

Posibilidades para una antropología crítica: Hacia una antropología para la re-existencia

Javier Reynaldo Romero Flores¹

Resumen

El presente ensayo se pregunta por las posibilidades de una antropología crítica en Bolivia que aborde el, siempre presente, problema de co-existencia pacífica. Devela un problema constitutivo de la antropología desde su origen hasta nuestros días, el encubrimiento de la negación colonial originaria del “Otro” y busca respuestas en la producción de pensamiento desde dos pensadores latinoamericanos: Enrique Dussel y Hugo Zemelman. Y propone como salida *una antropología para la re-existencia*.

Palabras clave: Antropología crítica, Bolivia, co-existencia, *negación colonial originaria*, colonialidad del saber.

Possibilities for a critical anthropology: Towards an anthropology for re-existence

Abstract

This paper inquires about critical anthropology possibilities in Bolivia that approach the ever –present with the peaceful co-existence issue. It uncovers a constitute anthropology topic since its origins to nowadays, the concealment/ obscuring of the “other” original colonial negation, and pursues answers in two Latin American thinkers: Enrique Dussel and Hugo Zemelman. And it proposes an anthropology for re-existence as the solution.

Keywords: Critical anthropology, Bolivia, co-existence, original colonial negation, coloniality of knowledge.

1 Antropólogo boliviano, Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Docente en la Universidad Mayor de San Simón. Email: warikato@gmail.com

Introducción

Esta reflexión es una invitación al debate y se pregunta por el rol de la antropología frente a los problemas evidentes de co-existencia en Bolivia y también fuera de ella, además del rol de la antropología, pero también el de las ciencias sociales. Desde nuestra perspectiva el problema de mayor importancia en nuestro país es la co-existencia entre *culturas* o comunidades que tienen una manera distinta de entender la vida, que piensan un mundo “de otro modo que la Modernidad”². Este problema, como se ha venido argumentando desde la Filosofía de la Liberación y los Estudios Decoloniales se inicia en 1492 con la conquista de América/Abya-Yala³.

Pensamos que la construcción de conocimiento debe orientar la posibilidad de trascender circunstancias ancladas en naturalizaciones que “gobiernan” nuestros sistemas de relaciones y los sistemas de representación, desde los cuales se manifiestan las prácticas. Por esta razón, desde hace algunos años estamos inmersos en una búsqueda que pueda ayudarnos a la construcción de pensamiento que, al mismo tiempo que tenga posibilidades de criticidad, sirva para transformar los patrones de comportamiento que reproducen la violencia ante las posibilidades de co-existencia pacífica.

En el contexto de construcción de conocimiento y conscientes de la crisis en la que se encuentran las ciencias sociales y las humanidades, para el desarrollo de estas ideas, nos hemos formulado la siguiente pregunta: ¿Es posible la producción de una antropología en Bolivia, desde, o en diálogo con, el pensamiento crítico desarrollado en América Latina? La posibilidad de respuesta a esta pregunta está planteada en el presente ensayo.

La argumentación posible de una respuesta para aquella pregunta, pasa por comprender inicialmente, desde nuestro lugar socio-histórico, qué estamos entendiendo por pensamiento crítico. Esto es desarrollado en el primer subtítulo y tiene que ver con la *negación originaria* en el campo de la economía. Luego, como segunda idea, se plantea una argumentación que explica también la *negación originaria*, pero en el campo de la antropología.

En el segundo subtítulo, en el que se problematiza de manera breve el “conocimiento objetivo” argumentado por la ciencia social y las humanidades convencionales, se desarrolla, más allá de estas, la posibilidad de producción de pensamiento. Para ello se recurre a la explicación de algunos conceptos producidos por la Filosofía de la Liberación desde la propuesta de Enrique Dussel y de la Epistemología Crítica de Hugo Zemelman. En el tercer subtítulo, se realiza un primer intento de sistematización de algunas ideas

2 *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es el título de un libro de Emanuel Levinas (1987), en el que se argumenta el movimiento de trascendencia de la dicotomía ser-no ser. En esta lógica para nosotros, “de otro modo que la Modernidad” significa la posibilidad de trascender a esta.

3 Desde hace algún tiempo denominamos a nuestro continente Abya-Yala/América, para dar visibilidad a las poblaciones *indígenas* que desde Canadá hasta Tierra del Fuego rechazan el nombre colonial: América y se identifican con la propuesta de la década de los setenta del siglo XX, de nombrar Abya-Yala a nuestro continente. Pero mantenemos visibilizado también el nombre de América porque otro tanto de la población de nuestros continentes se identifica con este.

que hemos venido desarrollando desde el año 2017, que son parte de un trabajo, todavía incipiente de construcción de *una antropología para la re-existencia*.

Primeros apuntes para una crítica a la antropología

En este primer subtítulo desarrollamos dos ideas, la primera, a manera de referencia analítica, está referida a responder la pregunta ¿qué es el pensamiento crítico? Y, a partir de la argumentación de la respuesta desde la economía política, que muestra a la negación de la *negación originaria* establecida por el capitalista sobre el trabajo del trabajador, como posibilidad de pensamiento crítico, pasamos al desarrollo de la segunda idea. Esta la argumentamos también como una respuesta a la pregunta sobre la *negación originaria*, pero en este caso, en el campo de la antropología.

Iniciamos con el desarrollo de la primera idea, referida a la comprensión de lo que se considera pensamiento crítico. Para ello partimos asumiendo el “tercer criterio de demarcación de la ciencia”, como posibilidad para el desarrollo de una ciencia social crítica. Esto ha sido formulado por Dussel (2001) que, en base a Marx (2006), plantea aquel criterio que sirve para diferenciar entre: ciencias sociales “funcionales” y “críticas”⁴. Se menciona que “una teoría podía ser crítica si cumplía con dos condiciones: ser *negativa* y *material*” (Dussel, 2001: 285).

La “negatividad” de la que hablamos, en primer lugar, es el “no-poder-vivir” de los oprimidos, de las “víctimas”... Es lo que hemos denominado en otros trabajos la “negación originaria”... Sin considerar la “negatividad” no puede haber ciencia social crítica. Pero, y en segundo lugar, debe situarse en el nivel de la “materialidad” dicha negatividad; es decir, en el contenido de la praxis en cuanto referido a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana y de la corporalidad humana. No somos ángeles ni almas ni piedras: somos seres corporales, que vivimos y morimos, y por ello debemos comer, beber, vestirnos, estudiar, producir obras de arte... y algunas cosas más. Es en este nivel que la “negatividad” (alienación) aparece como “materialidad”: miseria (para Marx), represión pulsional (para Freud), pedagogía bancaria (para Freire). (Dussel, 2001: 285-286)

Este argumento, surge en base al programa científico de investigación desarrollado por Marx. Ahí es donde se pone en evidencia la *negación originaria* de la “fuente creadora” de toda riqueza: el trabajador, el cual es asumido como pobre por aquel que acumula capital en base al trabajo de ese pobre, es decir, el capitalista asume al trabajador como pobre. Se trata de una inversión, como negación primera, para la reproducción del capital como tal. En eso consiste la relación social de dominación (Dussel, 2001).

4 Existe un primer criterio de “demarcación” que se da entre “ciencia” y pseudo ciencia, esta “demarcación” del conocimiento científico se basa en una definición de racionalidad teórico explicativa. El segundo criterio de “demarcación” delimita lo que se conoce como ciencias naturales y ciencias humanas o sociales y se basa en la diferenciación las relaciones con la naturaleza y entre humanos. El tercer criterio, que abre la posibilidad para el desarrollo de una ciencia crítica, se da a partir de la diferenciación y la trascendencia de las ciencias sociales funcionales, para la producción de unas ciencias sociales críticas. (Ver Dussel, 2001, capítulo XIII: El programa científico de investigación de Karl Marx. Ciencia social funcional y crítica).

En aquel contexto de producción y reproducción de la vida, en el que aquella negación es encubierta por el contrato, se produce la *subsunción* del trabajo, como negación de este y del trabajador. A partir de aquel criterio y tomando en cuenta aquel proceso desarrollado por Marx (2006) en el siglo XIX y explicado por Dussel (2001) al finalizar el siglo XX, se establece lo que para este filósofo será el tercer criterio de demarcación, contenido en el programa de investigación de Marx, entre una ciencia funcional, que servirá para reproducir aquella negación originaria y una ciencia crítica, orientada a negar aquella negación desde la materialidad del trabajador.

Hasta aquí podemos decir que, la posibilidad crítica en el proceso de construcción de conocimiento está relacionada con el des-encubrimiento de aquello que la ciencia, funcional a las estructuras de dominación, se ha ocupado de encubrir. Entonces, volviendo al ejemplo, una ciencia crítica es aquella que produce la negación de la negación originaria, es decir la negación de la negación del trabajo del trabajador.

A partir de esta precisión transitamos a la segunda idea, que tiene que ver con la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre la negación originaria en el campo de la antropología. Para esto, tomamos en cuenta el momento de constitución de lo que la antropología clásica denomina “construcción de su objeto de estudio”, que se dio en el tiempo cercano al que se estaba mostrando la *negación originaria* del trabajador para la economía política, a fines del siglo XIX, en Europa.

Este proceso, que consistió en la tematización de un “Otro” para la antropología, a partir del siglo XIX, fue desarrollado sin tomar en cuenta otro proceso, resultado de una construcción histórica que se inició con lo que Dussel va a denominar “encubrimiento del otro” (Dussel, 1994). Este otro proceso, fue parte de una construcción histórica instalada en 1492 con el inicio de la Conquista, desarrollada en los siglos siguientes y sirvió para consolidar la negación de la humanidad de la población de las diferentes culturas que habitaban Abya-Yala/América, antes de la Conquista. Aquella negación se impuso no solamente con violaciones y saqueo, sino que fue sobre todo un genocidio que contenía encubierto un epistemicidio (Grosfoguel, 2013).

De este epistemicidio, documentado en varias fuentes coloniales⁵, además, reflexionado por el actual pensamiento crítico en América Latina⁶, deducimos que a la “*negación originaria*”, que se dio con la “*subsunción* del trabajo” y que fue argumentada por Marx, le precede un acontecimiento sucedido en el siglo XVI, que vamos a denominar *negación colonial originaria*. Esta, consiste en la negación del ser del “Otro”, que significa la negación de la humanidad de ese “Otro”, que en última instancia es la negación de la vida de ese “Otro”.

La instalación del proyecto colonial, en 1492, y su desarrollo como proyecto para la dominación, sirvió para consolidar “el encubrimiento del ‘Otro’” (Dussel, 1994), a partir

5 Ver por ejemplo: Pedro Cieza de León ([1553] 1987); Huaman Poma de Ayala ([1583-1615] 1980); José de Arriaga (1621).

6 Ver por ejemplo: Anibal Quijano (1992; 1999; 2000; 2003), Enrique Dussel (1973 dos tomos; 1977a; 1980; 1994; 1995); Edgardo Lander (2003); Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007); Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán (1999).

de su anulación, invisibilizadora y negadora, como cuasi animales, sin alma, para convertirlos en el “Otro” de los españoles. Antecedentes como la controversia de Valladolid y la aplicación alternada e instrumentalmente conveniente de la ley natural⁷, la ley divina⁸ y el derecho de gentes⁹, desde la visión de Francisco de Vitoria (Castañeda, 2001), dejan en claro una sola intención en la aplicación de aquellas normativas para la co-existencia entre españoles y los denominados “indios”. El español debe convertirse en dominador y el “Otro” en dominado, esa es la premisa fundamental para tal proyecto.

Esto significa que este “Otro” fue despojado de todas las posibilidades de *ser*, fue negado como humano y, con esto, se consolidó la *negación colonial originaria*. A partir de este momento, su existencia cobró sentido desde las necesidades, caprichos y proyectos de los dominadores. Es en este contexto de negación y despojo que se instala, cuatrocientos años después, un nuevo corpus analítico que se ocupará de estudiar al “Otro” en un contexto geopolítico de expansión global, el capitalismo liberal. ¿Cuál es el sentido de estudiar a un “Otro” completamente vaciado? y, en esta circunstancia, ¿A qué proyecto responde esta intención analítica? La respuesta, que ha sido argumentada en las últimas décadas por pensadores en países del sur de nuestro continente es: Consolidar la colonialidad del poder, consolidar la colonialidad del ser y consolidar la colonialidad del saber.

Lo anterior tiene sentido, porque el surgimiento de la antropología, y posteriormente la construcción de su método la etnografía, ha producido la idea de un “Otro”, sin mencionar y menos tomar en cuenta aquella *negación colonial originaria*. En un primer momento, a fines del siglo XIX y principios del XX, los datos de pueblos no occidentales, es decir no europeos, eran recogidos por aficionados, que por circunstancias particulares se encontraban en territorios alejados de Europa. Estos datos, consultados y organizados, servían para la producción teórica por parte de aquella antropología, que fue denominada “antropología de escritorio”, destacando el énfasis en la desconexión entre el investigador y el lugar de investigación.

Posteriormente, con la producción del método etnográfico, se produjo la modificación de estos procesos, que fueron articulados en una sola práctica para la investigación. Esto produjo la participación directa del antropólogo en el terreno, la sistematización de la información y su teorización por parte de aquel profesional. Con esta característica se vivió la transformación de aquella antropología primigenia.

Su principal innovación consistió en reunir en una práctica profesional integrada los procesos, antes separados, de recolección de datos en pueblos no occidentales, a cargo principalmente de estudiosos aficionados o de observadores directos, y la teorización y el análisis “de gabinete”, a cargo del antropólogo académico. (Marcus y Fischer, 2000: 43)

7 Se refiere a las posibilidades que el ser humano tiene para conocer la realidad, a partir de la razón, y se la diferencia de la ley divina, o la ley de Dios, que es algo dado por la fe.

8 Son las leyes que no dependen de los hombres sino de Dios.

9 Es aquel que se diferencia del derecho natural y reúne las normas jurídicas que son comunes a los pueblos. Sin embargo, esta idea de “común” impone la idea de dominación sobre los otros, porque legitima instituciones como la esclavitud.

Fue el tiempo en el que se consolidaron las escuelas de antropología en los Estados Unidos y en Inglaterra. Boas y Malinowski fueron sus precursores. De este modo se inició un segundo momento en la antropología que llegó hasta los años sesenta del siglo XX, referido con la denominación de “realismo etnográfico” que, al mismo tiempo, fue consecuencia de la consolidación del método etnográfico, desarrollado y argumentado con mayor precisión por Malinowski.

Tal método, fue orientado a la investigación de terreno, en base a lo que se ha denominado “trabajo de campo”, que es el resultado de la rigurosidad metodológica de la filosofía de la consciencia, vigente a principios del siglo XX y que reproduce el paradigma de la conciencia. Este paradigma hace referencia al modo en el que el investigador se relaciona con la realidad, desde un estatus de sujeto hacia un objeto.

Entonces el proceso de investigación involucra también, como un componente metodológico que es asumido por el “sujeto” de la investigación, la construcción y delimitación del “objeto” para la investigación. Consolidando el sentido de dominación autoritaria en el proceso investigativo. Pero, si en este proceso, además, está incluida la *negación colonial originaria*, entonces, el sentido se transforma en *dominación colonial autoritaria*.

Decimos esto, porque pensamos que la “miopía” con la que Malinowski observó a las culturas que investigó es sobre todo consecuencia de aquella *negación colonial originaria*, que sufre hasta nuestros días la “ciencia social” y en la que el renombrado antropólogo, además, incluyó a los países en los que aquellas culturas se encuentran y habitan.

La etnología se encuentra en una situación tan lamentablemente ridícula, por no decir trágica, que a la hora de empezar a organizarse, a fraguar sus propias herramientas, a ponerse a punto para cumplir la tarea fijada, el material de su estudio desaparece con una rapidez desesperante. Precisamente ahora que los métodos y fines de la investigación etnológica han tomado forma, que personas bien preparadas para este trabajo han comenzado a recorrer los países salvajes y a estudiar a sus habitantes, estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos. (Malinowski, 1986 13)

Para el etnólogo polaco las poblaciones de culturas no europeas son material que se diluye en sus narices y el encuentro de él y sus colegas, con aquellos “materiales” en los territorios que “habitan”, se constituye en una relación entre “personas bien preparadas” y “países salvajes”. Se podría decir que este es el antecedente que marca, una época bastante pretérita en la antropología, sin embargo, desde la coyuntura actual en Bolivia, pero también pensando en lo que actualmente está pasando en varios países de nuestro continente y del mundo, pensamos que aquellas afirmaciones no sólo son un antecedente, todo lo contrario, han trascendido en tiempo y espacio, porque el actual racismo global, acercándonos al primer cuarto del siglo XXI, está más generalizado que en el siglo XIX.

Para entender mejor esta negación, repasamos brevemente el contexto en el que surgió y se desarrolló aquel método. La etnografía, desde principio del siglo XX, sirvió para consolidar el sentido que deberá desempeñar la antropología durante aquel siglo. Mientras la hegemonía del poder global inglés cedía ante la emergencia de una nueva potencia global, los Estados Unidos, el rediseño de la geopolítica re-acomodaba los territorios no

Europeos y su dependencia, en función de aquella disputa. Dos guerras en Europa, denominadas “mundiales” detonaron aquel acontecimiento.

Paralelamente, el estudio de las culturas no-occidentales, es decir no europeas, se convertiría en la tarea principal de la antropología. Y la etnografía, como método, lograría trascender el enfoque hipotético deductivo, para dar sustento al enfoque empírico inductivo. En esta dinámica también surgió el debate entre relativismo y comparación. El primero más cercano al empirismo y el segundo al racionalismo.

Pero, más allá de aquellos debates, se mantuvo por varias décadas la importancia del dato recogido en terreno, aunque su enfoque para el análisis estaría diferenciado entre ingleses y estadounidenses por la ausencia de la historia, en el primer caso y por su relación con la historia, en el segundo. En este contexto, la producción categorial de ambas escuelas estará diferenciada por: una dominación directa hacia sus colonias, todavía existentes, en el caso de Inglaterra y un proyecto neocolonial de dominación, no directo sino encubierto, en América Latina, para el caso de los Estados Unidos.

La década de los sesenta marca el tránsito del “realismo etnográfico” hacia la “antropología comprensiva”. Entonces, la etnografía, incluso en el sentido de Geertz como “interpretación de interpretaciones” (2003), se ocupó de describir o interpretar a un “Otro”, que tenía las mismas características con las que el “realismo etnográfico” construyó su objeto. Este “Otro” fue producido como “Otro”, no por la antropología, sino por el proceso colonial iniciado en 1492. Como ya dijimos, esto significa que la antropología, incluso aquella que se desarrolla en el último tercio del siglo XX, se ocupó de reproducir la *negación colonial originaria*, como negación del ser del “Otro”.

Por todo lo mencionado anteriormente, pensamos que la comprensión de la *negación colonial originaria*, es fundamental para comprender, por una parte, el racismo actual, y por otra, la incapacidad de la antropología en Bolivia y en otros países del continente. Ignorar este acontecimiento, que ha constituido no sólo el sistema de relaciones de nuestros países y nuestros pueblos, con los grandes capitales transnacionales que gobiernan el mundo, es también ignorar que existe un patrón colonial de poder global que se reproduce con y desde aquellos capitales.

Producción de pensamiento y crítica

Actualmente, las circunstancias actuales en las que se encuentra nuestro país, con altos niveles de racismo y manifestaciones que bordean el límite de la violencia armada, denotan la negación de posibilidades de co-existencia pacífica entre *distintos*. Todo esto provocado por las élites en las ciudades e incluso por el gobierno de facto, actualmente prorrogado sin una explicación lógica y con el respaldo de instancias internacionales como la ONU, pero también con una respuesta que tiene la misma intensidad, que apuesta por un enfrentamiento armado que parte de algunos movimientos y organizaciones sindicales e “indígenas”; nos están obligando a la producción de pensamiento nuevo que pueda ser útil para superar estas contradicciones evitando el uso de la violencia armada.

Por ello, pensamos que más allá de desarrollar descripciones o realizar interpretaciones, la salida es la producción de pensamiento en relación a aquellos acontecimientos. Esto, no pasa por la objetualización de ciertos procesos *dados* en la realidad y que tienen un aparente comportamiento contradictorio. Tampoco tiene que ver con la objetividad neutra del investigador, en el tratamiento de algunos datos recogidos para su análisis y sistematización. Si haríamos eso, estaríamos reproduciendo el pensamiento que ha constituido a las relaciones sujeto-objeto, como única posibilidad de aproximación a la realidad. Es decir, estaríamos reproduciendo el conocimiento que ha colonizado el mundo. Más bien, para nosotros, la producción de pensamiento tiene relación con aquellos datos, recogidos desde la etnografía que proponemos, pero, como parte de una “práctica corporal” (Salcedo, 2000). Aquellos hechos recogidos como datos, no ocurren más allá de nosotros, al pensarnos como sujetos inmersos en la realidad, ocurren *en* nosotros y constituyen nuestra subjetividad, como las personas que somos, pero también como los investigadores que somos.

Por lo anterior, producir pensamiento desde, con y por determinados acontecimientos, que se están dando en nuestro país y en nuestras ciudades, tiene que ver con un relacionamiento específico con la historia que los ha constituido y con los dispositivos que han sido activados para que se desplieguen. Pero también con la necesidad de trascenderlos, porque su reproducción constata la recurrencia de contradicciones ancladas en el proceso colonial que se inició en 1532¹⁰, que las ideas encubridoras de: “civilización”, modernidad y “democracia”, mantienen encubiertas.

Porque el tema de una ciudad quebrada o un país fragmentado, como expresan algunos datos que surgen en primeros sondeos con las poblaciones afectadas por la actual coyuntura, no se ubica en cualquier ciudad más allá de nosotros o en el otro lado del mundo. Esta ciudad y su proceso de quiebre, de ruptura, o este país y su fragmentación, afecta nuestra relación histórica con una parte del *mundo* del cual somos parte. Porque desde este nos hemos constituido como lo que somos y estamos siendo y, cuando corporalizamos aquellos niveles de racismo y violencia, aquellos *datos*, es decir, aquellos acontecimientos descritos, nuestra corporalidad se siente afectada. Entonces, estamos convencidos que aquella *objetividad* encubridora de la modernidad eurocéntrica no nos sirve para producir conocimiento propio.

Por ello es que este conocimiento no puede ser objetivo en el sentido de objetual, o de algo que se puede producir independientemente de nosotros, sino que es subjetivo en el sentido de intersubjetivo, porque el problema no está fuera de nosotros, sino que es lo que nos acontece como sujetos cada día a todos y cada uno. (Bautista, 2007: 19-20)

Y no sólo nos acontece, sino también, nos constituye. La posibilidad de producir pensamiento no elude la objetividad, más bien, la transforma. Porque tener una aproxi-

10 En 1532 se da la derrota y muerte de Atahualpa por parte de Francisco Pizarro y se instala definitivamente el proceso colonial, con todas las consecuencias que las vivimos hasta nuestros días. El inicio del proceso colonial marca también la instalación de la modernidad como proyecto de dominación colonial hacia las poblaciones de nuestro continente y posteriormente al resto del mundo.

mación *objetiva* de la realidad no consiste necesariamente en desarrollar un proceso de objetualización y no se trata de enarbolar una objetividad objetualizadora y escindida de la realidad sin sentido crítico. Ser objetivo, en un sentido amplio, significa aproximarse a lo real de la realidad en la mayor complejidad posible y esta se define en el proceso argumentativo, en su discusión y en el uso de la crítica. Entonces, se trata más bien de, siendo parte de la realidad, comprometerse con el ejercicio y la práctica intersubjetiva en el proceso de construcción de conocimiento. ¿Qué significa esto? y ¿Cuáles son las referencias para sostener esta posibilidad de pensamiento?

De manera esquemática explicaremos de qué se trata, no sólo la posibilidad de producción de pensamiento, sino su necesidad política, entendida esta de modo general como la manera de actuar. Es decir, se trata de la manera de interactuar en los procesos de co-existencia y los de producción y reproducción de la vida. Lo político entonces, también tiene que ver con el proyecto de vida, asumido a partir de pensar a esa vida como la pensamos, entonces también sirve para producir y, al mismo tiempo, orientar hacia un horizonte. Esto, relaciona la necesidad de producir pensamiento con la posibilidad de producir horizonte de sentido. De manera resumida, significa construir conocimiento desde las prácticas intersubjetivas.

La Filosofía de la Liberación¹¹, la Epistemología Crítica Latinoamericana¹² y la Economía para la Vida¹³ constituyen el fundamento para esta producción. Cada una durante varias décadas en el anterior siglo, al margen de las modas académicas de fines del siglo XX, ha construido sus propios criterios para la economía, la epistemología y la política, en una relación intersubjetiva y crítica con la construcción de conocimiento de la modernidad eurocéntrica. En lo que sigue desarrollamos algunos conceptos claves de la filosofía de la liberación de Dussel y la epistemología crítica latinoamericana de Zemelman, los aportes de la economía para la vida de Hinkelammert los trabajaré en siguientes reflexiones.

A partir de un debate constante y continuo con la filosofía de la modernidad, Dussel, desde la Filosofía de la Liberación, ha desarrollado un argumento cuya utilidad se manifiesta cuando un nuevo conocimiento necesita ser argumentado. Las nuevas categorías aportadas y la *arquitectónica política* desarrollada, facilitan el intento argumentativo de conocimiento nuevo, no sólo en la dimensión teórica, sino también en sus posibilidades políticas. Su debate, con el giro pragmático de Appel, le ha permitido superar el paradigma de la conciencia y, más allá de la ética del discurso, los contenidos de una ética crítica, como ética de la liberación, han abierto la posibilidad de una nueva política y, con esta, una nueva posibilidad de construcción de conocimiento.

11 Enrique Dussel es el que ha desarrollado una filosofía de la Liberación y desde esta ha producido una ética de la liberación, una política de la liberación y una estética de la liberación. Desde esta construcción, en el extremo occidente de occidente y en el sur del mundo, se ha configurado un marco categorial para comprender de otro modo la realidad. Algunas referencias: Dussel (1977a; 1977b; 1980; 1994; 1995; 2000; 2001; 2006; 2007a; 2007b; 2009; 2016; 2018)

12 Hugo Zemelman ha producido una epistemología crítica desde América Latina. Algunas referencias: Zemelman (1992; 2001; 2005; 2011)

13 Ver Hinkelammert y Mora, 2016.

La *razón* moderna como fundamento de verdad, al interior del paradigma de la conciencia, fue trascendida por otro, la *vida*, su producción y reproducción. A partir de la argumentación de este nuevo fundamento para la producción de conocimiento, la ética de la liberación se ha convertido en la herramienta fundamental para la construcción de sentido desde los mundos del sur, desde los lugares en los que la vida no es algo dado, más bien es algo por lograr y esto significa la instalación constante y continua de luchas por la reproducción de la vida, como posibilidades para la liberación, desde una pretensión de verdad.

En este contexto la categoría *exterioridad* enfrenta, relativiza y pone en cuestión a la idea de *totalidad*, como ontología moderna, la interpela para des-encubrir el encubrimiento del “Otro” dominado, al interior de la *totalidad* moderna y la supera como *exterioridad*, desde la insurgencia del “Otro”, que argumenta la liberación. Una subjetividad, orientada a la colonización, producida por el sujeto de la modernidad como *totalidad*, da lugar al nacimiento de otra subjetividad para la descolonización, desde la *exterioridad*. De este modo, se abre un horizonte que trasciende la ontología moderna y produce un itinerario trans-ontológico.

Este nuevo itinerario, que es orientado desde un nuevo horizonte de sentido político, emerge insurgente desde la *exterioridad* y atraviesa la inevitable modernidad. Por ello es *transmoderno* y, localizado en un tiempo histórico de cambio de época, demanda la comprensión de lo nuevo que nos acontece. Así las posibilidades de producción y reproducción de la vida, de la naturaleza y la humanidad, como nuevo fundamento para el conocimiento, orientan hacia un nuevo horizonte de sentido *transmoderno*. Hasta aquí hemos hecho referencia a las categorías más generales, sin embargo, existen muchas más posibilidades categoriales en la amplia obra de Dussel.

Por otra parte, la epistemología crítica latinoamericana de Hugo Zemelman intenta incorporar el movimiento de la realidad en el pensar. En este sentido, pensar la realidad será, pensar el movimiento de la realidad, este es el reto asumido para transformar la realidad que nos toca vivir. Para ello produce tres categorías de análisis: lo *dado*, lo *dado potencial* y lo *dándose* y, junto con esto desarrolla dos conceptos: *pensamiento teórico* y *pensamiento epistémico*.

Pero, estas categorías y los conceptos son parte de un criterio que, aunque él no lo plantea en este sentido, pensamos que tiene un sentido crítico hacia la modernidad, en la forma en la que esta ha impuesto su ontología, como posibilidad de acceso a la realidad. Es decir, la ontología de la modernidad ha impuesto un orden disciplinar como posibilidad de acceso al conocimiento y, con esta, a la realidad. En este orden impuesto, el conocimiento disciplinar responde o es parte de la dimensión ontológica y esta debe guardar un límite claro con otras dimensiones para conservar su objetividad. De este modo lo epistémico y lo político son procesos escindidos del desarrollo ontológico y su despliegue debe descontaminarse de aquellos, de esto también depende la objetividad asumida desde el conocimiento científico de la modernidad.

Zemelman no está de acuerdo con este orden y tampoco con aquellos límites. Para él es fundamental recomponer la relación entre lo ontológico, lo epistémico y lo político.

¿Qué significa esto en términos concretos? Y aquí es fundamental ponernos a pensar en el tipo de profesores que somos y en el tipo de antropólogos y/o sociólogos que estamos formando. Esta también era una de las preocupaciones constantes del profesor chileno.

Una idea que fue expresada de diferentes modos en varias oportunidades, en conferencias y conversaciones, fue que: los jóvenes sociólogos, antropólogos, etc. deben estar preparados para pensar su disciplina en relación a los acontecimientos políticos y a las posibilidades epistémicas. Y aquí es donde se involucra el sentido crítico de su epistemología, que sirve para trascender el conocimiento, entendido como algo *dado*. A este conocimiento, que es el que normalmente nos llega desde el norte, hay que someterlo al ejercicio del pensamiento y es importante preguntarse: “¿cómo pienso lo que pienso, cuando pienso lo que pienso?”.

Cuando el investigador aprende a hacerse esta pregunta y puede darse cuenta de lo que esta pregunta implica, entonces, junto con el trabajo ontológico, es decir disciplinar, está realizando reflexión epistemológica, que abre a la posibilidad de la crítica. Esta apertura genera más posibilidades en el modo de aproximarse a la realidad y en las formas de recoger información. Entonces no sólo lo teórico se vuelve factible a la crítica, sino también lo metodológico.

Por otra parte, como mencionábamos en líneas anteriores, la posibilidad de pensar el movimiento de la realidad descansa en tres categorías complementarias, lo *dado*, que se refiere al modo en el que las humanidades y ciencias sociales han interpretado la realidad hasta ahora, aislándola, parcelándola, encapsulándola, por temas, tipos de problemas o disciplinas, además como objetos de investigación. Dentro del entendimiento que tenemos de humanidades y ciencias sociales, Zemelman va a generalizar esto como la historia, aquella que nos llega como algo *dado*, como un relato de acontecimientos en el pasado.

Entonces a partir de relacionarse con lo *dado*, es decir, a partir de su relación con los resultados de las ciencias sociales y humanidades, en el campo económico, ecológico, cultural, la tarea del intelectual es detectar lo *dado potencial*. Esto significa, lograr conexiones desde los problemas del presente, con algunos relatos del pasado, que sirvan para activar y producir nuevas direcciones en el devenir. Esto quiere decir situarnos en el movimiento de la realidad, o sea en lo *dándose*. De este modo el cientista social puede aportar a la transformación de lo *dado* en un *dándose*, entendiendo su relación con lo *dado potencial*.

Para que esto pueda ser posible es importante la visualización de dos dimensiones de la realidad, ambas expresadas en dos conceptos: *Sujeto* y *Proyecto*. El investigador debe tener la capacidad de visualizar al *Sujeto* que, mencionado como sinónimo de ángulo, se refiere a una determinada colectividad aglutinada desde ciertas características compartidas y tiene la capacidad de producir un *Proyecto* político, que oriente, al mismo tiempo, hacia un nuevo horizonte de sentido. Zemelman cita la obra de Zavaleta para mostrarnos a un *Sujeto* “minero” y un *Proyecto* “nacional popular” en Bolivia.

Para finalizar esta parte, mencionamos que el concepto *pensamiento teórico* es utilizado para delimitar la producción de las ciencias sociales actuales. Desde nuestra perspectiva pensamos que estas ciencias sociales son las que la modernidad eurocéntrica y colonial ha producido. Son las que han surgido a partir del sujeto racional de la moder-

nidad al interior del paradigma de la consciencia y han producido el proyecto político de la modernidad que ha desplegado la dominación colonial en todo el planeta. En este contexto, el sentido crítico del investigador deberá realizar un giro desde el *pensamiento teórico* objetualizado y detenido, hacia el *pensamiento epistémico* que intenta aproximarse y actuar en/con el movimiento de la realidad.

Hacia una antropología desde Bolivia

Entonces, el tipo de pensamiento que estamos produciendo se ubica en el contexto del pensamiento epistémico sugerido por Zemelman y tiene un *locus* de enunciación más allá de la totalidad de la modernidad eurocéntrica y colonial, se ubica en la *exterioridad*. Aquí es importante aclarar que esta determinación tiene que ver con una decisión política asumida a partir de un esquema de partida, entre *totalidad* y *exterioridad*, que bifurca la posibilidad de horizontes de sentido entre la ontología de la modernidad y un itinerario transontológico; y dos formas distintas de ejercicio intelectual, caracterizadas como *pensamiento teórico* y *pensamiento epistémico*.

A partir de lo anterior, realizamos un ejercicio esquemático, para ordenar algunas ideas que, de manera aislada, las hemos venido elaborando desde hace algún tiempo. Aquellas ideas, cada una a su tiempo, han servido para dar sentido a las diferentes categorías y conceptos que hemos repasado en líneas anteriores y, en la mayoría de los casos, nos dejan tareas pendientes. Actualmente aquel despliegue, junto a las tareas pendientes, abren posibilidades para la construcción de una antropología desde Bolivia.

La actual antropología, como la conocemos, ha surgido a partir de la tematización del “Otro”, que la modernidad occidental ha construido. Esta tematización se ha iniciado en el siglo XIX, cuatro siglos después de la producción del “encubrimiento del otro”, en 1492 (Dussel, 1994) sin tomar en cuenta la *negación colonial originaria*. Esta antropología, como parte de un proyecto civilizatorio y también político, ha producido las condiciones de posibilidad para delimitar quién, cómo, por qué y para qué se debe construir la idea del “Otro”. Como parte de esta construcción, a principios del siglo XX y en base a esta idea del “Otro”, producida para la dominación colonial, ha sido elaborada la etnografía, como la conocemos actualmente. Esta es una de las primeras contradicciones estructurales de la antropología, orientada desde la dominación colonial, que debe ser superada.

Por otra parte, un criterio que ha sido utilizado como algo *dado* es la idea de existencia de una “historia universal”. Dussel ha desarrollado una “Historia Mundial”, para dar cuenta de los contenidos encubridores de la idea de “historia universal”, de la que se desprende otra, la de “ciencia universal. Es a partir de esta que el conocimiento de la modernidad ha difundido el paradigma de la consciencia, las nociones de *sujeto* (racional) y objeto además del fundamento de la razón para la construcción de conocimiento.

Este conocimiento aplicado a la antropología, previamente, ha logrado subsumir en la narrativa histórica de Europa a las diferentes culturas del mundo, en un esquema lineal

y ascendente que va del salvajismo a la barbarie y teniendo a la civilización como estadio último, este, constituido por Europa. Esta invención, ha servido para que aquel esquema colonial de superioridad se mantenga desde otras denominaciones consolidadas en la “invención del tercer mundo” (Escobar, 2007) y la “invención del desarrollo” (Escobar, 1998). En este contexto, la superación del paradigma de la consciencia y sus consecuencias es otra tarea pendiente de la antropología.

Así como la etnografía, el concepto cultura es central en la antropología. Este, desde Tylor (1871) y durante todo el siglo XX ha sido argumentado desde la lógica del paradigma de la consciencia. ¿Qué significa esto en términos prácticos? Esto quiere decir que el sentido de lo *dado* ha estado contenido en las diferentes argumentaciones de aquel concepto. Decimos esto, porque en la gran mayoría de propuestas el movimiento y la transformación de las culturas no está contenido y esto produce una errónea interpretación de la realidad en el campo de la cultura.

Decir, por ejemplo: “Cultur or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society”¹⁴ (Tylor, 1871: 1). Remite a una interpretación de las diferentes culturas del mundo en esos mismos términos. Es decir todas las culturas son eso y, desde esa interpretación, este concepto no visibiliza los problemas entre culturas dominantes y dominadas y este problema está en la mayor parte de conceptos.

Aquí, a partir de Zemelman estamos intentando desarrollar un concepto de cultura que haga evidente el movimiento de la realidad. Hasta ahora hemos desarrollado propuestas iniciales. Nuestro argumento piensa a la cultura como un “campo de disputa ideológico y material. En este, se manipula abiertamente la lucha por las imágenes, los sentidos, las transacciones y también el poder local, regional y global” (Romero, 2019a: 254). Al definir a la cultura como un “campo de disputa”, pensamos, estamos poniendo en evidencia el sentido político que está contenido como dominación, pero también en el mismo sentido contiene posibilidades para la liberación. Además de las posibilidades para orientar hacia un horizonte *transmoderno*.

Otra tematización que relaciona las preocupaciones de Zemelman y Dussel tiene que ver con la ontología moderna, su sentido eurocéntrico y la posibilidad de trascenderla. En nuestro trabajo hemos iniciado una problematización que ha puesto en evidencia algunos límites de la antropología en contextos de movilización e insurgencia en Bolivia. Para esto, el concepto de *exterioridad* ha sido fundamental.

También nos parece importante mencionar un componente en nuestra reflexión referido a la articulación producida en el momento colonial, pero sostenida hasta nuestros días entre, modernidad, colonización y subjetividad. Esta articulación ha servido, entre

14 Nuestra traducción de la cita: “La Cultura o Civilización tomada en su sentido etnográfico, es ese todo aquel complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”.

otras cosas, para la creación del componente mencionado como: “conocimiento científico” y como consecuencia se ha dado el surgimiento de la antropología. En este contexto, se han instalado en la subjetividad de las poblaciones las premisas del proyecto de la Modernidad: “desarrollo” y “progreso”, entre otros. Actualmente estas son manejadas en el entendimiento de las personas como algo *dado*.

Esto, el sentido de lo *dado*, constituye una subjetividad que se cierra a la posibilidad de transformación de la realidad. En el anterior subtítulo hacemos referencia a la posibilidad de estar en un país fragmentado, en una ciudad quebrada. Estas ideas, en el contexto de la subjetividad mencionada, la población la vive como algo *dado*, es decir, como algo que no se puede transformar. Esto, que tiene que ver con la corporalización de algunos datos y el modo en que estos circulan en nuestros sistemas de relaciones, ponen en evidencia ciertas contradicciones entre la población de nuestras ciudades, aparentemente irreconciliables. Sin embargo, estas, en realidad no lo son, o sea no sólo no son contradicciones irreconciliables, sino que es posible que, por una parte, aquellas contradicciones en realidad no tengan un fundamento sólido y por otra, puedan modificarse a partir del sentido de lo *dándose*. Por ello decíamos que aquella aparente existencia de contradicciones entre diferentes, puede ser transformada en: *re-existencia entre semejantes*.

Mencionamos esto, porque como resultado de las elaboraciones anteriores hemos perfilado la posibilidad de una *antropología para la re-existencia*, que nos permita comprender de otro modo la realidad y sus contradicciones, para poder desmontarlas. Esta antropología, también puede servir para recomponer los sistemas de relaciones manipulados, transformar las representaciones y permitir retomar ciertos niveles de co-existencia pacífica.

Para nosotros, “la re-existencia consiste en la reversión de aquellos procesos instalados por los dispositivos para la colonización... [es decir]... la re-existencia surge por y para la necesidad de recuperación de las posibilidades de reproducción de la vida, desde los propios horizontes de sentido de las poblaciones locales” (Romero, 2019b: 50). Esto, entre otras cosas, significa desligarse de las premisas de la modernidad: el “desarrollo” y el “progreso”, que han instalado a la competencia como el dispositivo más importante para la vida cotidiana. Pero también significa, recurrir a la posibilidad de recuperar el pensamiento propio de las personas articuladas a sus propias comunidades de comunicación.

Conclusiones

Nos parece legítimo que, a partir del surgimiento de la ciencia social, en Europa se haya problematizado la coyuntura histórica que se vivía en aquel contexto, en el que la consolidación de la sociedad industrial, con la intervención del trabajador en las relaciones de producción y la *subsunción del trabajo*, produjeron la *negación originaria*. Aquella ciencia social estaba pensando los problemas de su tiempo y de su espacio. Para ello se propuso producir categorías y conceptos que sirvan a la comprensión y resolución de aquel problema.

Esta práctica, que es la que estamos asumiendo en nuestro trabajo, muy escasa en las ciencias sociales y las humanidades en Bolivia, está relacionada con el sentido crítico implicado en el posicionamiento socio-histórico del investigador y con la producción de pensamiento. La propuesta de categorías de análisis y el desarrollo conceptual, tarea poco sencilla, no sólo es importante, pensamos que la coyuntura actual en el país, pero también a nivel global, nos sitúan en la necesidad urgente de compromiso con la producción de pensamiento.

En este sentido, y en alusión a la pregunta que ha provocado el presente ensayo, podemos decir que la producción de una antropología en Bolivia, no sólo es posible, esta tarea es una necesidad urgente. Además, tomando en cuenta la segunda parte de la pregunta, pensamos que la antropología que surja de este proceso, no puede eludir el diálogo con el pensamiento crítico de fines del siglo XX e inicios del XXI producido en América Latina.

En esta tarea, conceptos como: *exterioridad, pluriversal, transmodernidad, colonialidad del saber, colonialidad del poder, colonialidad del ser*, lo *dado* de la realidad, lo *dándose* de la realidad, entre otros, son fundamentales para pensar de otro modo los problemas locales, nacionales y regionales. Esto abre la posibilidad para producir pensamiento nuevo y localizado que pueda entrar en diálogo y discusión, con el que es producido actualmente en los países del norte.

Parte de esta tarea, todavía en su etapa inicial, es la producción de una *antropología para la re-existencia* que, en diálogo con el pensamiento crítico en América Latina, puede servir para argumentar el encubrimiento de la *negación colonial originaria*, como fundamento para la construcción de una antropología que se ha desarrollado durante el siglo XX hasta nuestros días, como dispositivo para la colonialidad del saber.

Para terminar, tomando en cuenta que el problema de la co-existencia pacífica en Bolivia es, y ha sido, un tema recurrente a lo largo de su historia y que en los últimos años se ha manifestado con mayor intensidad. Pensamos que una antropología que quiera hacerse parte de este problema, comprenderlo y producir alternativas para su posible transformación, como ya dijimos, no solamente es necesaria, sino que debe ser una tarea de urgencia en los espacios en los que la práctica y desarrollo de las ciencias sociales está presente.

Referencias Bibliográficas

- Arriaga, J. d. (1621). *Extirpación de la Idolatría del Pirú*. Gerónimo Contreras.
- Bautista, J. j. (2007 Segunda Edición). *Crítica de la razón boliviana*. Tercera Piel.
- Castañeda, F. (2001). La Cruz y la Espada: Filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria. *Historia Crítica No 22, Julio-Diciembre*, 27-45.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S., Guardiola, O., & Millán, C. (1999). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA: Instituto Pensar.

Cieza de León, P. ((1553). 1987). *Crónica del Perú*. Pontificia Universidad Católica de Lima.

Dussel, E. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, Tomo I*. Córdoba: Siglo XXI.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo II*. Córdoba: Siglo XXI.

Dussel, E. (1977). *Filosofía Ética Latinoamericana. De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación*. EDICOL, S.A.

Dussel, E. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Ex-temporáneos S.A.

Dussel, E. (1980). *Filosofía Ética Latinoamericana*. Editorial C.E.D. .

Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. Plural.

Dussel, E. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación. 5ta. Edición*. Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée.

Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM.

Dussel, E. (2007a). *Materiales para una política de liberación*. Plaza y Valdés.

Dussel, E. (2007b). *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica* Trotta.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Trotta.

Dussel, E. (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.

Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Praxis. Revista de Filosofía* No 77. Enero-Junio, 1-37.

Escobar, A. (1998). *La invención del desarrollo*. Norma S. A.

Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. El perro y la rana.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa. No 19: 31-58, julio-diciembre*, 31-58.

Hinkelammert, F., & Henry, M. (2016). *Hacia una economía para la vida. Preludio*

a una segunda crítica de la economía política. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Lander, E. (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme.

Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. PLANETA-AGOSTINI.

Marcus, G., & Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu.

Marx, K. (2006 decimotercera edición). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI .

Poma de Ayala, G. ([1583-1615]. 1980). *El primer nueva Corónica y buen gobierno. Tomo I*. Siglo XXI.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11-20.

Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, & C. Millan, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica* (págs. 99-109). Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales; Pontificia.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research, Immanuel Wallerstein Compilador, VI, 2, Summer/Fall*, 342-386.

Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales desde perspectivas latinoamericanas* (págs. 201- 246). CLACSO.

Romero, J. (2019a). Intervenir en las culturas. La urgencia de comprender a la cultura como campo de disputa. En J. L. (Comp.), *Memoria Encuentro de Investigadores "Avances y desafíos de la investigación en Ciencias Sociales en Cochabamba"* (págs. 253-265). INCISO-FACSO-UMSS.

Romero, J. (2019b). Posibilidades para una descolonización de la antropología: Reflexiones preliminares. *Insurgentes. Revista para las antropologías del Sur* N° 1, Año 1. Enero-Junio, 23-34.

Salcedo, M. T. (2000). Escritura y territorialidad en la cultura de la calle. En E. Restrepo, & M. V. Uribe, *Antropologías transeuntes* (págs. 153-190). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. Londres: J. Murray.

Zemelman, H. (1987). *Conocimiento y sujetos sociales*. El Colegio de México; Cen-



tro de Estudios Sociológicos.

Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría*. Colegio de México; Barcelona.

Zemelman, H. (2001). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. Universidad de las Naciones Unidas.

Zemelman, H. (2005a). Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social. In H. Zemelman, *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico* (pp. 63-80). Anthropos.

Zemelman, H. (2005b). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropos.