas de exploração petrolífera; porém, só em 1964 foi assegurada uma concessão costeira à Shell/BP, depois do que se seguiram outras companhias, como a E.N.I., que assinou um acordo com o governo tanzaniano para a prospecção e exploração da bacia do Rovuma. A esta, como a outras companhias se impunha, para trabalharem na Tanzania, que rompessem os seus contratos com Portugal, que mantinha colónias em África. Estavam descobertas as potencialidades da bacia do Rovuma, mas a guerra que se desenrolava em Moçambique, constituía uma barreira para que se realizassem trabalhos de prospecção na zona norte do país, com segurança, pelo que as companhias se mantiveram ao sul do Save. Em 1971, as explorações mostram ainda a existência de petróleo no canal de Moçambique (Bragança, 1970, 1973, 1974; CIP e AWEPA, 2013). No entanto, as explorações de carácter geológico realizadas a partir

de 2000 permitiram que nos últimos 5-6 anos, se tivesse tornado pública a extensão desta riqueza, pela sua extraordinária visibilidade a importância para a economia de Moçambique com as novas descobertas dos potenciais do carvão de Tete e do gás da bacia do Rovuma (CIP e AWEPA, 2013; RTP África, 2014). O desenvolvimento das novas indústrias a nível global, e as necessidades crescentes em combustíveis geradas pela evolução das economias emergentes potenciaram a importância da exploração destes recursos (RTP África, 2014).

Neste momento, começam a visualizar-se cada vez com mais clareza os impactos socioeconómicos presentes e futuros da exploração de hidrocarbonetos na província de Cabo Delgado. Há estudos realizados em outros países que mostram os riscos ambientais resultantes da exploração de recursos mineiro-energéticos, como é o caso do gás natural. Alguns estudos realizados em Moçambique em 2008, mostravam já, que as pesquisas sísmicas realizadas na costa norte de Moçambique, embora não afectassem na altura as dinâmicas dos stocks pesqueiros, podiam contribuir para um afastamento das migrações reprodutoras de peixe até 30 km de distância (Santos, 2008: 76-77). O estudo de Santos refere ainda que as fontes de ruído e ondas de pressão resultantes da prospecção podem eventualmente provocar a mortalidade de algumas espécies na área onde esse som se reproduz, para além dos transtornos causados pela intensidade do tráfego marítimo que pode afectar não só a circulação das embarcações de pescadores, como o turismo (Santos, 2008: 76-77). Não sendo o nosso estudo especificamente virado para a área de produção pesqueira e consequentemente sobre os impactos directos e indirectos que a exploração do gás poderá vir a ter sobre os pescadores artesanais, é entretanto previsível que para além dos episódios de conflitos já mencionados fruto da luta pelo acesso ao direito e uso de exploração da terra que se verificam em Palma, com as obras de construção da unidade de produção de gás liquefeito e linhas de transporte, as obras dos portos de Palma e Pemba, e a alteração da composição demográfica decorrente da chegada de mão-de-obra ligada a estas actividades, novos conflitos com as comunidades locais venham a emergir, nomeadamente: maior competição pelo acesso à terra; maiores dificuldades de acesso a pesqueiros; problemas de circulação no mar e possíveis problemas ecológicos advenientes dessa exploração.

Como observou Dimande, para a exploração do gás natural em Moçambique, será necessário contratar bens e serviços exteriores às empresas exploradoras deste recurso, com padrões elevados de qualidade, que o país não está em condições de providenciar (Dimande, 2012). Com esta exploração, virá consequentemente, mão-de-obra especializada e outros contratados com experiência ou níveis edu-

cacionais requeridos, acima das capacidades de respostas locais, podendo eventualmente vir a criar problemas de crises identitárias e o desenvolvimento de um clima de xenofobismo, cujo embrião já está implantado quando os locais se referem aos *vientes*. A partir de outras experiências semelhantes no que respeita à exploração do gás natural, e com os dados que acabámos de referir, fica claro que muitas das expectativas que se vêm criando a nível local e nacional, com o anúncio público da existência das potencialidades para exploração do gás natural nesta região e as eventuais aberturas para o mercado nacional de emprego, serão goradas, podendo desenvolver conflitos de carácter social. Mas perspectivam-se também algumas oportunidades de negócio, que terão que ser aproveitadas pelo governo para incentivar o crescimento local e de algumas empresas nacionais (Dimande, 2012). Note-se porém, que se é verdade que as economias extractivas produzem aumentos dramáticos na renda que podem trazer lucros rápidos e fáceis, não é menos verdade que essa renda aparece maioritariamente desconectada da possibilidade do desenvolvimento local. Esta situação pode ser justificada, quer pelo alto nível de tecnologias desenvolvidas com uso de mão-de-obra especializada, quer ainda porque mesmo quando as empresas da indústria extractiva fazem investimentos que se situam normalmente no âmbito das alíneas referentes à responsabilidade social e empresarial das empresas, impostas pelos contratos, eles não significam necessariamente desenvolvimento.

Estudos realizados em Moçambique sobre extracção mineira (Selemane, 2010) mostram que dificilmente as comunidades têm qualquer controlo sobre as empresas ligadas às indústrias extractivas. Ignoram-se assim, as questões de natureza económica e social que ligam as populações que têm que ser transferidas dos seus habitats para outras áreas, e os conflitos daí advenientes. Os benefícios fiscais para os investidores aliados a um controlo ambiental ainda frágil, criados pelo Estado no sentido de tornar os investimentos mais atractivos, acabam por ser excessivos, com poucos benefícios para o desenvolvimento local, e no geral, para as receitas do Estado (CIP 2013a, 2013b, 2013c, 2014). Como refere Castel-Branco:

> O Problema de exploração de recursos energéticos como os hidrocarbonetos, é a questão da distribuição da riqueza […]; a experiência recente da concessão e exploração de recursos parece estar orientada exclusivamente para facilitar e acelerar o processo de acumulação primitiva de capital. (Castel-Branco 2011: 10)

Zahara Moloo (2014) ao analisar a indústria extractiva no Kenya relembra que desde a presença das potências europeias em África a his-

tória da extração de recursos minerais foi sempre acompanhada de situações de conflitos e empobrecimento das populações residentes nessas áreas. Ao mesmo tempo, Moloo chama a atenção para outras partes do globo onde a acção das multinacionais de exploração mineira, invariavelmente resultou em consequências sociais e ambientais devastadoras e em levantamentos das comunidades afectadas. Moçambique não está isento do surgimento de problemas semelhantes, como temos vindo a referir, incluindo as consequências que afectarão os projectos de protecção da natureza já instalados ao norte da província de Cabo Delgado. As palavras de um funcionário sénior do Ministério do Turismo ilustram bem a relação entre conservação e exploração de recursos mineiro-energéticos, e a necessidade de prever futuros conflitos de interesse nessas áreas:

> Onde há áreas de conservação, há normalmente recursos minerais a serem explorados, o que cria outro tipo de conflitos. O Parque Nacional das Quirimbas, por exemplo, está assente sobre uma área importante em riquezas de subsolo, para além do que foi observado nas explorações feitas na costa e no mar. Isso poderá vir a constituir um problema na competição pela sua exploração. (Funcionário sénior do Ministério do Turismo)

O turismo, particularmente, sofrerá também as consequências desta exploração, quer através de problemas ecológicos, quer ainda de circulação, pela intensa actividade de tráfego marinho, e a criação de um porto especializado.

"FECHARAM O MAR E O MATO": QUE ALTERNATIVAS DE SOBREVIVÊNCIA NA COSTA DE CABO DELGADO?

Mais do que uma análise definitiva, trouxemos para discussão, as nossas reflexões sobre a problemática de acesso a recursos na Província de Cabo Delgado, baseadas numa análise sobre os dados qualitativos recolhidos em trabalho de campo nos Distritos de Mocímboa da Praia, Quissanga, Metuge e cidade de Pemba. Abordámos especificamente questões ligadas a conflitos por acesso a recursos no seio das comunidades costeiras e a sua relação com: mobilidade populacional; turismo e áreas de conservação, e recursos mineiro-energéticos.

Partindo de outras experiências existentes no mundo e particularmente de Moçambique (prospecção e exploração de areias pesadas, carvão e pedras preciosas), poderemos concluir que no processo de gestão de recursos naturais, renováveis ou não, se os conflitos existentes ou latentes não forem tomados em conta, a curto e médio prazos, podemos prever a sua extensão ou eclosão, não só a nível socioeconó-

mico, mas abrangendo também a área ecológica. Um bom exemplo desta situação, é expresso pelas palavras de um camponês de Quissanga, quando se refere que "fecharam o mar e o mato", ou seja, as portas de acesso aos recursos naturais, com poucas alternativas, para uma população que sobrevive do acesso e exploração dos mesmos.

Uma melhor coordenação entre os actores envolvidos no processo de exploração e protecção/conservação dos recursos naturais com o Governo e as ONG que atuam na área, e entre as diversas instituições governamentais, poderá constituir uma base de partida para minimizar situações mais graves no futuro, permitindo na prática, a existência de espaços de coexistência entre as comunidades costeiras e a vida selvagem. Cabe também aos que podem influenciar os decisores de políticas, trabalhar no sentido de propor uma revisão das políticas públicas para que elas possam ser menos excludentes.

Ao longo deste texto trouxemos algumas questões que ilustram por um lado, que as políticas de redução da pobreza e os projectos que se propõem abrir caminhos para o desenvolvimento do país têm que mergulhar nas realidades das populações rurais que constituem a maioria dos habitantes do país, e por outro lado, os desafios impostos pela sobrevivência das comunidades costeiras no contexto socioeconómico e político em que o país está mergulhado.

A União Africana (2004) adoptou um conceito de segurança amplo, que inclui o respeito pela satisfação das necessidades básicas dos cidadãos deste continente, com a criação das condições necessárias para a sua sobrevivência, assegurando que cada indivíduo possa ter acesso às escolhas e oportunidades que lhe permitam desenvolver os seus potenciais (Poku, Renwick e Porto, 2007). Significa isto, que as preocupações com o futuro das populações que vivem nas áreas de Cabo Delgado onde se implantam os grandes projectos devem tomar em conta os riscos e os benefícios das explorações destas riquezas trazem para o país, sem excluir as comunidades locais dos benefícios.

BIBLIOGRAFIA

Aljazeera 2014 <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/01/Mozambique-fishermen-decry-gas-drilling-201411414032481195.html>.

Bragança, A. 1970 "Les Trusts petroliers s'interessent aussi au Mozambique" in *Africasia*, Nº 10, pp. 16-17.

Bragança, A. 1973 "Porquoi la Guerre au Mozambique ?" in *Afrique Asie*, Nº 22, pp. 26-27.

Bragança, A. 1974 "La Tanzanie sur le carnet des petroliers" in *Afrique Asie*, Nº 51, pp. 18-26.

Castel-Branco, C. N. 2010 "Economia Extractiva e Desafios de Industrialização em Moçambique" in *Cadernos IESE* (Maputo: IESE) Nº 1, pp. 1-90.

Castel-Branco, C. N. 2011 "Desafios da Mobilização de Recursos Domésticos- Revisão crítica do Debate" in *Cadernos IESE* (Maputo: IESE) Nº 8.

Castel-Branco, C. N. 2012a "Índice de Desenvolvimento Humano e desafios para o futuro", comunicação feita ao departamento de Sociologia da UEM, 20 de março. Disponível em <http://www.iese.ac.mz/lib/noticias/2012/IDH_DepSociologia.pdf> acesso janeiro de 2012.

Castel-Branco, C. N. 2012b "Moçambique é refém de si mesmo", entrevista de M. Barroso a C. N. Castel-Branco. Disponível em <http://dw.de/p/16Cpd> acesso 02 de fevereiro de 2014.

CIP 2013a "Os Contratos de gás na Bacia do Rovuma: os detalhes e o que eles significam" in *Serviço de Partilha de Informação*, Nº 3.

CIP 2013b "Financiamento da Participação de Moçambique nas concessões de gás na Bacia do Rovuma: grandes custos, grandes riscos" in *Serviço de Partilha de Informação*, Nº 5.

CIP 2013c "As Potenciais Receitas do Rovuma: implicações dos contratos de 2006 e as receitas do Estado" in *Serviço de Partilha de Informação*, Nº 7.

CIP 2014 "A reacção da SASOL ao relatório publicado pelo CIP é vaga e sem detalhes" in *Serviço de Partilha de Informação*, Nº 1.

CIP e AWEPA 2013 *Mozambique Political Process Bulletin*, Nº 53, fevereiro.

Cruz e Silva, T.; Mendes Araújo, M. e Souto, A. (orgs.) 2015 *Comunidades Costeiras perspectivas e realidades* (Maputo: CESAB/FES).

Dimande, C. D. 2012 "A (possível) inserção de pequenas e médias empresas na cadeia produtiva do gás natural em Moçambique" in *III Conferência Internacional do IESE: Moçambique, Acumulação e Transformação em contexto de crise internacional* (Maputo) 4-5 de setembro.

Drummond, J. A. 2002 "Natureza Rica, Povos Pobres? Questões conceituais e analíticas sobre o papel dos recursos naturais na prosperidade contemporânea" in *Ambiente e Sociedade*, Ano I, Nº 10.

Francisco, A. e Ali, R. e Yasfir, I. 2011 "Protecção Social Financeira e Demográfica em Moçambique: oportunidades e desafios para uma segurança humana digna" in Brito, L. de et al. *Desafios para Moçambique 2011* (Maputo: IESE) pp. 283-331.

Medeiros, J. L. 2008 *Identidades em Movimento: Nação, cyberespaço, ambientalismo e religião no Brasil contemporâneo* (Porto Alegre: Sulina, Coleção Imaginário Cotidiano).

Menezes, A.; Eide, A. e Raakjaer, J. 2011 "Moving out of poverty: conditions for wealth creation in small-scale fisheries in Mozambique" in Jentoft, S. e Eide, A. (eds.) *Poverty Mosaics: realities and prospects in small-scale fisheries* (Londres/Nova Iorque: Springer) pp. 407-425.

Menezes, A.; Smardon, R. e Almeida, T. 2009 "The Changing Dynamics of Local Institutions in Fishing Communities in Mozambique: responses to policy public participation and decision making" in *Environmental Practice*, V. 11, Nº 1, março, pp. 33-51.

MICOA (Ministério da Coordenação e Acção Ambiental) 2007 *Relatório Nacional sobre Ambiente Marinho e Costeiro* (Maputo: MICOA).

Ministério da Planificação e Desenvolvimento 2010 "Pobreza e bem-estar em Moçambique", 3ª avaliação nacional, outubro.

Moçambique 2006 *Plano de Acção para a Redução da Pobreza Absoluta 2006-2009 — PARPA II* (Maputo: Governo de Moçambique).

Moloo, Z. 2014 "Kenya's civil society & extractive industries: buying into neoliberalismo?" in *Codesria Newsletter*, 31 de janeiro. Disponível em <http://www.codesria.org/spip.php?article>.

Mosca, J. 2013 "Economia Moçambicana 2001-2010: um mix de populismo económico e mercado selvagem" in Mosca, J.; Màriam, A. e Bruna, N. *Economia de Moçambique, 2001-2010* (Maputo: Escolar Editora) pp. 17-71.

MozPescas, Revista trimestral do Ministério das Pescas 2006 Nº 6, março.

Ngove, F. F. D. 2013 "Contributo do Turismo para o desenvolvimento das áreas de conservação: oportunidades e limitações. O caso do Parque Nacional do Limpopo" in Quive, S.; Chilundo, A. e Mutisse, L. C. (orgs.) *Perspetiva Sociológica do Desenvolvimento Rural* (Maputo: Departamento de Sociologia/Mestrado em Sociologia Rural, UEM) pp. 71-122.

Oliveira, E. R. C. de 2013 "Análise da Participação dos Comités Locais na Gestão das Áreas Protegidas: o caso do Parque Nacional do Limpopo" in Quive, S.; Chilundo, A. e Mutisse, L. C. (orgs.) *Perspetiva Sociológica do Desenvolvimento Rural* (Maputo:

Departamento de Sociologia/Mestrado em Sociologia Rural, UEM) pp. 3-70.

Osório, C. e Cruz e Silva, T. 2008 *Buscando sentidos: género e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário, Moçambique* (Maputo: WLSA Moçambique).

Osório, C. e Macuácua, E. 2013 *Os ritos de iniciação no contexto actual* (Maputo: WLSA Moçambique).

Ossemane, R. 2013 "Relevância e Desafios da Tributação de Megaprojectos em Moçambique", lançamento da Campanha Justiça Ambiental (Maputo) 20 de agosto. Disponível em <http://www.iese.ac.mz/lib/noticias/2013/RO_ActionAID_2013.pdf> acesso 2 de fevereiro de 2014.

PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) 2013 *Relatório do Desenvolvimento Humano 2013* (Nova Iorque: PNUD).

Poku, N.; Renwick, N. e Porto, J. Gomes 2007 "Human Security and Development in Africa" in *International Affairs*, V. 83, Nº 6, pp. 1155-1170.

RTP África 2014 "Entrevista do Vice-Ministro dos Recursos Minerais à RTP África a 19/02/2014" in *RTP África* (Maputo).

Salas, S. et al. 2011 "Addressing Vulnerability: coping strategies of fishing communities in Yucatan, Mexico" in Jentoft, V. e Eide, A. (eds.) *Poverty Mosaics: realities and prospects in small-scale fisheries* (Londres/Nova Iorque: Springer) pp. 195-220.

Santos, J. 2008 *O papel da administração pesqueira na gestão do subsector artesanal em Moçambique: o presente e modelos para o futuro* (Maputo: Ministério das Pescas, Direcção Nacional de Administração Pesqueira).

Selemane, T. 2010 *Questões à volta da mineração em Moçambique: Relatório de monitoria das atividades mineiras em Moma, Moatize, Manica e Sussundenga* (Maputo: CIP) Comentário de J. Mosca.

Silva, R. 2013 "Exploração do gás em Cabo Delgado não obedece às leis de Moçambique" in *Deutsche Welle,* 26/08. Disponível em <http://www.dw.de/explora%C3%A7%C3%A3o-do-g%C3%A1s-em-cabo-delgado-n%C3%A3o-obedece-%C3%A0s-leis-de-mo%C3%A7ambique/a-17045808> acesso 3 de fevereiro de 2014.

Souto, A. 2015 "O lado humano do Oceano Indico: As comunidades de pescadores artesanais em Cabo Delgado" in Cruz e Silva, T.;

Mendes Araújo, M. e Souto, A. (orgs.) *Comunidades Costeiras perspectivas e realidades* (Maputo: CESAB/FES) pp. 109-131.

UNDAF 2011 *Quadro das Nações Unidas para assistência ao Desenvolvimento de Moçambique, 2012-2015* (Maputo: UNDAF) julho.

Vieira, S. Pires 2005 *Crescimento económico, desenvolvimento humano e pobreza Análise da situação em Moçambique* (Lisboa: ISEG, Universidade de Lisboa, Documento de Trabalho Nº 68).

DEMOCRACIA, ESCALA Y PARTICIPACIÓN

REFLEXIONES DESDE LAS INSTITUCIONES PARTICIPATIVAS BRASILEÑAS

Leonardo Avritzer
Alfredo Ramos

INTRODUCCIÓN

La idea de que la participación resulta más fácil, más efectiva y más democrática en territorios con un tamaño más reducido, con un número pequeño de habitantes o en los niveles administrativos más cercanos a la ciudadanía (como las administraciones de proximidad o los gobiernos municipales) forma parte de la tradición de la teoría democrática general y, especialmente, de los estudios sobre la democracia participativa (Przeworski, 2010; Dahl, 1988; Pateman, 1980). Nuestro objetivo es contestar esta afirmación mediante los resultados de una investigación sobre dos tipos de Instituciones Participativas (en adelante IP) en Brasil (Consejos y Conferencias Nacionales). La hipótesis que articula este trabajo es que, en Brasil, si tomamos los tres niveles administrativos (municipal, estatal y federal) y municipios de diferentes dimensiones (capitales, grandes ciudades, medianos y pequeños), hay evidencias para afirmar que el nivel intermedio (el estatal en las Conferencias Nacionales y el de los municipios de medio tamaño en los Consejos) es el que presenta una mejor institucionalidad participativa y una mayor calidad de los procesos participativos.

El primer epígrafe presentará algunas líneas generales sobre cómo se ha abordado teóricamente la relación entre escala (entendida como nivel administrativo y/o tamaño del territorio) y participación.

Los dos epígrafes siguientes analizaran Consejos y Conferencias Nacionales en diferentes niveles, para observar la relación entre escala, dinámica institucional de la participación y efectividad de la misma. En las conclusiones se revisará la hipótesis inicial a partir de los datos presentados en los epígrafes anteriores.

Brasil se convirtió en los últimos veinte años en un laboratorio de experiencias de participación y en un marco privilegiado para la discusión sobre las escalas. Desde la redemocratización se ha ido consolidando un panorama diversificado de IP, que son formas diferenciadas de incorporación de los ciudadanos y las asociaciones de la sociedad civil en la deliberación sobre las políticas. Están caracterizadas por: articulación de participación y representación; la transformación de la sociedad civil en una organización política permanente; la interacción con partidos políticos y actores estatales y; la importancia del diseño institucional para mejorar su efectividad y la interacción entre Estado y sociedad civil, más allá de la mera competición política (Avritzer, 2009). Su desarrollo ha tenido diferentes fases. Tras 1989 surgieron los Presupuestos Participativos, a partir de 1990 los Consejos, que se expandieron con la aparición de legislaciones locales a principios de esa década. Por último, en la década del dos mil, con la aprobación del Estatuto de la Ciudad, se expanden los Planes Directores. Estas legislaciones ampliaron la presencia de la participación en Brasil más allá de las grandes capitales del Sur y Sureste que, de todas formas, ya no concentraban todas las experiencias, mientras que los Consejos se expandieron hacia ciudades pequeñas y medianas.

Hasta, 2003 las principales formas de participación social en Brasil estaban concentradas en el nivel local, donde mostraban importantes efectos (Pires, 2011; Avritzer, 2010). Sin embargo, existía un importante conjunto de dudas sobre las posibilidades de extender las formas de participación más allá del ámbito municipal (Faria, 2005), dudas relacionadas con la escala y la organización del sistema representativo a nivel federal. Este escenario se ha visto modificado con la consolidación de las Conferencias Nacionales y su fuerte impacto en el sistema político (Avritzer y Souza, 2013; Progrebinschi y Santos, 2010).

Los Consejos son IP donde se comparte el poder de decisión entre representantes de la sociedad civil y actores estatales y su estudio permite investigar la relación entre participación y tamaño de los municipios. Aparecen al inicio de la democratización brasileña y hoy, más de 10.000 Consejos operan en ciudades brasileñas en la determinación de elementos importantes de diversas políticas públicas como salud y asistencia social.

Las Conferencias Nacionales de Políticas Públicas son una IP de escala nacional (Avritzer y Souza, 2013) que nos permite abordar la

relación entre participación y diferentes niveles administrativos. Son procesos participativos, deliberativos y representativos que elaboran directrices dirigidas al gobierno nacional y a otros niveles inferiores de gobierno de la federación brasileña (Estados y/o municipios). Comienzan con una fase local (en los municipios) donde se eligen propuestas y delegados para la siguiente fase (fase estatal) donde se vuelven a elegir delegados y propuestas para la fase final en Brasilia, donde se reúnen representantes de la sociedad civil y el poder público de todo el país para elaborar las propuestas finales.

Para analizar los Consejos se describirá la estructura y dinámica participativa de 11 municipios pequeños en el Estado de Minas Gerais, comparándola con la institucionalidad de 10 municipios de tamaño medio[1] en dicho Estado, analizando los Consejos de Salud, Asistencia Social e Infancia y Adolescencia. El análisis de estos elementos (diseño institucional y dinámica de participación) en las Conferencias Nacionales combinará dos estrategias metodológicas. Por un lado una encuesta[2] sobre la ampliación de la participación local al ámbito nacional, para establecer quiénes son los actores participantes de las Conferencias y su relación con la participación local. Por otro lado, una investigación sobre los diseños institucionales de tres Conferencias: Política para Mujeres, Asistencia Social y Control Social y Transparencia. En los tres casos se presentará el ciclo completo del proceso desde la fase inicial en Belo Horizonte a la nacional en Brasilia, pasando por la fase estatal (intermedia entre las dos) de Minas Gerais.

ALGUNOS PROBLEMAS TEÓRICOS SOBRE PARTICIPACIÓN Y ESCALA

Desde sus orígenes, la teoría política y democrática ha mostrado su preocupación con la relación entre escala y democracia (Dahl y Tufte, 1973). Rousseau (1992) y Montesquieu (1951) insistieron en la relación inversamente proporcional entre el tamaño (extensión del territorio y número de habitantes) y la posibilidad de implicarse en la toma de decisiones, garantizando la voluntad o el interés general. En los debates de *The Federalist* (1988), la cuestión de la escala se resolvió mediante la innovación que suponía la representación como base de un gobierno republicano. En la primera onda de democratización que

1 Los municipios pequeños tienen menos de 20.000 habitantes, los medios más de 100.000 y las grandes ciudades más de 500.000.

2 La encuesta se realizó en colaboración con el Instituto Vox Populi. Se seleccionó una muestra de 2200 personas, representativa de todo el país y que refleja la estratificación de renta, escolaridad, género y raza de Brasil.

podemos considerar engloba a Francia y los Estados Unidos hasta el inicio del S. XX, el dilema de la escala se traducía en un problema práctico: cuál era la cantidad adecuada de población o de tamaño territorial que permitía una implicación efectiva y equitativa de la ciudadanía en la toma de decisiones en la vida pública. La respuesta siempre señalaba que, a mayor población o mayor extensión, peores posibilidades de participación.

Diferentes teóricos contemporáneos han dado continuidad a estos argumentos. Dahl (1988) recurre a variables como el tamaño, el número de habitantes o el tiempo necesario para hablar en una reunión, señalando que cuanto mayor sean las dos primeras, menores serán las posibilidades de participación o deliberación y mayor la necesidad de delegación. Sartori coincide en afirmar que, a mayor tamaño del territorio y número de participantes, menor será la calidad y eficacia de la misma. También varios autores de la teoría participativa afirman que las escalas pequeñas (como los ámbitos comunitarios, la industria, la familia o la educación) son las esferas privilegiadas para la participación. Entre otras razones por basarse en vínculos sociales más sólidos y responder a las necesidades inmediatas de la población (Barber, 1984; Pateman, 1980).

Sin embargo, estas perspectivas tienen varios problemas. Por un lado, presentan una versión limitada de la eficacia de la participación, limitada a problemáticas locales y parciales y consideran la equidad como igual impacto de los participantes en la decisión final. No prestan atención a las condiciones institucionales que posibilitan la participación en condiciones de equidad (entendida como igual oportunidad de participación), o los efectos democratizadores de los diseños institucionales. Por otro lado, no consideran la presencia o no de una cultura política más horizontal en el nivel local y en los territorios pequeños. Son precisamente estos los problemas que la participación enfrenta en las escalas pequeñas, tanto en Brasil como en las democracias más avanzadas: el escaso desarrollo institucional al que nos referiremos y la presencia de grupos locales que controlan la política y limitan la participación, fenómeno que podemos denominar *"narrowing down"*.

El segundo problema de la escala es su relación con la complejidad administrativa. La temática de la escala toma nuevos significados al vincularla con la enorme ampliación de las políticas públicas en el territorio que ocurrió a partir del inicio de S. XX (Weber, 1976). La especialización en el área política con la determinación burocrática de resultados se convirtió en una concepción consolidada en la política democrática (Bobbio, 1987; Sartori, 1987). La tensión entre participación y complejidad implicó también que la primera, al vincularse

a territorios pequeños o a los niveles inferiores de las administraciones, se centraría en las escalas con menor capacidad de resolución de las demandas de la ciudadanía (Dahl y Tufte, 1973), con lo que los procesos de elaboración de demandas quedaban desconectados de las unidades y escalas con mayor capacidad de abordarlas.

La participación se ha reducido a espacios microlocales (barrios, espacios públicos, etc.) o a la escala de los gobiernos locales, limitándose la capacidad de intervenir y el impacto de estas prácticas, alejadas de los niveles administrativos en los que se toman las decisiones más importantes (Sintomer y Talpin, 2011). Gran parte de la teoría participativa ha contribuido a legitimar esta perspectiva añadiendo nuevas cuestiones: la corriente clásica señaló que la participación debía darse vinculada a unos intereses ciudadanos restringidos a los problemas cercanos o a aquellos ámbitos donde su eficacia fuera tangible (Barber, 1984; Pateman, 1980; MacPherson, 1977). Numerosos planteamientos contemporáneos han mantenido esta idea, añadiendo como base el problema epistemológico (Sintomer y Talpin, 2011), que considera como virtud de los procesos de participación ciudadana el que permiten incorporar a los ciudadanos a partir de su saber de uso, mejorando la acción de las políticas públicas mediante el conocimiento inmediato del contexto y reduciendo la posibilidad de participar en contextos más complejos o en escalas mayores (Fung y Wright, 2003; Smith, 2009). Por tanto, pensar la relación entre participación y escala implica ir más allá de la vinculación de la primera al saber de uso y reconocer la diversidad epistémica que estos procesos permiten desplegar (Sintomer, 2008).

El resurgir del debate participativo por medio de la ampliación de la deliberación (Habermas, 1995; Cohen, 1997; Dryzek, 2000) colocó el problema de la calidad deliberativa dentro del debate participativo y abrió una posibilidad de solucionar el problema de la escala mediante el tratamiento de cuestiones complejas a nivel local. El problema pasó a ser cómo llevar estas discusiones del nivel local para el nacional o de la sociedad civil al sistema político (Hendriks, 2006). Parte de esta problemática se ha intentado abordar desde dos perspectivas. La primera es el giro sistémico de la deliberación, que permite pensar la escala a partir de la interacción de diferentes foros en el tiempo, centrándose en la división de tareas entre diferentes espacios (formales e informales) y actores en un sistema de deliberación, la relación entre estos espacios y la pluralidad de repertorios comunicativos (Mansbridge y Parkinson, 2012).

La segunda es la perspectiva del *scaling up*. Levine, Fung y Gastill (2005), señalan dos formas de entender esta cuestión: a) *scaling out* (aumentar la inclusividad de los procesos, su relación con espacios

formales e informales de la esfera pública y la periodicidad de los debates) y; b) *scaling up* (aumentar los procesos orientados a escalas regionales, nacionales e internacionales, así como el impacto de los mismos). Tres cuestiones se derivan de esta aproximación: inclusión, capilaridad en la esfera pública, e impacto de las decisiones más allá del nivel local.

En la actualidad podemos encontrar dos corrientes dentro del *scaling up*. Una perspectiva débil con dos posibilidades: a) la deliberación de cuestiones nacionales a nivel local, pero sin que exista conexión o articulación entre estos espacios locales y donde el impacto deja de ser problemático y b) como proceso posdeliberación con escasa institucionalización y referido solo a la adquisición de habilidades o conocimientos que estimulan la participación posterior de la ciudadanía. Dicha participación (en asociaciones voluntarias, campañas electorales…, etc.) sería el mecanismo de relación con las instituciones nacionales (Friedman, 2006; Jacobs, Cook y Delli Carpini, 2009). La perspectiva fuerte, heredera del giro sistémico, presenta también dos posibilidades. La primera trata de ver la viabilidad de la deliberación como lógica de acción social y política de carácter sostenido. Los problemas aquí tienen que ver con las habilidades, los incentivos y el impacto de la deliberación tanto en la esfera política como en la ciudadana (Bachtiger y Wegmann, 2014). La segunda analiza si los productos derivados del trabajo dentro un minipúblico pueden replicarse dentro de una esfera pública ampliada, centrándose en los modos de incluir, procesar y aceptar demandas dentro del sistema (Niemeyer, 2012). Esta perspectiva fuerte amplia la agenda de trabajo del *scaling up* pero presenta dos límites importantes compartidos con el enfoque sistémico que le sirve de marco de referencia: no presta atención a las instituciones híbridas formadas contemporáneamente por sociedad civil y arena política (como las instituciones participativas) (Avritzer, 2009) y se centra únicamente en los minipúblicos sin plantearse las posibilidades de otro tipo de procesos. Un problema similar enfrentan el giro sistémico y el enfoque fuerte del *scaling up*: la representación, ya que se centran solo en la tipología de representación por similitud de los diseños deliberativos, sin ampliar el enfoque a otras maneras de vincular participación y representación que aparecen en las IP, por ejemplo, y que presentan otras formas de vincular participación y escala.

Tanto las críticas presentadas a los enfoques originales de la relación entre participación y escala, así como los desafíos colocados por la agenda del giro sistémico y el *scaling up*, nos permiten presentar una agenda de investigación sobre dicha relación que tiene que ver con a) la efectividad de sus diseños institucionales en diferentes

escalas; b) la capacidad de inclusión de los mismos; c) su viabilidad, sostenibilidad, transversalidad y grado de consolidación; d) la relación entre diferentes espacios con procesos de participación diferentes; e) la agenda de estas instituciones participativas y la diversidad cognitiva que albergan y/o permiten; f) su vinculación a contextos de complejidad administrativa diferente y su impacto en los mismos y; g) la relación entre participación y representación. A continuación, tras una breve presentación del panorama de las IP en Brasil, y centrándonos en los diseños institucionales de diferentes Consejos y Conferencias Nacionales, abordaremos estos elementos y su relación con la escala. Las condiciones de estos procesos se analizarán considerando municipios de diferente tamaño y el *scaling up* nacional de la participación como la conexión de fórums de participación que suceden en diferentes lugares, en un periodo de tiempo determinado, para producir debates contemporáneos sobre una misma agenda o temática de políticas públicas.

CONSEJOS Y ESCALA EN MUNICIPIOS DE TAMAÑOS DIFERENTES

El estudio sobre la participación en Brasil ha estado habitualmente más vinculado a las capitales y a las grandes ciudades. Aun cuando sabemos que las experiencias de participación son más comunes en las ciudades de tamaño medio que en las grandes capitales (Wampler, 2008) y que estas ciudades cuentan con mayor capacidad tributaria y menor visibilidad en la lucha política nacional, razones que aumentan las posibilidades de poner en marcha experiencias exitosas. Para comparar estas características con las de las pequeñas ciudades estudiamos los casos de 11 municipios de entre 10.000 y 12.000 habitantes y altamente representativos de los pequeños municipios de Brasil, localizados en diferentes regiones del Estado de Minas Gerais: Alpinópolis, Alvinópolis, Arinos, Belo Oriente, Bom Sucesso, Campina Verde, Carmo do Cajurú, Carmos do Rio Claro, Chapada do Norte, Conceição das Alagoas y Monte Alegre de Minas.

Tabla Nº 1
Número de consejos en municipios pequeños

Ciudades	Consejos			Total
	Salud	Asistencia Social	Infancia y Adolescencia	
Alpinópolis	1	1	1	3
Alvinópolis	1	0	1	2
Arinos	1	1	1	3
Belo Oriente	1	1	1	3
Bom Sucesso	1	1	1	3
Campina Verde	1	1	1	3
Carmo do Cajuru	0	1	1	2
Carmo do Rio Claro	1	1	1	3
Chapada do Norte	1	1	1	3
Conceição das Alagoas	1	0	0	1
Monte Alegre de Minas	1	1	1	3
Total	10	9	10	29

Fuente: Eliminado por identificación.

Dichos municipios serán comparados con 10 municipios de tamaño medio en el mismo Estado: Chapecó, Juiz de Fora, São Leopoldo, Poços de Caldas, Petrópolis, Volta Redonda, Anápolis, Cubatão, Águas Lindas de Goiás y Lages.

Tabla Nº 2
Número de consejos en municipios de tamaño medio

Ciudades	Consejos			Total
	Salud	Asistencia Social	Infancia y Adolescencia	
Chapecó	1	1	1	3
Juiz de Fora	1	1	1	3
São Leopoldo	0	1	1	2
Poços de Caldas	1	1	1	3
Petrópolis	1	1	1	3
Volta Redonda	1	1	1	3
Anápolis	1	1	1	3
Cubatão	1	1	1	3
Águas Lindas de Goiás	1	1	1	3
Lages	1	1	1	3
Total	9	10	10	29

Fuente: Eliminado por identificación.

Los 11 municipios pequeños se caracterizan por un Índice de Desarrollo Humano (IDH) significativamente inferior a la media brasileña y de los municipios de tamaño medio o de las grandes capitales. En estos 11 municipios, el IDH oscila entre 0,641 hasta 0,795. En segundo lugar, todos poseen altas concentraciones de pobreza según el índice GINI, variando entre 0,38 y 0,59. Partiendo de esta caracterización bastante breve, es posible señalar que el fenómeno que continúa determinado, desde un punto de vista socioeconómico, la participación en estas pequeñas ciudades, es la pobreza y la falta de infraestructura. Así, el problema de la escala puede ser visto, de partida, desde otra óptica en el caso brasileño: el predominio de rentas bajas en los municipios de pequeño tamaño junto a prácticas políticas locales que favorecen el clientelismo y la dependencia política.

Nuestra investigación se centra en los Consejos de Salud, Asistencia Social e Infancia y Adolescencia, debido a la centralidad de dichos Consejos en el escenario de participación brasileño. Estas IP no solo tienen origen directo en la constitución de 1988, además fueron las primeras en implantarse en las grandes capitales y a partir de ahí se generalizaron, mediante una estructura organizativa bastante semejante, en el nivel municipal brasileño (Avritzer, 2009; Cunha, 2009). En primer lugar, nos preguntamos por dicho diseño organizativo en los

Consejos de las pequeñas ciudades para intentar analizar en qué medida reproducen esa configuración, dadas las deficiencias económicas, sociales y administrativas señaladas anteriormente. Los diseños para la participación en los Consejos se fueron homogeneizando a lo largo de la década de los noventa. Estructuras inicialmente introducidas en las capitales, como las plenarias o las comisiones temáticas, se expandieron por las ciudades de tamaño medio según la dinámica temporal descrita en la Tabla Nº 3.

Tabla Nº 3
Año de creación del Reglamento Interno en vigor

Período	Número de Consejos por período de creación del Reglamento Interno						Total			
	Salud		Asistencia Social		Infancia y Adolescencia		Ciudades medias		Ciudades pequeñas	
	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Nº	%	Nº	%
1988-1995	0	1	0	0	0	0	0	0,0	1	3,45
1996-2008	5	3	8	4	7	4	20	69,0	11	37,93
2009 en adelante	0	3	0	3	0	4	0	0,0	10	34,48
Sin información	4	3	2	2	3	2	9	31.0	7	24,14
Total	9	10	10	9	10	10	29	100,0	29	100,0

Fuente: Eliminado por identificación.

Esta dinámica puede ser descrita de la siguiente forma: los Consejos en estas áreas surgieron en las capitales antes de establecerse nacionalmente, como el caso del Consejo de Salud en la ciudad de São Paulo. Otros se crearon inmediatamente después de la aprobación de la legislación, como el Consejo de Salud de Belo Horizonte. Estos Consejos resultaron tremendamente influyentes a la hora de consolidar una institucionalidad participativa compuesta por los siguientes formatos:

plenaria, mesa directora, secretaría ejecutiva y comisiones temáticas. Respecto a la dinámica de creación de los Consejos en ciudades pequeñas y medias, entre 1988 y 1995 solo se creó un Consejo en estas ciudades. Es decir, en ese momento, los Consejos se estaban creando en las capitales que contaban con un mayor poder de movilización de la sociedad civil. El periodo de formación de los Consejos en las ciudades de tamaño medio se da entre 1996 y 2008, en este lapso de tiempo, se creó el 69 % de los Consejos en las ciudades medias de nuestra muestra. En las ciudades pequeñas, los Consejos se crearon en parte en dicho periodo y en parte (en un 34,48 % de los casos) después de 2008. Así, desde el punto de vista temporal, hay una secuencia de creación de los Consejos determinada por el tamaño de las ciudades, secuencia que va a influir en la organización institucional.

Como se ha señalado anteriormente, la estructura organizativa de los Consejos, se constituyó durante los años noventa, para influir a todas las ciudades brasileñas. En Avritzer (2010) se observa cómo los municipios de más de 100.000 habitantes reproducían esta estructura, lo que también sucede con las ciudades de tamaño medio[3]. Sin embargo, los datos recogidos en la Tabla Nº 4 indican una enorme diferencia respecto a la presencia de dichas estructuras en las ciudades pequeñas y medianas. Todas las estructuras específicas están menos presentes en las ciudades pequeñas. Llama especialmente la atención como las estructuras que serían más participativas o que darían mayor calidad a la participación de la sociedad civil, como las comisiones temáticas o las conferencias municipales, sean las que menor presencia tienen. Las comisiones temáticas están presentes en un 44,83 % de los casos y las conferencias municipales solo en un 24,14 %, es decir, uno entre cuatro municipios. Podemos sugerir inicialmente, pese a que ampliaremos el análisis comparado de estos municipios, que los municipios de pequeño tamaño en Brasil presentan un déficit significativo en la estructura organizativa de la participación social cuando la comparamos con la misma estructura en municipios de tamaño medio.

3 Del total de Consejos analizados en 39 ciudades (tamaño medio, grande y grandes capitales), el 95,12 % tiene plenarias y el 82,11 % comisiones temáticas (Avritzer, 2010).

Tabla Nº 4
Número de estructuras organizativas

Tipo de estructuras	Número de Consejos			
	Ciudades medias		Ciudades pequeñas	
	Nº	%	Nº	%
Plenaria	25	86,21	21	72,41
Mesa Directora	24	82,76	16	55,17
Secretaría Ejecutiva	26	89,66	14	48,28
Comisiones temáticas	25	86,21	13	44,83
Conferencias municipales	22	75,86	7	24,14

Fuente: Eliminado por identificación.

Al análisis presentado hay que añadir una constatación adicional: mayor presencia del Gobierno y de sus prerrogativas exclusivas en los municipios de pequeño tamaño. La Tabla Nº 4 tiene como objetivo sintetizar la presencia mayor o menor de prácticas democráticas en los diferentes Consejos a partir del tamaño de la ciudad. En relación a quién y cómo ocupa la presidencia de los Consejos fue posible inferir que, en el caso de los Consejos de Salud en las ciudades pequeñas, la presidencia es ocupada por el secretario municipal en apenas el 40 % de los casos. Vale la pena mencionar que la ocupación de la presidencia por miembros de la sociedad civil es una bandera relativamente generalizada en el área de la salud, lo que hace que este dato sea especialmente significativo.

Tabla Nº 5
Quién puede presidir el consejo

Actor	Número de Consejos por quién puede asumir la presidencia						Total			
	Salud		Asistencia Social		Infancia y Adolescencia		Ciudades medias		Ciudades pequeñas	
	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Nº	%	Nº	%
Solo el secretario municipal	1	4	0	0	0	0	1	3,45	4	13,79
Cualquier consejero elegido en asamblea	6	2	7	7	8	4	21	72,41	13	44,83
Cualquier miembro del Consejo elegido con alternancia bianual	0	0	0	1	1	0	1	3,45	1	3,45
Representante de la Sociedad Civil presidente y vicepresidencia del Gobierno	0	0	0	0	0	1	0	0,00	1	3,45
Sin información	2	4	3	1	1	5	6	20,69	10	34,48
Total	9	10	10	9	10	10	29	100,0	29	100,0

Fuente: Eliminado por identificación.

Según estos datos, una ciudad de tamaño medio tiene de dos a tres veces más posibilidades, dependiendo del Consejo en cuestión, de elegir un consejero cualquiera para la presidencia que una ciudad de tamaño pequeño. Obser-

vamos como se va afirmando un cierto patrón relativo a las prácticas democráticas dentro de los Consejos. Al mismo tiempo podemos observar, tal y como muestra la Tabla Nº 6 la diferencia entre los dos tipos de ciudades respecto a las reglas para la modificación de los reglamentos de los Consejos. En 18 de los Consejos en las ciudades de tamaño medio consideradas, las reglas exigen la aprobación del cambio de reglamento en una proporción predeterminada. En las ciudades pequeñas, la mayor parte no posee información, lo que probablemente significa que el reglamento no dice nada sobre el tema. De nuevo, existen motivos para pensar que los consejeros y la representación de la sociedad civil tienen más prerrogativas participativas en las ciudades de tamaño medio.

Tabla Nº 6
Reglas de modificación del Reglamento Interno

Periodo	Número de Consejos por modificación del Reglamento Interno						Total			
	Salud		Asistencia Social		Infancia y Adolescencia		Ciudades medias		Ciudades pequeñas	
	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Ciudades Medias	Ciudades Pequeñas	Nº	%	Nº	%
Consejeros con proposición y aprobación	0	2	0	0	2	1	2	6,90	3	10,34
Consejeros con proporción de aprobación	7	4	5	3	6	2	18	62,07	9	31,03
Consejeros sin criterios ni proporción	0	1	0	0	0	0	0	0,00	1	3,45
Sin información	2	3	5	6	2	7	9	31,03	16	55,17
Total	9	10	10	9	10	10	29	100,0	29	100,0

Fuente: Eliminado por identificación.

Podemos, por tanto, realizar algunas consideraciones parciales sobre la cuestión de la participación y la escala en las IP en Brasil. Mediante la comparación de las formas de participación en Consejos de pequeñas y medianas ciudades en el Estado de Minas Gerais, es posible mostrar que las formas de participación son más avanzadas en las ciudades de tamaño medio. Tres elementos de sus diseños nos permiten confirmar este argumento: a) quién ocupa la presidencia en los Consejos de Salud, Asistencia Social e Infancia y Adolescencia; b) la autonomía del poder público para modificar el reglamento de los Consejos y; c) la presencia de conferencias municipales y comisiones temáticas. Estos elementos son fundamentales en la organización democrática de los Consejos y constituyen la evidencia de una forma más participativa de gestión centrada en la relación con la sociedad civil. Los datos presentados permiten apuntar deficiencias respecto a estas cuestiones y a otras tales como la paridad de la sociedad civil en los Consejos, donde también existen variaciones, aunque no tan significativas.

Una posible variable explicativa para esta cuestión está vinculada a la forma en la que se organiza el poder político en las pequeñas ciudades brasileñas. Es decir, la cuestión de la intensidad de las formas de participación en el nivel local en Brasil, aún parecen fuertemente vinculadas a las estructuras del poder local. Cuestiones como el control del poder político sobre la política municipal, estructuras sociales altamente jerarquizadas y una sociedad civil incapaz de oponerse al sistema político, parecen ser los factores que más influencian la participación política en las pequeñas ciudades estudiadas en esta investigación. Estos datos contradicen las afirmaciones de algunos clásicos en el estudio de la democracia (Przeworski, 2010; Dahl, 1988). El caso de las ciudades de tamaño medio es interesante porque contradice presupuestos de la misma literatura, como la dificultad para la toma de decisiones y la coordinación de la participación en territorios más amplios. ¿Cómo debemos entender, entonces, la cuestión de la escala? En el próximo apartado de este artículo, ampliaremos las reflexiones sobre la relación entre participación y escala mediante el análisis de las Conferencias Nacionales.

CONFERENCIAS NACIONALES: CONECTANDO LO LOCAL CON LO NACIONAL

Pese a que las Conferencias Nacionales aparecen en 1941, es a partir de 2003 con el comienzo del Gobierno nacional del Partido dos Trabalhadores cuando podemos afirmar que el impulso a las conferencias modifica el escenario participativo nacional (Avritzer y Souza, 2013). Desde 1941 a finales del 2012 se celebran 125 conferencias naciona-

les, 90 entre 2003 y 2012, lo cual muestra claramente el impulso a estos procesos, con un carácter netamente participativo bajo dicho Gobierno. A este impulso le acompaña una importante ampliación de la agenda temática (Ramos y Faria, 2013), de las 44 temáticas tratadas hasta el momento, 32 surgen tras 2003 (anteriormente estaban centradas en ámbitos específicos como la salud). A la hora de valorar el impacto cuantitativo de esta nueva institucionalidad, podemos señalar que el 6 % de la población adulta de Brasil (unos 6 millones de personas), participó en alguna fase de las 74 Conferencias Nacionales que se dieron entre 2003 y 2010.

Las Conferencias presentan una importante capacidad de pautar la agenda nacional, especialmente en algunas áreas de política social. Por un lado, introduciendo importantes innovaciones como el SUAS (Sistema Único de Asistencia Social), fruto de la IV Conferencia Nacional de Asistencia Social, el Sistema Nacional de Seguridad Alimentaria u otras decisiones en áreas como Políticas para Mujeres o Derechos Humanos. Pero también desde su capacidad de vetar algunas decisiones gubernamentales, como el bloqueo de la propuesta del Ministerio de Salud de introducir fundaciones nacionales, derrotada en dos Conferencias de Salud. De igual forma, en función del Estado, el municipio y/o la política pública, pueden surgir de las Conferencias Estatales o Municipales directrices para la elaboración de políticas públicas en dichos niveles, mostrando la capacidad del proceso de adaptarse a diferentes contextos administrativos. Por último, en estos procesos se ha demostrado una importante diversidad cognitiva que va más allá de los saberes de uso, respondiendo a otro de los interrogantes de la subida de escala (Ramos, 2013).

Respecto al perfil de los participantes en las Conferencias, la participante típica es una mujer (51,2 %), con cuatro años de escolaridad (26,9 %) o educación media completa (20,3 %) y una renta media entre 1 a 4 salarios mínimos (52,2 %). Esto supone un padrón de participación similar al del nivel local, donde no son los más pobres los que participan, sino personas de renta media y, en general, con una escolaridad más alta que la media.

Junto al mantenimiento de la participación en áreas como Salud (la participación agregada es del 19,6 %) o Asistencia Social (36,4 %), con una importante participación a nivel local tras la redemocratización, destaca el proceso de redefinición de intereses de los actores de la sociedad civil en Brasil, que se muestra la importancia de ámbitos como Política para Mujeres (44,8 %) o Cultura (29,4 %).

Tabla Nº 7
Si ya participó, en qué temática

Temática	Nº	%	Total
Asistencia Social	51	36,4	143
Comunicación	16	11,2	143
Cultura	42	29,4	143
Ciudades	15	10,5	143
Derechos Humanos	56	39,2	143
Educación	27	18,9	143
Deportes	23	16,1	143
Juventud	16	11,2	143
Política para mujeres	64	44,8	143
Salud	12	8,4	143
Salud mental	16	11,2	143
Seguridad alimentaria y nutricional	5	3,5	143
Seguridad pública	18	12,6	143

Fuente: Avritzer, 2013: Tabla Nº 3.

Además del ciclo que va desde el nivel municipal hasta el cierre en el nivel nacional, el ciclo interno de cada fase es: a) plenaria de presentación, donde se lee el reglamento interno; b) división en grupos de trabajo (en adelante GT) para elaborar propuestas; c) elección de representantes y; d) plenaria de cierre para la aprobación definitiva de las propuestas.

A continuación, exponemos algunas cuestiones relativas a las estructuras organizativas y a las prácticas de democratización relativas al diseño institucional de tres conferencias nacionales: Política para Mujeres (en adelante CNPM), Asistencia Social (en adelante CNAS) y Control Social y Transparencia (en adelante CNCST). El análisis se centra fundamentalmente en elementos de su formato y en cómo evolucionan a medida que se sube de nivel. El objetivo es ver cuál de las escalas presenta una mayor calidad democrática. Para ello analizamos: a) presencia del reglamento interno (en adelante RI); b) democratización de la representación y; c) arquitectura deliberativa.

En primer lugar, observamos diferencias relativas a la organización y al número de participantes. La CNPM y la CNAS optaron por preconferencias municipales en los nueve distritos de Belo Horizonte (donde se eligen propuestas y delegados para la Conferencia Municipal). Por otro lado, la CNCST recurrió a Conferencias Libres (son

Conferencias que un grupo puede organizar cumpliendo con una serie de requisitos establecidos por la organización del proceso) y a la Conferencia Virtual (foro telemático de debate para la construcción de propuestas). El resultado de ambas (libres y virtual) se debatió en la fase nacional.

Tabla Nº 8
Número de participantes por temática y fase

Temática	Pre-Conferencias	Conferencia Municipal de Belo Horizonte	Conferencia Estatal de Minas Gerais	Conferencia Nacional en Brasilia	Conferencias Libres	Conferencia Virtual
AS	9 Conferencias Distritales. 2039 participantes	855 participantes	690 participantes	1820 participantes	No	No
PPM	9 Conferencias Distritales. 1092 participantes	317 participantes	957 participantes	2813 participantes	No	No
CST	No	350 participantes	512 participantes	1374 participantes	Sí. 16 Conferencias Libres en Minas Gerais	Sí. 19 de marzo a 8 de abril de 2012. 2960 participantes

Fuente: Elaboración propia.

El reglamento interno (en adelante RI) de las Conferencias regula su funcionamiento en las diferentes fases y formaliza el proceso garantizando ciertos derechos a los participantes. La posibilidad de que dicho RI sea debatido en la Conferencia implica reconocer el derecho a debatir y alterar las condiciones de la deliberación y la representación.

Tabla Nº 9
Existencia y posibilidad de votación del Reglamento Interno

Existencia de RI	CNCST			CNAS				CNPM			
	CM	CE	CN	PCM	CM	CE	CN	PCM	CM	CE	CN
No existe RI				x				x			
Existe RI, no se vota	x	x									
Existe RI, se vota			x		x	x	x		x	x	x

Fuente: Elaboración propia.

Tanto la CNAS como la CNPM mejoran su institucionalidad y su democratización interna con la subida de escala al existir RI y posibilidad de debatirlo. En ambos casos el reglamento de la fase estatal era el más complejo al contemplar los criterios de deliberación y de representación/elección de delegados. En la CNCST pese a existir RI en las fases municipal y estatal, este no fue debatido, cosa que si sucedió en la fase nacional.

La democratización de la representación está determinada por tres cuestiones: a) por la posibilidad de debatir y modificar sus características y reglas (recogidas en los RI) en las diferentes escalas; b) por la diversidad de criterios para la elección de delegados. Una mayor cantidad de criterios implica más diversidad de cuestiones para considerar la representación y esto, junto a la capacidad para deliberar sobre sus reglas, permite una mejor discusión sobre los proyectos políticos que se dan en torno de la representación. Entre los criterios existentes encontramos: la existencia de separación por segmentos (sociedad civil o poder público), cuotas para determinados colectivos o la atención a cuestiones territoriales (fundamentalmente el peso poblacional), y/o criterios de participación (que condicionan la cantidad de delegados a elegir); c) por los mecanismos de elección. Existen mecanismos agregativos (donde se recurre a sistemas de elección más clásicos) o mecanismos más deliberativos (con posibilidad de discusión sobre la elección de delegados) bien para uno de los segmentos o para todos los segmentos posibles.

La CNCST mantiene los mismos criterios porcentuales de representación por segmento (60 % sociedad civil, 30 % poder público y 10 % consejeros) en todas las escalas. Es el proceso donde la elección es más claramente agregativa. Los participantes podían votar a los candidatos de su segmento mediante urnas electrónicas o votos en pane-

les. No siempre tenían tiempo para presentarse y cuando lo tenían era bastante reducido. La CNAS también diversifica los criterios de elección en la escala estatal, añadiendo a la separación por segmento (50 % sociedad civil, 50 % poder público) criterios poblacionales (número de habitantes por región). La elección solía darse en foros separados por segmento (con la diferencia de que los miembros del poder público no eran elegidos en la conferencia, sino previamente, limitando la publicidad del proceso). En dichos foros los candidatos se presentaban para que después se votase su candidatura. Esta votación estaba precedida de un debate sobre cómo desarrollar la propia elección[4].

En la CNPM las condiciones de la representación pueden ser alteradas en todas las escalas en las que se discute el reglamento y se eligen delegados (municipal y estatal) y a medida que se sube de nivel más se complejiza la elección de delegadas (en la fase estatal). La combinación existente entre diversidad de criterios y posibilidad de discutir dichos criterios implica cambios importantes. En la fase municipal el porcentaje cambia de 60 % sociedad civil y 40 % poder público a 80 % del primer segmento. Las modificaciones más importantes aparecen en la estatal, donde la representación se convierte en el elemento más polémico en los debates sobre el RI. Por un lado, cada una de las regionales[5] consigue autonomía para elaborar sus pautas de elección, con lo que cada foro regional se convierte en un espacio de deliberación sobre cuáles son los criterios de representación y su legitimidad. Por otro lado, los pesos específicos de los criterios se alteran con la discusión y cambia la relación entre el criterio poblacional y el de participación (número de municipios que han realizado conferencias en cada división administrativa), pasando a tener más peso el segundo, con lo que cambia el porcentaje de delegadas a elegir por región.

Hay que destacar que mientras que la CNCST mantiene sus criterios de representación, la CNAS y la CNPM parten de una primera fase casi sin criterios (el número de delegados a elegir en las fases regionales dependía solo del número de asistentes y los foros eran mucho más informales) a una fase estatal donde se contemplaban numerosas variables para organizar la elección y la representación.

Respecto a la arquitectura deliberativa, un ámbito de análisis se refiere a la metodología de trabajo y el tipo de debate que va a permitir. El primer elemento es la existencia o no de grupos de trabajo, pues su presencia supondría más oportunidades de participar en los

4 Nos referimos en este caso al método concreto de elección, ya que el porcentaje de delegados por segmento y territorio estaba predeterminado.

5 La elección de delegadas se daba en cada una de las 20 divisiones regionales en las que se dividía el Estado de Minas Gerais.

debates temáticos. La segunda cuestión se refiere al porcentaje de propuestas que se someten a debate. El temario de las Conferencias suele estar estructurado en ejes temáticos y puede ocurrir que un GT trate menos de un eje, trate un eje completo, más de un eje o que se ocupe de todos los ejes señalados en el programa. Trabajar con menos de un eje implica una democratización menor de la discusión temática, al reducir el ámbito de participación de los actores, mientras que trabajar más de un eje permite una mayor transversalidad de la discusión. Por último, hay que valorar la existencia de recursos formativos dentro del proceso, ya que son insumos que van a cualificar la discusión, además de ser un recurso para los propios participantes en sus ámbitos de trabajo o intervención respectivos más allá de la Conferencia.

Salvo en contadas excepciones (en algunas preconferencias de la CNPM) todas las conferencias contaron con GT, cuyo número aumentaba al crecer la cantidad de participantes con la subida de escala. Las diferencias se refieren al resto de elementos. En la CNCST, los GT se ocupaban de menos de un eje en algunas fases (estatal) y de solo un eje en otras (municipal y nacional). En las otras dos conferencias, el número de ejes tratados por los GT es mayor cuanto mayor es la escala, en la CNPM se trabajaba con dos ejes a partir de la estatal y en la CNAS donde se debatían todos los ejes en cada GT. Esta Conferencia fue la que hizo un esfuerzo mayor por mejorar la formación de los participantes, utilizando recursos diversos, entre los que destaca la presencia de grupos de teatro en las conferencias distritales. Las fases estatal y nacional eran las que más hincapié hacían en el aprendizaje a través de seminarios y talleres (especialmente la nacional). De forma similar, la CNPM dio más peso a la formación en las fases estatal y nacional, destacando esta última. La CNCST no considera importante dicho elemento dentro del proceso, limitándose a la realización de algunas ponencias en cada fase.

El segundo ámbito relativo a la arquitectura deliberativa se relaciona con la capacidad existente en cada una de las fases para que los GT puedan bien modificar sustancialmente las propuestas o bien crear nuevas. Puede ser que los GT solo puedan seleccionar entre las propuestas procedentes de las fases anteriores, sin posibilidad de modificarlas (la escala con más legitimidad en este caso sería la municipal, al dar inicio al proceso y poder elaborar más las propuestas). Existiría otra posibilidad en la que los delegados tienen más autonomía para intervenir sobre los productos de las fases anteriores, rechazando, fusionando, modificando o creando propuestas nuevas. En este caso, se reconoce que la subida de escala genera un escenario de debate diferente, donde se discute sobre propuestas diferentes a las de la escala anterior y en torno a nuevos argumentos (los actores no son

los mismas), y por tanto los delegados han de tener más capacidad para intervenir sobre la agenda.

En la CNPM tanto en la fase estatal como en la nacional los GT pueden modificar las propuestas derivadas de las fases anteriores y añadir propuestas nuevas. Esto supone un alto grado de modificación de las propuestas (alrededor del 90 % en ambos casos). En el caso de la CNAS los GT de la fase estatal no pueden hacer propuestas nuevas solo pueden modificar, mientras que si pueden modificar y añadir nuevas en la nacional. Si bien no se alcanzan los niveles de la CNPM, los porcentajes de propuestas modificados en los dos niveles son muy elevados también. La CNCST limita el trabajo de los delegados estatales a la mera selección de propuestas y solo en la fase nacional podrán realizar algunas modificaciones, sin añadir propuestas nuevas.

Una polémica similar a la señalada con respecto a los GT existe con el rol que se otorga a la plenaria, que puede, o no, ser un espacio de deliberación, votación y/o construcción de propuestas. La importancia de este espacio se refiere a la consideración que se le da como un último espacio de elaboración del interés común y de ampliación de los actores que pueden dar su opinión sobre diferentes temáticas. Las diferencias estriban en qué posibilidades existen en este espacio

De nuevo aparecen diferencias significativas entre las escalas y las temáticas. La CNCST optó, en todos los niveles por el mismo formato. Los participantes votaban uno a uno las propuestas aprobadas en los grupos de trabajo. Es decir, tenían un número máximo de votos (10) para repartir entre las propuestas que consideraban mejores. La dinámica consistía en exponer las propuestas por escrito y que cada delegado votase en cada proyecto. La plenaria, por lo tanto, carecía de cualquier forma de discusión colectiva. Las CNPM y CNAS dan más valor a este espacio a la hora de construir intereses comunes y deliberaciones colectivas (presentando, discutiendo y votando las propuestas) y en los dos casos ese hecho mejora con la subida de la escala (las plenarias en la escala premunicipal son más informales). Dos elementos son importantes a la hora de considerar la calidad deliberativa de las plenarias. Solo en la fase estatal de la plenaria de mujeres se podían hacer propuestas nuevas, aunque en los dos casos y en las dos escalas las plenarias podían realizar modificaciones de lo deliberado en los grupos. Por otro lado, en la escala estatal la cantidad de propuestas que se somete a debate es mayor en ambos casos por dos razones. En primer lugar, porque en este momento del ciclo se debaten propuestas para el nivel nacional y para el estatal, y no existen los filtros que existen en la nacional, donde se debate una cantidad predeterminada de propuestas que no han alcanzado la aprobación de un porcentaje establecido de los GT (aquellas con una aceptación del

70 % de los GT no son sometidas a votación) en la estatal se debaten todas las propuestas que emergen de los GT.

Observamos dos tipos de diseño institucional. El primero no valoriza la escala y corresponde a la CNCST. En este ciclo, el RI solo se debate en la fase nacional, y los GT debaten sobre un porcentaje menor de las propuestas, con poca capacidad de modificación una vez que se supera el nivel municipal con lo cual no son capaces de valorizar los diferentes recursos cognitivos que aporta el *scaling up*. No se hace especial hincapié en la formación y las plenarias optan por mecanismos meramente agregativos en la selección de las propuestas finales. Si bien es cierto que cabe destacar el impulso a otras formas de participación como las Conferencias Libres y la Conferencia Virtual.

La CNPM y la CNAS serían ejemplos de diseños institucionales que si valoran la escala. En ambos casos se pasa de un primer momento con escaso desarrollo institucional (la fase premunicipal) a una escala que supone una mejora de la calidad y de la capacidad democratizadora del proceso en varios elementos: a) mejora en la formación de los delegados; b) más atención a la democratización de la representación; c) incremento de la calidad deliberativa de las mismas; d) aumento de la transversalidad del proceso, al deliberar sobre un porcentaje mayor de los ejes temáticos y; e) mayor complejidad en los reglamentos internos de las conferencias. Además, ambos procesos cuentan con propuestas para los diferentes niveles de gobierno, algo que no sucede con la CNCST, limitada a la esfera nacional.

En los tres casos, los diseños institucionales y su relación con la escala dependen de qué tipo de políticas públicas son (Mujeres y Asistencia tienen un desarrollo como arena participativa mucho mayor) y del grado de desarrollo de la sociedad civil en cada caso. Pese a que la corrupción y la transparencia se han convertido en una agenda fundamental en la actualidad en Brasil, en torno a la política para Mujeres y de Asistencia Social y en las escalas estatal y nacional, la movilización social estaba más desarrollada y más diversificada (con respecto a las escalas municipales).

CONCLUSIONES: PARTICIPACIÓN EN BRASIL, REEVALUANDO LA CUESTIÓN DE LA ESCALA

La hipótesis de partida de este trabajo era que, en oposición al consenso de gran parte de la teoría democrática que afirma que son las escalas menores las que presentan mejores condiciones participativas, existen evidencias empíricas en el panorama participativo brasileño que señalan que serán los niveles intermedios (escala estatal y municipios de tamaño medio) los que presentan unas mejores condiciones. La metodología desarrollada nos ha permitido abordar esta hipótesis

que vincula la eficacia de la participación con el tamaño del territorio y el nivel administrativo, comparando dos tipos de Instituciones Participativas. Por un lado, los Consejos de salud, asistencia social y derechos de la infancia y la adolescencia en municipios de diferente tamaño. Por otro lado, las Conferencias Nacionales, de mujeres, asistencia social y transparencia, en diferentes niveles administrativos: municipal, estatal y nacional.

Los resultados mostrados en estas páginas corroboran nuestra hipótesis de partida: son los niveles intermedios los que presentan mejores condiciones y características participativas, una constatación que además nos permite analizar dos elementos relacionados con el vínculo entre participación y escala: el *narrowing down* y el *scaling up*.

Al analizar la misma tipología de IP en municipios con diferente tamaño podemos mostrar las dimensiones fundamentales del fenómeno del *narrowing down* en ciudades pequeñas, que están lejos de ser las que presentan las mejores condiciones para la participación. La primera alude a un desarrollo institucional más precario de la institucionalidad participativa en los municipios pequeños en comparación con los municipios de tamaño intermedio. Esta cuestión se refiere: a) la ausencia en los municipios pequeños de las estructuras más participativas (mesas temáticas y/o conferencias municipales) que mejorarían la inclusión en estas IP; b) la mayor presencia y poder de los gobiernos locales en dichos Consejos, en detrimento de la sociedad civil y; c) ausencia de reglas claras que aseguren un marco democrático de interacción poder público-sociedad civil en dichos municipios. Este déficit de la estructura organizativa de la participación social está ligado a una institucionalización más tardía de estos procedimientos.

La segunda dimensión del *narrowing down* tiene que ver con la cultura política y, en estos casos, también responde al hecho de que el nivel local en Brasil presenta aún una continuidad significativa de por prácticas clientelistas y de dependencia política (Chilcote, 1982; Leal, 1975; Avritzer, 2010). En el caso de las ciudades de tamaño medio los datos señalan un fuerte esfuerzo democrático. Un esfuerzo probablemente ligado a una organización más independiente de la sociedad civil y a la presencia de estructuras sociales menos dependientes del poder político.

En el caso de las Conferencias Nacionales[6], en aquellos diseños que valorizan la escala (política para Mujeres y Asistencia Social), el

6 No estudiamos en este caso el *narrowing down* en el proceso de Conferencias, al comparar tres escalas administrativas y no municipios de diferente tamaño. Sin embargo, las evidencias de nuestra investigación podrían confirmar dicha tendencia, ya que, en los municipios pequeños del Estado de Minas Gerais analizados, para otros fines, se muestra un escaso desarrollo institucional similar al de los Consejos aquí mencionados.

nivel estatal es el más democrático. Por un lado, es cierto que sus estructuras deliberativas (aunque con diferencias) son similares en las escalas superiores y que el nivel nacional presenta un esfuerzo mayor en la formación de los participantes. Por otro lado, ambos niveles presentan una mejor adecuación entre el diseño participativo de producción de demandas y la escala o nivel administrativo que ha de responder al mismo, es decir, de su impacto en la redacción de planes de políticas públicas apropiados para cada escala. Pero a la hora de determinar cuál es la escala que presenta una mayor calidad, son varios los elementos que nos llevan a afirmar que es la fase estatal: a) en ambos casos los porcentajes de transversalidad en los ejes temáticos son altos, pero las escalas estatales aumentan los contenidos de la deliberación al dirigirse a dos niveles (nacional y estatal); b) Las plenarias tienen características más democráticas en la fase estatal. Comenzando porque en el caso de la CNPM dicho foro tiene la capacidad de hacer propuestas nuevas en dicho nivel, cosa que no sucede en la CNAS. En ambas fases (estatal y nacional) la plenaria puede modificar las propuestas que lleguen de los GT, sin embargo en el último nivel del proceso las propuestas sobre las que se delibera son porcentualmente menores. En el Estado, la plenaria delibera sobre todos los proyectos que surgen de los GT, en la fase nacional solo se debaten aquellos que no han alcanzado un porcentaje determinado de aprobación previa. Esto permite un debate ampliado en el que actores otros actores pueden señalar opiniones diferentes con respecto a lo aprobado y pueden dirimirse conflictos internos entre los participantes que, por la composición de los GT no se han discutido; y; c) la representación es otra de las cuestiones diferenciales. Los ámbitos más conflictivos dentro del proceso conferencista son la priorización de propuestas y la elección de delegados para la fase siguiente. Esta última cuestión no aparece en la fase nacional y junto a lo anterior corrobora que, ante condiciones democráticas similares, la fase estatal aborda un conjunto mayor de cuestiones que la fase nacional. Es en el nivel del Estado donde la representación presenta características más diversificadas, destacando además las posibilidades que se dan en el proceso de la CNPM de intervenir sobre las reglas.

El análisis de las Conferencias Nacionales nos permite superar las perspectivas débil y fuerte del *scaling up* mostradas anteriormente. Por un lado, mostrando la importancia de su arquitectura institucional y la necesaria interacción entre foros y espacios, así como mostrando las potencialidades de las instituciones híbridas y de arquitecturas participativas que van más allá de los minipúblicos a la hora de responder a las preguntas sobre las capacidades ciudadanas, la consolidación de los procesos, su inclusividad o el impacto de los

mismos. Las Conferencias Nacionales muestran como el problema de la transmisión de las demandas locales hacia arriba encuentra solución mediante la realización de encuentros intermedios con una serie de requisitos institucionales, así como de elementos que aseguran su calidad deliberativa y mediante los cuales las cuestiones discutidas a nivel local vuelven a ser discutidas y complementadas con otras perspectivas que mejoran su correspondencia con la escala administrativa que tiene que dar respuesta a las mismas. Asimismo, en los casos estudiados existen formas de relación entre participación y representación que son diferentes de los dispositivos clásicos de la deliberación y que van a plantear problemas diferentes a los que señalan el giro sistémico y el *scaling up* respecto a la relación entre representación, participación/deliberación y escala.

El estudio de Consejos y Conferencias Nacionales desarrollado en este trabajo señala la posibilidad de implementar instituciones participativas relacionadas con las mismas políticas públicas en escalas diferentes. La primera conclusión de esta afirmación implica que la participación puede desarrollarse en territorios de gran extensión o con cantidades altas de habitantes o en niveles administrativos como el nacional. Abordando además agendas de alta complejidad (lejos de las necesidades inmediatas o los problemas de proximidad), bien en territorios concretos de diferentes tamaños o mediante la interacción entre foros diferentes en diferentes localidades y niveles administrativos distintos. La segunda es que lejos de entender la escala como una variable explicativa o determinante por si misma de la calidad democrática de los procesos, es necesario prestar atención a las potencialidades democratizantes de los diseños institucionales y a sus relaciones con la cultura política y las características de la sociedad civil. Este vínculo entre cultura política, sociedad civil y diseños institucionales (en muchos casos resultantes de la interacción entre las dos primeras variables), explican que, en las experiencias analizadas, las escalas más democráticas sean las intermedias.

BIBLIOGRAFÍA

Avritzer, L. 2009 *Participatory institutions in democratic Brazil* (Washington, DC: Wilson Press/Johns Hopkins University Press).

Avritzer, L. 2010 *A dinâmica da participação local no Brasil* (San Pablo: Cortez).

Avritzer, L. 2013 "Conferências Nacionais: ampliando e redefinindo os padrões de participação social no Brasil" en Avritzer, L. y Souza, C. (coords.) *Conferências nacionais: atores, dinámicas participativas e efetividade* (Brasilia: IPEA) pp. 125-140.

Avritzer, L. y Sousa, C. 2013 *Conferências nacionais: atores, dinámicas participativas e efetividade* (Brasilia: IPEA).

Bächtiger, A. y Wegmann, A. 2014 "Scaling Up" Deliberation" en Elstub, S. y McLaverty, P. (coords.) *Deliberative Democracy. Issues and Cases* (Edimburgo: Edinburgh University Press) pp. 118-135.

Barber, B. 1984 *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press).

Bobbio, N. 1987 *The Future of Democracy* (Mineapolis: University of Minesota Press).

Chilcote, R. H. 1982 *Partido Comunista Brasileiro: conflito e integração* (Río de Janeiro: Graal).

Cohen, J. 1997 "Procedure and Substance in Deliberative Democracy" en Elstub, S. y McLaverty, P. (coords.) *Deliberative Democracy. Issues and Cases* (Edimburgo: Edinburgh University Press) pp. 407-437.

Cunha, E. 2009 "Efetividade deliberativa: estudo comparado de Conselhos municipais de assistência social (1997-2996)", disertación doctoral en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte).

Dahl, R. 1988 *On Democracy* (New Haven: Yale University Press).

Dahl, R. y Tufte, E. 1973 *Size and Democracy* (Stanford: Stanford University Press).

Dryzek, J. 2000 *Deliberative Democracy and Beyond* (Oxford: Oxford University Press).

Faria, C. 2005 "O estado em movimento: complexidade social e participação politica no Rio Grande do Sul", disertación doctoral en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte).

Friedman, W. 2006 "Deliberative Democracy and the problem of scope" en *Journal of Public Deliberation*, V. 2, Nº 1. Disponible en <http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol2/iss1/art1/> acceso 13 de noviembre de 2013.

Fung, A. y Wright, E. O. 2003 *Deeping Democracy. Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance* (Londres: Verso).

Habermas, J. 1995 *Between facts and norms* (Cambridge: MIT Press).

Hamilton, A.; Jay, J. y Madison, J. 1988 *Le Fédéraliste* (París: Nouveaux Horizons).

Hendriks, C. 2006 "Integrated deliberation: Civil Society's dual role in deliberative democracy" en *Political Studies*, Nº 54, pp. 486-508.

Jacobs, L.; Cook, F. L. y Delli Carpini, M. X. 2009 *Talking together: Public Deliberation and Political Participation in America* (Chicago: University of Chicago Press).

Leal, V. N. 1975 *Coronelismo, enxada e voto* (San Pablo: Alfa Omega).

Levine, P.; Fung, A. y Gastill, J. 2005 "Future directions for Public Deliberation" en *Journal of Public Deliberation*, V. 1, Nº 1. Disponible en <http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol1/iss1/art3/> acceso 13 de noviembre de 2013.

MacPherson, C. 1977 *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press).

Mansbridge, J. y Parkinson, J. 2012 *Deliberative Systems* (Cambridge: Cambridge University Press).

Montesquieu, B. 1951 *L'espirit des lois* (París: Gallimard).

Pateman, C. 1980 *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pires, R. 2011 *Efetividade das Instituições Participativas no Brasil: Estratégias de avaliação* (Brasilia: IPEA).

Pogrebinschi, T. y Santos, F. 2011 "Participação como Representação: O Impacto das Conferências Nacionais de Políticas Públicas no Congresso Nacional" en *Dados*, Nº 54, pp. 259-305.

Przeworski, A. 2010 *Democracy and the Limits of Self-Government* (Nueva York: Cambridge University Press).

Ramos, A. 2013 "Conferência Nacional de Política para as Mulheres: interações discursivas e implicações para a legitimidade epistêmica" en Avritzer, L. y Souza, C. (coords.) *Conferências nacionais: atores, dinámicas participativas e efetividade* (Brasilia: IPEA) pp. 95-124.

Ramos, A. y Faria, C. 2013 "Las Conferencias de Políticas Públicas en Brasil" en *Revista Española de Ciencia Política*, Nº 32, pp. 43-63.

Rousseau, J.-J. 1992 *Du Contrat Social* (París: Classiques de la Philosophie).

Sartori, G. 1987 *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, NJ: Chatham House Publishers).

Sintomer, Y. 2008 "Du savoir d'usage au métier de citoyen?" en *Raisons Politiques*, Nº 31, pp. 115-133.

Sintomer, Y. y Talpin, J. 2011 "Introduction. Équiper ou dépasser la proximité?" en Sintomer, Y. y Talpin, J. (coords.) *La démocratie participative au-del*à de la proximité (Rennes: Presses Universitaries de Rennes) pp. 11-25.

Smith, G. 2009 *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation* (Cambridge: Cambridge University Press).
Wampler, B. 2008 *Participatory Budgeting in Brazil: Contestation, Cooperation and Accountability* (University Park: Pennsylvania State Press).
Weber, M. 1978 *Economy and Society* (Berkley: University of California Press).

SOBRE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS
Catedrático jubilado de Sociología en la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra (Portugal) y Distinguished Legal Scholar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison (EUA). Es director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra y coordinador del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa, en la misma universidad. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (2014), *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación* (2014), *La difícil democracia* (2016), *Las bifurcaciones del orden. Revolución, ciudad, campo e indignación* (2017), *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (2017).

MARIO RUFER
Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba; Magíster (2004) y Doctor (2008) en Estudios de Asia y África por El Colegio de México con Especialidad en Historia y Antropología. Actualmente es Profesor-Investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

Ha sido profesor invitado en UCLA, Los Ángeles, Estados Unidos; en la Bielefeld Universität, Alemania; y en las Universidades de Córdoba y Buenos Aires, Argentina, entre otras. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, los estudios de subalternidad y los problemas epistemológicos acerca del patrimonio, el archivo y la memoria pública. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI), nivel 2. Además de numerosos artículos y capítulos de libro, ha publicado, como autor único, *La nación en escenas: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010) y como editor y/o compilador de volúmenes colectivos, *El archivo, el campo. Interdisciplina y producción de la evidencia* (México, DF: UAM-X), junto a Frida Gorbach (en prensa).

MARIA ANTONIETA ANTONACCI
Graduada en Historia por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (1969), magíster en Historia Económica por la Universidad de San Pablo (1978), doctora en Historia Económica por la Universidad de San Pablo (1986) y realizó un posdoctorado en Antropologia Social en la EHESS, Francia (1999/2000). Actualmente, es Profesora Asociada en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo. Tiene experiencia en el área de Historia, con énfasis en la historia de Brasil, y asimismo en historia de África, culturas africanas y afro-brasileñas, principalmente en los siguientes temas: oralidad, cultura popular, memoria, conflictos culturales, cultura y lenguaje, tradiciones orales, cuerpo y cosmogonías africanas, y culturas negras de la diáspora.

IVANI FERREIRA DE FARIA
Posee una Licenciatura y Bachiller en Geografía por la Universidad Federal do Espírito Santo (1987), una maestría en Geografía (Geografía Humana) por la Universidad de San Pablo (1997), un doctorado en Geografía (Geografía Física) por la Universidad de San Pablo (2007) y un posdoctorado por la Universidad Nacional del México y la Universidad Pedagógica Nacional de México (2012). Actualmente es Profesora Adjunta de la Universidad Federal del Amazonas. Tiene experiencia en el área de Geografía, con énfasis en gestión territorial de áreas protegidas, actuando principalmente en los siguientes temas: diagnóstico socioambiental en unidades de conservación; planificación y mapeo participativo en áreas protegidas (UC y TI); identidad, cultura y turismo; ecoturismo de base comunitaria; gestación del territorio en tierras indígenas; educación escolar indígena; y geopolítica ambiental. Es parte de los Programas de Postgrado en Geografía (PPGEOG) y Ciencias del Ambiente y Sustentabilidad en la Amazonía (PPGCASA).

Es asimismo Coordinadora del Laboratorio Dabukuri (Planeamiento y gestión del terriotorio de la Amazonía).

JOÃO ARRISCADO NUNES
Sociólogo, Investigador del Centro de Estudios Sociales y Maestro Catedrático de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra. Miembro del Consejo Consultivo de la Asociación Portuguesa de Sociología. Fue miembro de la coordinación del Proyecto "ALICE – Espelhos estranhos e lições imprevistas", dirigido por Boaventura de Sousa Santos y financiado por el European Research Council (2011-2016), así como Investigador Visitante en la Fundación Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), en Río de Janeiro (2011-2012). Sus intereses de investigación actuales se centran en las áreas de estudios de la ciencia, tecnología y conocimiento, salud global, prácticas artísticas, salud y derechos humanos, a partir de la perspectiva de las Epistemologías del Sur.

JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN
Profesor de Antropología y actualmente director del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español en la Universidad Autónoma de Madrid (España). Ha realizado trabajo de campo en España, México, Guatemala, Nicaragua, Cuba y el Sahara Occidental. Ha publicado *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación*, y junto a Francesco Correale, ha editado el monográfico "Sahara Occidental: mémoires, culture, histories", en *Les Cahiers de l`Emam.* Études sur le Monde Arabe et sur le Méditerranée, Nº 24-25, 2015.

ÁNGELES CASTAÑO MADROÑAL
Doctora en Antropología Social por la Universidad de Sevilla (2003) y profesora del Departamento de Antropología Social en la misma universidad. Ha desarrollado investigación en dos líneas: en primer lugar, migraciones, interculturalidad y discriminación de minorías. La dimensión estructural de los mecanismos de discriminación y segregación social ha sido uno de los ejes desarrollados en estos trabajos. Ha tratado el rol de las políticas y su influencia en la gobernanza multinivel en la educación, las organizaciones civiles y las administraciones públicas para la superación de las diferencias, y la dimensión de transnacionalidad y el carácter intertextual y performativo de las políticas universalistas y sus limitaciones prácticas. El papel de la escuela como entorno socializador en la educación de la tolerancia y el racismo ha formado parte de su tesis doctoral y de sus investigaciones recientes. En segundo lugar, el patrimonio cultural en contextos de frontera y relaciones interétnicas, atendiendo a los discursos

de identidad y representación simbólica en situaciones de contraste e interacción. En ambas líneas ha dado centralidad a las narrativas, los imaginarios y los discursos de poder en el abordaje de sus investigaciones. Entre sus publicaciones se destacan "The meaning of interculturality in public schools in Andalusia (Spain): discourses and practices" en *The Internacional Journal of Diversity in Education*, V. 12 (Illinois: Common Ground, 2013); e "Inmigration Processes in Seville. The management of diversity and public policies" en Balbo, M.; Içduigü, A. y Pérez, J. (eds.) *Countries of Migrants, Cities of Migrants. Italy, Spain, Turkey* (Estambul: Isis Press, 2013).

NILMA LINO GOMES
Profesora en la Facultad de Educación de la UFMG. Es pedagoga, maestra en Educación por la FAE/UFMG, doctora en Antropología Social por la USP, posdoctora en Sociología por la Universidad de Coímbra y en Educación por la UFSCAR. Es investigadora asociada del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Fue rectora temporaria de la Universidad de la Integración Internacional de Lusofonía Afro- Brasileña (UNILAB), ministra de las Mujeres, de la Igualdad Racial y de los Derechos Humanos del gobierno de la presidenta legítimamente electa Dilma Rousseff. Tiene trabajos realizados en las áreas de formación de profesores para la diversidad étnico-racial, relaciones raciales, de genero y diversidad cultural, movimientos sociales y educación, con énfasis en la actuación del Movimiento Negro.

JORGE RAMOS TOLOSA
Doctor en Historia Contemporánea, profesor de Historia Contemporánea de la Universitat de València (España) y docente en el curso internacional "Epistemologías del Sur" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Participa en el proyecto de investigación HAR2014-53042-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

JASON K. FERNANDES
Investigador postdoctoral en el Centro de Estudios Internacionales del Instituto Universitario de Lisboa (CEI-IUL). Recientemente se le otorgó un doctorado en Antropología en la misma institución por una disertación sobre las experiencias de ciudadanía de los católicos de Goa. Su proyecto de investigación actual explora la manera en que dos momentos históricos en la década del sesenta, el resultado del Concilio Vaticano II y la integración de Goa en la Unión India, han impactado

en las prácticas del catolicismo en Goa. Además de los intereses políticos en los márgenes del subcontinente, también está interesado en articular una teoría poscolonial que reconozca las experiencias fuera de los mundos anglófonos y del norte de Europa. Escribe columnas de opinión en varios periódicos en Goa. Ha publicado el libro *Citizenship Experience of the Goan Catholic* (Lisboa: ISCTE-IUL, 2013).

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO
Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México), integrante de la Red de Feminismos Descoloniales y coordinadora de la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra.

SARA ARAÚJO
Doctora en "Derecho, Justicia y Ciudadanía en el Siglo XXI" por la Universidad de Coímbra (Portugal). Investigadora del Centro de Estudos Sociales de la Universidad de Coímbra y co-coordinadora del Proyecto "ALICE - Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas".

ORLANDO ARAGÓN ANDRADE
Licenciado en derecho, magíster en Historia de México y doctor en Ciencias Antropológicas. Actualmente es profesor investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México – Unidad Morelia, miembro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. A la par de su trabajo académico acompaña y asesora legalmente varios movimientos sociales de México, principalmente indígenas, desde el Colectivo Emancipaciones, del cual es miembro fundador.

GLADYS TZUL TZUL
Es k'iche' de Chuimeq'ena'. Ganadora del Premio Voltaire 2018 a la Tolerancia, el Entendimiento entre los Pueblos y el Respeto por la diferencia, otorgado por la Universidad de Potsdam, Alemania. Es especialista en investigación sobre sistemas comunales indígenas en Guatemala, México, Ecuador y Honduras. Es doctora en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con la tesis "Mujeres y tramas de parentesco en los sistemas de gobierno comunal indígena en Chuimeq'ena', México" (2015). Recibió su maestría en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile con la tesis "Acerca del Sujeto Indígena: relaciones de poder en una comunidad indígena" (2008). Es Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Rafael Landívar, donde realizó

una tesis sobre los Concejos Comunitarios de Desarrollo en las comunidades indígenas (2005). Ha publicado dos libros sobre sistemas de gobierno comunal indígena en Guatemala. También ha publicado numerosos artículos sobre política comunal, mujeres indígenas, reproducción de la vida y producción comunal de la imagen en revistas académicas y capítulos de libros en Guatemala, México, Argentina, Uruguay, España, Costa Rica, Bolivia y Alemania. Desde 2011 es fundadora de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos que investiga sobre política comunal en los Andes y Mesoamérica, particularmente en México, Bolivia y Guatemala. Ha dictado conferencias magistrales sobre política comunal y luchas indígenas en congresos internacionales. Ha sido perita experta en proceso judiciales sobre autoridades y mujeres indígenas. Se encuentra vinculada al Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununuija' de Guatemala.

TERESA CRUZ E SILVA
Es graduada en Historia por la Universidad de Lourenço Marques (Mozambique) y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Bradford, Gran Bretaña. Desde 1997 es docente en diversos cursos en la UEM y también Directora del Centro de Estudios Africanos. Además, es investigadora asociada de la WLSA Mozambique (Women and Law in Southern Africa), y miembro del CODESRIA – Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales de África, que presidió entre 2005 y 2008.

LEONARDO AVRITZER
Es graduado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Minas Gerais (1983), tiene una maestría en Ciencias Sociales (1983) y una maestría en Ciencia Política (1987) por la misma universidad, un doctorado en Sociología Política por la New School for Social Research (1993) y un postdoctorado por Instituto de Tecnología de Massachusetts (1998-1999 y 2003). Actualmente es profesor titular de la Universidad Federal de Minas Gerais. Fue representante de área de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (2005-2011), profesor visitante de la USP (2004), de la Tulane University (2008) y de la Universidad de Coímbra (2009). Fue director de la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales (1997-1998) y actual presidente de la Asociación Brasileña de Ciencia Política (2012-2014). Es miembro del Consejo Consultivo de la International Political Science Association (IPSA). Es autor de los siguientes libros: *A moralidade da democracia* (1996, Premio mejor libro del año por la ANPOCS), *Participatory Institutions in Democratic Brazil* (2009) y *Los desafíos de la participación en América Latina* (2014).

ALFREDO RAMOS
Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (2003) en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Magíster en "Investigación Participativa para el Desarrollo Local" (2002-2003), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Doctorando dentro del programa Conflicto Político y Procesos de Pacificación, Departamento de Ciencia Política II, Facultado de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.

SOBRE LAS COORDINADORAS

MARÍA PAULA MENESES
Investigadora coordinadora del Centro de Estudios Sociales en la Universidad de Coimbra, licenciada en Historia por la Universidad de San Petersburgo (Rusia), y doctora en Antropología por la Universidad de Rutgers (EUA). Ha sido profesora en la Universidad Eduardo Mondlane, así como investigadora del proyecto ALICE, coordinado por Boaventura de Sousa Santos. Entre sus áreas de interés se incluyen los debates acerca de las transiciones políticas y epistemológicas en contextos (post)coloniales a partir del desafío de las Epistemologías del Sur. A partir de su trabajo en Mozambique, Angola, Kenia y Timor del Este busca documentar las narrativas silenciadas de mujeres, con el objetivo de comprender su participación en la política local, así como su presencia en las representaciones nacionalistas.

KARINA BIDASECA
Postdoctora en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica de San Pablo y la Universidad de Manizales, CINDE; COLEF y CLACSO con su trabajo titulado: "Después del último cielo. Mendieta/Neshat/Minh-ha: Arte feminista en el exilio" (en prensa). Es Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científi-

cas y Técnicas (Conicet, Argentina). Desde 2013 se desempeña como coordinadora del Programa Tricontinental Sur-Sur (CLACSO/CODESRIA e IDEAs). Co-dirige la Colección de Estudios sobre Mujeres Palestinas (Editorial Canaán, Buenos Aires). Dirige el evento bianual "Congreso de Estudios Poscoloniales y Jornadas de Feminismo Poscolonial" en Buenos Aires y elabora su guión curatorial. Ha sido invitada como jurado de la VII edición del Festival Internacional de Cine LatinArab. Sus obras recientes como escritora y coordinadora son: "Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías del feminicidio" (Universitat des Illes Ballears, España) y "Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente" (CLACSO-IDAES/UNSAM, 2016).

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR | EPISTEMOLOGIAS DO SUL
Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca (coords.)

Este libro llama la atención sobre una inmensa experiencia de saberes producidos y probados en las luchas de ese espacio tan amplio que es el Sur global. En el origen de este desafío están las inquietudes de Boaventura de Sousa Santos, que, en línea con muchos otros intelectuales preocupados por el creciente agotamiento del modelo analítico racional moderno, propuso el desafío de ir hacia el Sur y trabajar con el Sur. Este Sur revela un pluriverso amplio de saberes, y se constituye como una metáfora de encuentros, enfrentamientos y polinización de conocimientos.

En una época caracterizada por preguntas fuertes y respuestas débiles, el encuentro con la diversidad del Sur suscita múltiples cuestiones a las que los textos que integran este volumen procuran responder: ¿Por qué, en los últimos siglos, la epistemología dominante eliminó de la reflexión epistemológica el contexto cultural y político de la producción y reproducción del conocimiento? ¿Será la diversidad de la ciencia el resultado de un pluralismo epistemológico? ¿O es que la razón de esta diversidad tiene orígenes ontológicos, una diversidad resultante de la heterogeneidad del mundo? ¿Cómo reconocer otras epistemologías y generar diálogos entre ellas? ¿Cuál es el papel de las universidades públicas en la producción de un saber comprometido con la transformación social?

Estas reflexiones se conjugan para explicar que no existe justicia global sin una justicia cognitiva global. Lejos de tratar de presentar las Epistemologías del Sur como un corpus teórico único, los autores y autoras de este libro muestran que lo que necesitamos es, de hecho, una alternativa teórica hecha a partir de varias luchas, de varias cosmologías alternativas, algunas emergentes, y otras procedentes de una historia más larga pero silenciada. Este volumen se atreve a delinear trayectorias para otro pensamiento, tallando un espacio para sí mismo que posibilita al pensamiento (re)ligarse con la vida y caminar atentamente por la diversidad de formas de conocimiento de aquellos cuyas experiencias dejaron de ser legibles a la luz del conocimiento eurocéntrico, [...] garantizando así que los conocimientos producidos por el Sur global sean parte integral de un mundo multifacético, con varios centros de producción de conocimiento.

De la Introducción de Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca

Patrocinado por
Asdi
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Boaventura de Sousa Santos
Maria Paula Meneses
Mario Rufer
Maria Antonieta Antonacci
Ivani Ferreira de Faria
Karina Bidaseca
João Arriscado Nunes
Juan Carlos Gimeno Martín
Ángeles Castaño Madroñal
Nilma Lino Gomes
Jorge Ramos Tolosa
Jason Keith Fernandes
Rosalva A. Hernández Castillo
Sara Araújo
Orlando Aragón Andrade
Gladys Tzul Tzul
Teresa Cruz e Silva
Leonardo Avritzer
Alfredo Ramos

ISBN 978-987-722-394-1

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais