

Enfoques críticos y metodologías encarnadas: apuestas para una investigación transformadora

Caroline Weill

ORCID: 0009-0001-5852-6895

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, París

caroline.weill89@gmail.com

Recibido: 18 de febrero de 2024

Aceptado: 20 de abril de 2024

Resumen

Situándose en la tradición intelectual crítica que piensa las ciencias sociales desde y para la transformación social, este artículo plantea que el “cómo se hace” investigación es determinante para su carácter emancipador. En particular, sugiero que partir del cuerpo propio (el género, la racialización), y *pensar* este punto de partida, no solamente es garantía de una objetividad fuerte, sino que tiene el potencial de elaborar un tipo de conocimiento más emancipatorio. A contracorriente de prácticas académicas basadas en paradigmas androcéntricos y coloniales, que valoran (y exigen) cierta separación entre sujeto y objeto de estudio, entre emocionalidad y racionalidad, entre teoría y praxis, valorando acríticamente nociones como el universalismo, la neutralidad y la objetividad, este artículo propone apuestas metodológicas y prácticas investigativas que contribuyan a despatriarcalizar y descolonizar los modos de producir conocimiento. Estas apuestas, además, pueden ayudar a visibilizar las relaciones de poder que atraviesan la academia desvelando, en contrapunto, lo que los sesgos que la posicionalidad dominante (masculina, blanca, colonial, capitalista) producen.

Palabras clave: teoría crítica, epistemología feminista, colonialidad del saber, racialización, metodología de la investigación.

Abstract

Following the radical intellectual tradition that envisions the social sciences as a means for social transformation, this article argues that “how research is done” is key to its emancipatory potential. In particular, I suggest that starting from one’s own body (gender, racialization), and analyzing this starting point, is not only a warranty of a strong objectivity, but also has the potential to elaborate another kind of knowledge, one that is empowering. Against the current of academic practices based on androcentric and colonial paradigms, which value (and demand) a certain separation between subject and object of study, between emotionality and rationality, between theory and praxis, uncritically valuing notions such as universalism, neutrality and objectivity; this article proposes methodological and research practices that contribute to depatriarchalize and decolonize the way knowledge is produced. These approaches can also contribute to shed light on the power relations that permeate the realm of scholarship, revealing, in contrast, what the dominant positionality (male, white, colonial, capitalist) produces.

Key words: radical theory; feminist epistemology; colonality of knowledge; racialization; research methodology.

Introducción

¿Cómo se hace la ciencia y quién la hace? ¿Qué dinámicas de poder atraviesan los individuos y los grupos que producen ciencia? ¿Qué impactos (sociales, políticos) tienen las narrativas que surgen de las ciencias sociales? Finalmente, ¿para qué sirve y para quiénes trabajamos las y los que nos dedicamos a la investigación en ciencias sociales? Estas preguntas parecen más que nunca cruciales en el contexto del auge de las extremas derechas mundiales, empoderadas por el (neo) liberalismo autoritario (Chamayou 2018) que atenta contra las esferas de la cultura, la protección social, la defensa de los derechos laborales y humanos, la protección del medio ambiente —y también contra la investigación en ciencias sociales y las instituciones académicas.

Las libertades académicas se ven amenazadas en varios países de Europa, así como en Brasil, en Argentina o en México: reducción drástica de los presupuestos para la enseñanza o la investigación, privatización, disminución de la calidad, pero también castigos administrativos o amenazas directas a las voces disidentes (Borón

2005), criminalización y “terruqueo”¹... Se viene observando una suerte de “caza de brujas” en las universidades, en particular en contra de aquellas voces que movilizan enfoques críticos a las lógicas del poder y los mecanismos de la dominación social, en particular de género y de raza. Por ejemplo, los debates mediáticos en Francia sobre “lo decolonial” lo presentan como una ideología identitaria² que, al igual que el “wokismo”, amenazaría la neutralidad y la rigurosidad científica —una respuesta reaccionaria ante las críticas formuladas por teóricxs³ feministas y antidecoloniales en las últimas décadas (Lépinard et Mazouz 2019). No es casualidad que estos ataques se multipliquen en un momento de auge de las extremas derechas que reivindican el racismo, la misoginia, la homofobia, etc.: la batalla por la hegemonía cultural pasa por acallar los relatos contrahegemónicos que se producen sobre la historia y la realidad social.

En este sentido, la ola conservadora parece haber contribuido a la consolidación o, incluso, a la reivindicación de algunas tendencias latentes en las ciencias sociales; en particular, el androcentrismo (Tabet 2018) y el eurocentrismo (Quijano 1992, De Sousa Santos 2011) que han estructurado las investigaciones en ciencias sociales. Eso es particularmente el caso en el ámbito de la antropología, una ciencia que ha sido históricamente constituida desde y para el colonialismo: numerosxs antropológxs han buscado denunciar y romper con el etno y eurocentrismo de su disciplina (por ejemplo, véase Leiris [1934 [1996]] y Leclerc [1972] para la antropología africanista, y Escobar y Restrepo [2009] para América Latina), identificando el neoliberalismo

- 1 Es el caso de varias investigadoras peruanas que tuvieron que salir del Perú en el marco del estallido social del 2022-2023 tras verse acusadas de ser “terruucas” a raíz de su trabajo crítico sobre la violencia de Estado (por obvias razones, no citaré sus nombres aquí). Sobre la noción de ‘terruqueo’, véase Aguirre (2011).
- 2 Resultaría demasiado extenso explicar en detalle la pseudocontroversia que agita actualmente el mundo académico francés y las posiciones reaccionarias que se hacen escuchar. Sus partidarios denuncian en particular el avance de la “teoría” o “ideología de género” (un neologismo bien conocido en América Latina que encubre posturas reaccionarias y antifeministas); de la “raza social”, es decir, de la *critical race theory* y demás corrientes que analizan el racismo estructural; de las teorías críticas, etc. En este sentido, se conformó en el 2019 un “Observatorio de la ética universitaria” (<https://decolonialisme.fr>), antes llamado “Observatorio del decolonialismo” (otro neologismo que solo existe en la boca de quienes lo denuncian) y luego “Observatorio de las ideologías identitarias” (que no son nunca definidas con precisión). También se conformó una comisión de investigación en el Ministerio de Educación para determinar la seriedad de la amenaza que representarían los estudios críticos que avasallaría la universidad, según lxs reaccionarixs. Los debates que agitan Francia son relevantes para el Perú en el sentido de que numerosxs científicxs se formaron allá, y que las colaboraciones con este país son más intensas que, por ejemplo, en el caso colombiano que dialoga principalmente con Estados Unidos.
- 3 En este artículo, escojo escribir con lenguaje inclusivo. Siguiendo a la lingüista Elianne Viennot, considero que los usos lingüísticos condicionan las representaciones e imaginarios sociales que, a su vez, orientan las prácticas y acciones colectivas. En este sentido, la masculinización del lenguaje representa la naturalización, en la esfera simbólica, de la dominación masculina, pero que esta es producto de las relaciones sociales históricas y que pueden, y deben, evolucionar. Escribir con el lenguaje inclusivo es una apuesta en este sentido.

como nueva etapa del proyecto moderno/colonial que despolitiza y normaliza dicho eurocentrismo (Lander, 2000). Si, con Ugo Palheta (2018) y otrxs, entendemos el auge de las extremas derechas como movimiento de defensa y profundización del neoliberalismo, no es de extrañarse entonces que las dinámicas criticadas por esxs pensadorxs se vengán profundizando aún más, y que quienes se enmarcan hoy en esa tradición crítica enfrenten crecientes reacciones hostiles. Así, defenderse ante la ola conservadora implica, ahora más que nunca, seguir cuestionando los sesgos científicos y vernaculares que naturalizan y refuerzan la dominación blanca, colonial, masculina y capitalista.

Este artículo está escrito en primera persona, desde un lugar sumamente íntimo. En parte revisión crítica, testimonio personal y reflexión de corte metodológico, su alcance es necesariamente limitado. Sin embargo, como lo plantea Kate Millet (1970), lo personal es político, lo que también aplica al ámbito académico. Como individuo atravesado por e inserto en relaciones sociales de poder, partir de los cuestionamientos personales que atraviesan mi propia práctica de la investigación en ciencias sociales me permite desembocar en reflexiones que se pueden debatir a nivel colectivo, político y científico. Posicionándome a contracorriente de ciertas formas de hacer academia —basada en paradigmas masculinos y eurocentrados que valoran (y exigen) cierta separación entre sujeto y objeto de estudio, entre emocionalidad y racionalidad, y entre teoría y praxis, valorando acríticamente nociones como el universalismo, la neutralidad y la objetividad⁴—, quisiera proponer algunas apuestas metodológicas y prácticas investigativas que contribuyan a producir conocimientos emancipadores, es decir, que sean útiles para identificar y revertir las relaciones de dominación y, últimamente, para transformar la sociedad.

Uno de los objetivos de este texto es el de considerar la forma en que se construyen las narrativas desde las ciencias sociales y los efectos sociales que estas generan. Si las formas hegemónicas de hacer ciencia y los discursos que producen refuerzan las jerarquías sociales (Harding 1991) y el proyecto moderno (Lander 2000); al contrario, la capacidad de los grupos oprimidos para *nombrar* de forma autónoma la realidad vivida es una herramienta de “autodefensa” intelectual como diría Bourdieu⁵. En palabras del colombiano Orlando Fals Borda (2009), es preciso producir discursos capaces de *desalienarnos*, es decir, de romper con los discursos

4 Estas nociones, en particular, fueron forjadas por referentes históricos de las disciplinas como Durkheim o Weber, pasando por referentes más cercanos como Chamboredon, Bourdieu y Passeron (1983) o Passeron (1991) y en la actualidad el historiador Gérard Noiriel (2018) o el sociólogo Stéphane Beaud (2021). Es innegable que algunas disciplinas han logrado superar estos debates más que otras y que las esferas de pensamiento anglosajonas han logrado avanzar bastante más en relativizar la objetividad y la neutralidad. El debate, sin embargo, me parece que pone de relieve tensiones intrínsecas a las formas hegemónicas de practicar las ciencias sociales que vale la pena examinar.

5 Véase el documental *La sociología es un arte marcial* realizado por Pierre Carles en el 2001 sobre la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu.

que naturalizan las relaciones de poder y explotación, y de crear otros nuevos que le den sentido a la realidad experimentada por los grupos oprimidos. La *creación de sentido* desde y para los grupos oprimidos, a través de los relatos sociológicos o antropológicos, es esencial para la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui que, en una entrevista con la francesa Pascale Absi (2007), afirmaba que ella no hace sociología para ser profesora invitada de la Universidad de París, sino para que los militares no la maten, para construir una política lúcida contra el imperio, o *para no morir de depresión por no entender qué está pasando*. ¿Cómo hacer, entonces, qué metodologías se pueden utilizar, de dónde partir para producir investigación creadora de sentido para suprimir ilusiones, tanto para quien la escribe como para quien la lee?

No pretendo acá plantear cosas nuevas, pues muchxs autorxs han teorizado esas formas contrahegemónicas de hacer investigación y ciencias sociales con miras a la transformación social. Desde los ya mencionados Fals Borda y Rivera Cusicanqui desde la década del 1970, hasta la propuesta de hacer sociología “conversando” (Madec 2015), de hacer campo “como feminista” (Clair 2016), la “descripción densa” de Geertz (1973) o la polifonía entre los “nativos” y el etnógrafo propuesta por Clifford (1992), pasando por la crítica al imperialismo académico (Ghahremani Ghajar y Mirhosseini 2011) y a la colonialidad del saber (Lander 2000) o la reivindicación de epistemologías feministas decoloniales (Suárez Navaz y Hernández Castillo 2008, Falquet y Flores Espínola 2019), este es un sendero bien recorrido, aunque todavía a contracorriente. Lo que más humildemente propongo aquí es una lectura de mi apropiación particular de esas múltiples invitaciones críticas para sugerir algunas estrategias metodológicas desde el lugar que es el mío: francesa de nacimiento y peruana de corazón (aunque también de derecho, tras naturalizarme), viviendo, trabajando y militando entre Francia y Perú en los últimos quince años.

Nací y crecí en Francia, en una familia de clase media alta, aunque procedente de abuelxs campesinxs por un lado, y judíxs por otro lado. Si bien yo crecí en Francia con privilegios de clase y de raza reales, cierta herencia y memoria familiar —en particular del racismo de Estado europeo contra las poblaciones “asignadas” a lo judío⁶— me hacen sensible a la construcción de la racialización y al racismo como experiencia colectiva e histórica⁷. Llegué a Perú a los veinte años para realizar

6 Hablar de asignación (siguiendo a Maalouf 1999) permite pensar la identidad en clave materialista: desde el siglo XIX, ser judíx en Europa del Oeste es una *condición social y racial* determinada por el racismo antisemita, más que por un sentimiento de pertenencia cultural, religioso o lingüístico —a raíz de la acelerada asimilación de lxs judíxs europexs del oeste con la construcción de los nacionalismos modernos.

7 Son varíxs lxs autorxs que hablan de una “fragil blanquitud” de lxs judíxs en el mundo occidental actual. Tras haber sufrido un racismo histórico y una violencia de Estado que llevó al genocidio que conocemos, lxs judíxs fueron progresivamente incorporadxs a la blanquitud tras la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, este fenómeno no es nuevo en la historia (pensemos en particular en la asimilación de lxs judíxs en Argelia colonizada en 1870 por el decreto Cremieux, lo que no los salvó del racismo de Estado ochenta años después), y si hoy por hoy, lxs judíxs son percibidxs

una pasantía de fin de estudios y, tras casarme con un cusqueño, empecé a trabajar en ONGs cusqueñas realizando investigaciones sobre derechos de comunidades andinas en contextos mineros. Paralelamente, en el 2014 fundamos con compañeras cusqueñas el colectivo feminista Género Rebelde, con el que nos involucramos en distintas campañas nacionales: Déjala Decidir (para la despenalización del aborto en caso de violación) y Unión Civil Ya (a favor de los derechos de las personas LGBTI) en el 2015, Ni Una Menos (contra la violencia hacia las mujeres) en el 2016 o acompañando a distintos casos de violencia, de acoso o de feminicidio en Cusco. En el cruce de mi activismo feminista y de mi trabajo en comunidades altoandinas afectadas por la minería, surge mi interés por comprender el impacto de las actividades mineras en las relaciones de género. Para ampliar este trabajo, volví a Francia, ingresé a un doctorado en antropología y empecé a militar a la par en el sindicato Solidaires en París, viviendo desde entonces por temporadas en ambos países. Es desde este lugar de enunciación que hablaré aquí, con una innegable posición de privilegio (socioeconómica, racial), pero anclada en comunidades afectivas y políticas situadas en el sur (el sur peruano, claro está), pero también el Sur global frente a mi Europa natal.

La primera parte de este artículo tratará de presentar un breve panorama del eurocentrismo, simbólico y material, que organiza el mundo académico a nivel internacional, y sus impactos. La segunda parte propondrá una reflexión sobre la importancia de preguntarse cómo se llega al objeto de investigación y en qué medida un punto de partida de la investigación *personal* y *afectivo* puede significar otra manera de producir conocimiento y otra manera de relacionarse con las personas durante el trabajo de campo. La tercera parte considerará el debate conceptual entre etnicidad y racialización para abrir una discusión sobre la blanquitud como posición de dominación estructural y proponer metodologías encarnadas donde “poner en juego el cuerpo” permite sacar a la luz las posiciones de poder racializadas y romper con las “estrategias evitativas del poder”. Finalmente, la conclusión buscará pensar la posibilidad de una “traición” a la blanquitud, y se preguntará cómo utilizar la posición de privilegio y visibilidad asociada a ella para promover dinámicas antirracistas y anticoloniales que contribuyan a la emergencia de una sociedad justa e igualitaria que, conjuntamente con mis colegas, compañerxs y seres queridos del Sur, aspiramos a construir.

como blancxs, esto podría volver a cambiar en caso de que un gobierno cercano a la ideología nazi llegue al poder nuevamente. ¡Es en este sentido que pertenezco al colectivo judío anticolonial y antisionista Tsedek!, que apuesta por una solidaridad antirracista desde esta condición social judía más cercana, históricamente, a los grupos racializados que a lxs blancxs.

1) Patrones androcéntricos y relaciones coloniales en la investigación

Cabe resaltar, aunque brevemente, las dinámicas de poder eurocentrado (o más globalmente, occidentalocentrado, dado el peso que Estados Unidos ha tenido en el continente latinoamericano, incluido en las ciencias sociales). Veremos primero de qué manera los criterios que construyen el sujeto blanco moderno se han establecido como garantes de la legitimidad científica, generando patrones y sesgos andro y eurocéntricos en la producción de conocimientos. Segundo, subrayaremos la forma en que, materialmente, se construyen redes científicas desde la dependencia económica y simbólica con el Norte global. Ambas dinámicas vienen reproduciéndose dentro del país, en un proceso centralista y racista a través del colonialismo interno.

Numerosxs pensadorxs de América Latina, África y Asia (continentes colonizados entre los siglos XVI y XIX), así como numerosas feministas, han formulado fuertes críticas a los ideales de universalidad, objetividad y neutralidad como epítome de la ciencia. Desde la Ilustración europea, estas características serían lo que construye la legitimidad científica. Ello se expresa en diversos aspectos. Samir Amin (1989), por ejemplo, muestra que las pretensiones europeas a la universalidad son, en realidad, la aspiración a expandir su modelo de organización socioeconómica y política —el capitalismo y el Estado nación— a través de la colonización, en un paradigma que hoy parece incuestionable incluso dentro de las ciencias sociales que han naturalizado “la sociedad liberal de mercado” (Lander 2000)⁸. Para el sociólogo venezolano, “las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta” (p. 10). En las ciencias sociales, el eurocentrismo disfrazado de universalismo también se expresa a través de la separación entre esferas económicas, políticas y sociales, con métodos, tradiciones y departamentos académicos separados; y del conocimiento científico considerado como forma superior de conocimiento, frente a otras (populares, comunitarias, políticas, etc.).

Así como las corrientes antidecoloniales se han empeñado en demostrar la impostura eurocéntrica del universalismo, desde el feminismo se viene desmontando la hegemonía androcéntrica de los conceptos de objetividad y de neutralidad. La epistemología feminista de Donna Haraway (1988) critica la pretensión a un saber totalizante que según ella encubre la dominación masculina, e identifica la objetividad científica como herramienta para sistemáticamente deslegitimar el conocimiento producido por mujeres. En contraste, la filósofa estadounidense

8 Tanto así que muchas veces las ciencias sociales en el Perú se dedican a proponer y formular políticas públicas, antes que a cuestionar el sistema operante y abrir caminos alternativos hacia otros horizontes de bienestar.

propone el concepto de “conocimiento situado” como metodología reflexiva para llegar a una objetividad más real. Sandra Harding (1991) profundiza esta idea y formula la teoría del “punto de vista situado”: la objetividad clásica, basada en una supuesta neutralidad del investigador, sería una objetividad débil en el sentido que no reconoce ni asume los inevitables sesgos del investigador o de la investigadora. Considera por su parte que explicitar y asumir la subjetividad de su punto de vista no debilita la objetividad del trabajo científico, sino que al contrario lo refuerza. Ambas teorías subrayan entonces la impostura de la objetividad y la neutralidad científicas tradicionales, que terminan reflejando el punto de vista de un hombre blanco de clase media habitante del Norte global —una manera de universalizar abusivamente un punto de vista particular.

El androcentrismo se expresa de múltiples maneras. En los estudios historiográficos ha sido la tendencia a invisibilizar la participación de las mujeres, sus espacios propios, sus modos de actuar propios. En la lingüística, ha sido el definir lo femenino en función de lo masculino⁹, en una construcción histórica abiertamente misógina que buscó imponer la dominación masculina desde la gramática (para el caso del idioma francés, véase Viennot 2017). En la filosofía, Alda Facio y Lorena Fries (2005) plantean que “el hombre es percibido como el modelo de ser humano”, pues “el hombre se asume como representante de la humanidad toda”. En la medicina, aún se sabe poco o nada de la endometriosis, una enfermedad que afecta al 10 % de las mujeres, y ya que el dolor de las mujeres está sistemáticamente minimizado y normalizado, no se ha estudiado a cabalidad esa condición médica y está infradiagnosticada¹⁰. En antropología, Maxine Molyneux (1977) afirma que al no tomar en cuenta las relaciones sociales en las que las mujeres son protagonistas, ciertas relaciones sociales cruciales son mal representadas o incluso completamente invisibilizadas. A su vez, muchxs antropólogxs suelen hablar de los grupos sociales en general basándose exclusivamente en su componente masculino. Una anécdota reveladora es relatada por Nicole Claude Mathieu (1991: 18-19): “Una etnógrafa me contaba recientemente de su terreno africano ‘a esa hora, no vale la pena ir a la aldea, no se ve a nadie, todo el mundo está durmiendo’. Ante mi expresión interrogativa, termina por agregar “o sea, salvo las mujeres” como si las mujeres no fueran parte de “todo el mundo”. Algo que percibo también en varixs colegas que hablan de las comunidades campesinas en general cuando han dialogado principalmente con hombres, construyendo así a las mujeres como un “grupo enmudecido” (Ardener, 1975). Ese sesgo es lo que motiva a la italiana Paola Tabet a hablar de la necesidad

9 Por ejemplo, la Real Academia Española define el caballo como “mamífero solípedo del orden de los perisodáctilos, de tamaño grande y extremidades largas, cuello y cola poblados de cerdas largas y abundantes, que se domestica fácilmente y suele utilizarse como montura o animal de tiro”. A su vez, define la yegua como “hembra del caballo”.

10 Véase, sobre el tema el ensayo https://otri.unizar.es/sites/otri/files/doc/catedras/archivos/catedra-genero/2017_por_que_la_endometriosis_concierne_al_feminismo-_tasia_aranguren.pdf.

de hacer “una antropología que no sea la de los hombres, sino del género humano” (p. 220).

Así, el universalismo, la objetividad y la neutralidad —consideradas garantes del rigor científico— esconden en realidad un andro y eurocentrismo que siguen estructurando los marcos teóricos y los referentes que se movilizan en las ciencias sociales, en lo que Fals Borda (1970) ha llamado “colonialismo intelectual”. La eficacia de este mecanismo es inapelable: los estudios de género y posdecoloniales tienen mucha dificultad para transversalizarse en sus respectivas disciplinas, a raíz de resistencias institucionales para integrar sus aportes. La hegemonía andro y eurocéntrica se mantiene firme a la fecha: es llamativo, por ejemplo, que Pierre Bourdieu sea un referente de la sociología que se enseña en América Latina, pero que Aníbal Quijano siga siendo mayormente desconocido entre lxs sociólogxs francesxs. En un seminario organizado a inicios del 2023 en el Instituto de Altos Estudios sobre América Latina, se debatió el por qué una doctoranda francesa enseña teorías feministas decoloniales y no una doctoranda latinoamericana. En esta misma línea, se puede observar que lxs profesorxs americanistas nombradxs son mayoritariamente francesxs (en un desbalance estructural que hace eco a la distribución del poder por género: para una mayoría de estudiantes femeninas, se observa una mayoría de profesores varones). En una colaboración entre los laboratorios Mundos Americanos y el Centro de Investigación y Documentación sobre las Américas (CREDA) (ambos contando con una gran cantidad de jóvenes investigadorxs latinoamericanxs), un podcast realizado por dos doctorandxs entrevistó a 10 latinoamericanxs y a 34 europexs (entre francesxs e italianxs) en 22 episodios. El seminario de estudio “Cuando el Sur piensa el Norte”, que se realizó en París en diciembre 2020 —una iniciativa sumamente fructífera, aunque tristemente aislada— permitió poner en evidencia la general unilateralidad de la investigación: sigue siendo el Norte quien suele estudiar el Sur¹¹.

Ello tiene consecuencias en cuanto a temáticas, enfoques y metodologías utilizadas. Llama la atención, por ejemplo, que el foco de interés mayoritario de cierta antropología clásica (que cuenta con una importante presencia en las instituciones académicas y controla muchos de los recursos como becas, premios, publicaciones) sigan siendo las danzas tradicionales, los rituales, los cargos patronales, las relaciones entre humanos y no humanos, además, con enfoques a veces bastante culturalistas y folclorizantes. Ello, mientras los territorios estudiados están viviendo transformaciones socioeconómicas profundas y aceleradas, y que se desatan debates políticos feroces a nivel nacional. Se puede hablar en cierto sentido de una distorsión de la realidad estudiada en los relatos producidos por la antropología, dando

11 Norteamericanxs y europexs hacen frecuentemente trabajo de campo en (y escriben sobre) Latinoamérica; pero son pocos lxs latinoamericanxs que van a Europa o Estados Unidos a hacer su trabajo de campo desde y para una universidad latinoamericana, lo que crea relaciones por lo mínimo desiguales.

exagerada importancia a ciertas esferas de la vida y minimizando a otras, a través de la elección del objeto de investigación por antropólogos foráneos y de enfoques culturalistas. Una dinámica que no es nueva en la antropología¹², pero que parece haberse globalmente mantenido.

Dicha situación se reproduce también dentro de los países latinoamericanos, a través de lo que se ha denominado “colonialismo interno” (González Casanova 1963, Tapia 2022, Bringel y Leone 2021). En la antropología peruana, por ejemplo, ¿quién estudia a quién? ¿Cuántos estudios se han producido sobre las clases dominantes y los mecanismos de su reproducción social¹³, en comparación a la abundante literatura sobre comunidades campesinas y amazónicas? A pesar del famoso llamado a pasar del “estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso” (Degregori y Sandoval 2007), a la fecha, las dinámicas de poder racializadas y centralizadas (es decir, coloniales) en la producción académica peruana no han cambiado mucho en las últimas décadas. A su vez, esto tiene consecuencias: la capacidad de producción de discursos interpretativos centralizada en sectores urbanos, mestizos-blancos, clase medieros o altos, genera distorsiones en las ciencias sociales. Esto fue particularmente visible durante el estallido social del 2022-2023. En el relato nacional, la interpretación de las movilizaciones fue en gran medida escrita desde Lima: si para algunxs —en palabra de una profesora de ciencia política de la Universidad del Pacífico— “no se entendía nada”, otrxs produjeron un análisis que, en mi percepción, tiende a aislar lo político-institucional de la dimensión económica de los reclamos. La producción intelectual e interpretativa desde el Sur, aunque principal actor movilizado, se vio marginada frente a las publicaciones más difundidas, centralizadas en universidades privadas de la capital, sobre dichos eventos. Además, al no explicitar el lugar de enunciación y la perspectiva situada de estos análisis por investigadorxs limeñxs, este relato sobre los sucesos se vuelve doblemente distorsionado, pues pretende construir una narrativa general desde un punto de vista particular.

Quien cuestiona esos sesgos androcéntricos y coloniales (internacionales o internos) es frecuentemente deslegitimadx. De manera anecdótica pero reveladora,

- 12 Pensemos aquí en el famoso artículo de Orin Starn “Perdiendo la revolución: Los antropólogos y la guerra en el Perú” (1991) que critica la perspectiva ahistórica y culturalista de una gran parte de trabajos antropológicos de las décadas de 1960 y 70 que, más preocupados por las continuidades culturales que por los cambios socioeconómicos, fueron incapaces de presagiar el auge de Sendero Luminoso. Starn critica en particular la etnografía realizada por la antropóloga Billie Jean Isbell en la comunidad ayacuchana de Chuschi, que falló en identificar los factores que explicarían la presencia importante, pocos años después, de Sendero Luminoso y del inicio de su lucha armada en esta zona.
- 13 Recalquemos aquí los trabajos recientes de Francisco Durand (2017), *Los doce apóstoles de la economía peruana. Una mirada social a los grupos de poder limeños y provincianos*; y de César Nureña (2021), *La argolla peruana. Una investigación antropológica sobre el poder y la exclusión social*. El estudio de la oligarquía peruana, sin embargo, remonta a trabajos más antiguos como los de Bravo Bresani, Favre y Piel (1969) *La oligarquía en el Perú: 3 ensayos y una polémica*; o de François Bourricaud (1967) *Sociedad y poder en el Perú*.

en París, tras mi participación en un seminario sobre la importancia de una análisis género-clase-raza en el sur andino peruano, se me reprochó el carácter “militante”, supuestamente politizado, de mi presentación —una crítica que me pareció absurda en su momento, pues la pertinencia de este enfoque ya debería ser de sentido común. Según esa crítica, se opondría lo legítimo —lo objetivo y neutral— con una práctica aparentemente controvertida, la de movilizar categorías “políticamente cargadas” como la racialización, por lo que se ponía en cuestión la cientificidad de mi trabajo. Tal vez, la reacción que provoca el movilizar enfoques críticos (feministas y anticoloniales) se debe tomar al pie de la letra: hay algo profundamente político en los patrones hegemónicos de las ciencias sociales y de la producción del conocimiento (la dominación masculina, blanca y burguesa), tanto así que el cuestionarlo provoca respuestas y ataques frontales por parte de sectores “limitados pero importantes por las posiciones institucionales que ocupan” (Lépinard y Mazouz 2019). Cuestionar el androcentrismo y la colonialidad en las ciencias sociales permite poner al desnudo quién tiene la legitimidad (o el poder) de decidir lo que es objetivo, neutral y lo que no lo es —es decir, desvela las relaciones de poder epistémicas. Se pueden entender algunas críticas sobre la “débil objetividad”, la “falta de neutralidad” y el carácter “político” de una investigación como una tentativa de lxs defensorxs del orden establecido de mantener su privilegio epistémico.

No se debe perder de vista que el privilegio epistémico no se limita a una dimensión psíquica o simbólica, sino que tiene profundas raíces materiales. Europa y sus herederos históricos (Estados Unidos, Canadá, Australia, etc.) siguen concentrando la mayor parte de las riquezas mundiales, a través de un proceso de acumulación también permanentemente renovado (Harvey 2005). A nivel interno también, el acceso a recursos para financiar, publicar y difundir la ciencia está concentrado en algunas instituciones académicas de la capital. Las ciencias sociales y las instituciones que las encarnan no pueden estar desconectadas de la realidad socioeconómica global y es innegable que las condiciones materiales para la producción intelectual son profundamente desiguales a nivel mundial. No se puede entender el eurocentrismo en las ciencias sociales, descrito líneas arriba, sin entender la organización del capitalismo global en términos de dependencia y explotación. A la fecha, ¿quién financia la investigación en el Perú? El reciente anuncio del recorte de la cooperación internacional de USAID al Instituto de Estudios Peruanos, entre otros, y las reacciones que ha generado, sugiere algunas pautas de reflexión sobre el tema. La capacidad de estructurar disciplinas científicas en el país depende fuertemente de la cooperación internacional y de las ONG, como lo subrayó Patricia Oliart (2012) acerca de los estudios de género. Ello, a la vez, limita la capacidad de plantear temas, categorías y enfoques propios. Como lo nota Fals Borda (2009), el precio de la autonomía científica suele ser ciertos niveles de precariedad material, que termina siendo a la vez un lujo individual para quien se lo puede permitir y una pelea colectiva para acceder a los recursos.

2) ¿Cómo llegaste a tu objeto de estudio? Estudiar el género desde lo íntimo para romper con la dicotomía sujeto/objeto

Considero entonces, que solo una lucha colectiva de índole político-económico puede transformar las estructuras sociales que sostienen el eurocentrismo y la colonialidad del saber, y que esta tomará tiempo. Sin embargo, por mientras y siguiendo a quienes nos antecedieron, se puede intentar desarrollar metodologías y enfoques críticos que permitan distanciarse de la objetividad, la neutralidad y la pretensión a la universalidad que estructuran las ciencias sociales hegemónicas. Como se mencionó en la introducción, quisiera partir de mi subjetividad y de mis propias apuestas para sugerir algunas pautas de construcción de una investigación transformadora.

Mi pregunta favorita al conocer a otrx investigadorx es: “¿Cómo llegaste a tu objeto de investigación?” Las respuestas son por lo general bastante instructivas. Muchas veces, colegas francesxs trabajando sobre/en Latinoamérica descubrieron por casualidad, leyendo, algún tema de su interés intelectual; o algunx profesorx trabajaba en un país latinoamericano y, por consiguiente, empezaron a trabajar ahí también. En cambio, muchxs colegas peruanxs cuentan haber llegado a su tema por algún vínculo personal. Jean-Pierre Olivier de Sardan (2007) habla de la distinción entre los temas “intelectualmente interesantes” y los que son, además, socialmente interesantes —cabría además preguntarse, interesante *para quién*. La relación que se tiene con el objeto de investigación (el hecho de enmarcarlo, o no, en los debates locales que hacen “socialmente interesantes” ciertos temas) depende entonces del nivel de integración del investigador o de la investigadora a dichos debates, y a los movimientos sociales que los plantean. En este sentido, se ha demostrado ampliamente lo fructífero de la retroalimentación entre praxis política y trabajo interpretativo intelectual. Por ejemplo, el desarrollo de los estudios de género se ancló en los potentes movimientos feministas que agitaron Occidente en los años 60 y 70 del siglo pasado, y la retroalimentación entre teoría y praxis fue clave para nombrar y luchar contra el feminicidio. De la misma manera, los estudios sobre racialización se amplían en Francia al calor de las luchas antirracistas de los últimos años, a la vez que estos movilizan una serie de conceptos desarrollados por las ciencias sociales para nombrar la realidad del racismo estructural. La participación activa en la elaboración teórica desde el involucramiento en los movimientos sociales permite que surjan nuevos temas en la conciencia colectiva, pues como lo subraya Mathieu (1991), unx no se pregunta sobre lo que no pertenece a su campo cognitivo.

La participación en movimientos sociales y la manera de construir el objeto de estudio, también permiten considerar viejos temas bajo una luz nueva. Es el ejemplo de mi amigo y colega Yonathan Layme,¹⁴ cuya tesis de licenciatura (2023)

14 Yonathan Layme revisó y comentó este texto antes de ser publicado, dando así su aprobación para poder mencionar y evaluar de esta forma su trabajo.

aborda el Takanakuy (pelea ritual y objeto clásico de la antropología) desde una perspectiva socioeconómica. En este trabajo, Layme demuestra que las dimensiones extravagantes que cobra actualmente esta fiesta en su natal provincia de Chumbivilcas se deben al empoderamiento de los *carguyoq*¹⁵ mineros que encuentran prestigio y fuentes alternativas de capital en un contexto de exclusión de los círculos financieros oficiales. Su trabajo se construye como una respuesta a la fuerte exotización (sea desde la fascinación o la condena moralista a esa pelea “salvaje”) que el Takanakuy ejercía en las esferas político-intelectuales limeñas en su momento. Vemos así que un mismo tema puede ser abordado de forma radicalmente distinta en función de la relación que se tiene con el objeto de investigación. En palabras de Rita Segato (2003:19), el enfoque de unx investigadorx sobre determinado tema “depende estrechamente de sus intereses y de la inserción geopolítica de su tarea intelectual”. A la vez, ello produce interpretaciones y narrativas también radicalmente distintas (lo que Segato analiza como la “economía política del discurso etnográfico”): el ejemplo del trabajo de Layme habla de la diferencia entre entender la cultura como hecho aislado y autónomo de la vida social, o como espacio de agencia y expresión de las transformaciones socioeconómicas que experimentan poblaciones marcadas por la exclusión y el racismo. Considero que la relación personal e íntima con el objeto de estudio produce interpretaciones no solamente novedosas, sino que también tienen un potencial transformador, ya que a menudo, el punto de partida es el *dolor* y la *rabia* —individuales o colectivos— a los que se busca *dar sentido*, por lo que generan interpretaciones desalienantes y emancipadoras.

En mi caso, resulta evidente que son el *dolor* que me produce la experiencia del ser mujer y la *rabia* ante las violencias masculinas y sus abusos los que me impulsan a investigar de manera central la dimensión de género de las transformaciones socioeconómicas en contexto minero —la minería que es a la fecha *el* tema de debate en el país y el eje central de su economía. A raíz de mi propia militancia en Cusco, movilizadora en solidaridad con las diversas protestas contra las grandes empresas mineras del sur, la criminalización de las protestas en las que participaba me dejaron impactada, pues yo misma fui mencionada en televisión pública como activista antiminera extranjera, poniendo en cuestión mi estadía en el Perú. A la par, mi fuerte involucramiento con el movimiento feminista hizo inevitable mi percepción aguda de las relaciones de género en los contextos mineros —algo que sigue siendo “minorizado” (Segato 2016a) por los estudios sobre el tema, siendo un mundo de hombres investigado principalmente por hombres¹⁶. Junto con una serie de teóricas

15 Los *carguyoqs* asumen la organización del cargo patronal: movilizar los recursos, la preparación de la comida y de las bebidas, la organización de la fiesta contratando a bandas musicales, etc. Se suele recurrir al ayni, la reciprocidad entre pares, y a la ayuda de las redes de parentesco extendidas.

16 Se tiene que subrayar a este respecto la presencia de las colegas feminas que trabajan en contextos extractivos: en Francia, Kyra Grieco (2018) y Doris Buu-Sao (2023), en Inglaterra Katy Jenkins

feministas (especialmente Nicole-Claude Mathieu 1991 y Paola Tabet 2018), me resultaba inconcebible que mis colegas masculinos puedan *no ver*; no tomar en consideración o con más seriedad la tremenda violencia que se desplegaba ante mis ojos. Me resultaba doblemente doloroso: primero, por ser mujer y conocer en carne propia las violencias masculinas; y segundo, por el silencio ensordecedor del mundo frente a dichas violencias que participaba de su naturalización o hasta negación. El transitar del dolor hacia la rabia permite transformarlo en acción potencialmente transformadora; y en palabras de la autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2012): “Tengo rabia. Todos deberíamos tener rabia. La rabia tiene una larga historia de propiciar cambios positivos”. El dolor y la rabia son entonces un punto de partida fértil no solo en la acción política, sino —argumento aquí— para abrir nuevas sendas en el mundo académico y de la investigación en ciencias sociales.

Mi objeto de investigación (comprender las violencias de género en contexto minero) está, al fin y al cabo, orientado a pensar las violencias de género *en el contexto capitalista*, pues me interesa demostrar que la expansión del extractivismo no es otra cosa que la expansión del capitalismo colonial que se reproduce a costa de la vida y los cuerpos de las mujeres (Federici, 2018) —un grupo al que también pertenezco. En cierto sentido, mi tema de investigación es una “autoinvestigación” (Fals Borda 2009: 264) que me “permite ser al mismo tiempo sujeto y objeto de [mi] propia investigación” (p. 263) a través de la “identificación con los grupos con los cuales entra en contacto” (p. 262), aunque esta identificación sea incompleta por los múltiples elementos que me distancian de las compañeras comuneras (véase en este sentido la siguiente sección). El partir del dolor propio, de mi propia historia y de mi propio cuerpo para plantear el objeto de investigación implica que no esté estudiando a un “otro”, desde la objetividad y la neutralidad clásica de las ciencias sociales hegemónicas, sino que busque entender *desde otro ángulo* las violencias que me afectan también a mí, aunque de distinta manera. En términos metodológicos, entonces, el apoyarse en el dolor propio como punto de partida de la investigación permite, en cierta medida¹⁷, *borrar la distancia entre sujeto y objeto de investigación*. Parámetro clásico de la modernidad científica, la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento remite a lo mencionado líneas arriba, “quién estudia a quién”, y es indisoluble de las profundas relaciones de poder y de dominación masculina y colonial-racializada que organizan el mundo: mantener una relación personal y

(2014), las obras colectivas coordinadas en Estados Unidos por Lahiri-Dutt y Macintyre (2006) y en México por Hofmann y Cabrapan Duarte (2019); y en Perú, Julia Cuadros (2011), Rocío Silva Santisteban (2017), Lucero Reymundo (2022), Pérez, De la Puente y Ugarte (2019), María Luisa Burneo, Maritza Paredes y Gisselle Vila Benites (aunque no trabajen específicamente la dimensión de género), entre otras.

17 Se debe insistir en la relatividad de esta estrategia para borrar la diferencia entre sujeto y objeto de estudio, pues al fin del día sigue siendo la investigadora la que escribe, publica, relata, etc. El poder de la palabra no deja de situarse de un solo lado en la relación etnográfica.

afectiva con el objeto de investigación es tal vez un punto de partida para romper con esas lógicas de poder.

Además, este punto de partida íntimo es también una fortaleza metodológica importante. Si es innegable que la racialización, la posición colonial y la de clase me alejan irremediamente de las mujeres de Chumbivilcas, la experiencia común de la dominación y de la violencia masculina ha sido un elemento fundamental en mi manera de relacionarme con las compañeras. Contar mis dolores, llorar junto con ellas, confiarse desde lo íntimo, le da una connotación muy diferente a la relación investigadora-población estudiada: se afirma que *soy mujer* antes de ser investigadora, soy lo mismo que ellas *también* y a pesar de ser tan distintas. Explicitar en estos términos mi presencia en Chumbivilcas y mi interés la investigación, a través del dolor propio y a la vez compartido, permite tejer un pacto político tácito. En él, más que objeto de mi investigación, mis interlocutoras son compañeras que, aunque viviendo realidades muy diferentes y mucho más violentas, perciben la necesidad de comprender-para-cambiar la dominación masculina. En medio de la imbricación de sistemas de dominación (Combahee River Collective 1977, Crenshaw 1989, Falquet 2020) donde todxs ocupamos cierta posición de privilegio y de opresión, en vez de partir de lo que nos separa irremediamente y nos jerarquiza, una posición de la investigación transformadora podría situarse desde la condición social que más nos acerca a los grupos con los que se trabaja.

Es a través de esta posición de autoinvestigación o autoetnografía (aún incompleta) en el campo de la antropología y del pacto político de la complicidad, que se puede ir generando una investigación *creadora de sentido* para los grupos marginados y oprimidos, y que, por lo tanto, tenga una dimensión *emancipadora*. En lo personal, mi primer acercamiento a las teorías feministas me resultó liberador, en el sentido que me permitió extraerme de lo “absurdo” de la violencia (Levi, 1988) que yo sufrí, iluminando los mecanismos sociales que la sostienen, los beneficios que los hombres sacan de ella y, sobre todo, que lo sufrido no es una situación personal, sino una organización social sistemática. Ese acercamiento al pensamiento es lo que busco reproducir con mi trabajo de investigación. Mientras realizaba mi trabajo de campo, conversaba siempre de lo que veía y analizaba con las mujeres, compañeras, amigas, vecinas, en una suerte de “devolución sistemática” (Fals Borda 2009: 283). Esto, por un lado, me permitía contrastar mis interpretaciones con su mirada y perspectiva, una manera de evitar las sobreinterpretaciones y malentendidos. Por otro lado, y de modo mucho más trascendente, permitió abrir un espacio compartido para *nombrar* y *verbalizar* la realidad de la violencia de género, forzosamente acallada. Así, por ejemplo, una entrevista en quechua con una comunera de Asacasi (Cotabambas, Apurímac) que pareció aprovechar el breve espacio de la entrevista para hablar de la dolorosa realidad de las infidelidades y engaños de los maridos que van a trabajar a la mina, realidad de la que no puede hablar por los chismes y los “qué dirán” en la comunidad. Finalmente, esa estrategia del diálogo permanente (sea

en conversaciones informales o en presentaciones públicas frente a organizaciones sociales involucradas) permitió pensar juntas las violencias que nos azotan y que veo desplegadas ante mis ojos. El efecto producido ha sido interesante: mis compañeras diciendo “es verdad, nunca lo había visto así, pero es así”, es en sí parte del resultado de la investigación: la *creación de sentido* para las oprimidas. La investigación-diálogo desde una realidad compartida (la violencia contra las mujeres) se vuelve en sí parte de un proceso de construcción de conciencia de clase feminista que puede dar lugar, más adelante, a acciones e iniciativas que permitan transformar esta realidad de forma más concreta —como el deseo expresado por algunas compañeras jóvenes de constituir un colectivo feminista en Chumbivilcas, por ejemplo.

3) ¿Etnicidad o racialización? “Poner el cuerpo” para pensar la blanquitud como mecanismo de poder

Sin embargo, no puedo pretender no ver lo que efectivamente me distancia de los compañeros y las compañeras en el trabajo de campo, pero también en el Perú, de manera general: soy “gringa”, extranjera, blanca y ellxs no. El que me nombre como blanca es frecuentemente percibido como algo chocante, provocador, para personas cercanas. Este hecho en sí me llama la atención: si las ciencias hablan y debaten principalmente de lo indígena, lo indio, lo afro, etc. ¿qué sería lo otro? La respuesta que se me suele dar es: criollo, mestizo, gringo en mi caso —categorías que, en lo personal, y siguiendo a Silvia Rivera (1993), me generan desconfianza por encubrir lógicas discriminatorias (históricamente, el mito del mestizaje ha servido para construir identidades nacionales que oculten las estructuras racistas internas; y me parece que resaltar lo extranjero no es igual a nombrar lo blanco). Estas categorías que me dejan insatisfecha por no nombrar algo que quisiera nombrar: una posición social de poder simbólico y material frente a un “otro” subordinado. En este sentido, me adhiero plenamente a lo planteado por Mary Weismantel en su clásica obra *Cholas y pishtacos. Relatos de sexo y raza en los Andes* (2016), sobre el uso en ciencias sociales de la categoría ‘indígena’ en vez de ‘indio’¹⁸, o de ‘ladino’, ‘mestizo’ o ‘criollo’ en vez de ‘blanco’¹⁹: que los usos de estas categorías (que se

18 “La mayoría de los eruditos que escriben sobre los Andes usa ‘pueblos indígenas’ en lugar de ‘indios’ debido a las connotaciones negativas de la palabra ‘indio’. En este libro usaré ‘indio’ cada vez que quiera transmitir sus connotaciones negativas y sus implicaciones para la sociedad andina que describo. Esta estrategia ha sido adoptada por otras personas en otras partes. Uno podría pensar, por ejemplo, en la complicada historia de otros insultos —chicano, negro, ‘gay’— usados con fines de oposición. También la odiosa palabra indio ha sido reapropiada por quienes utilizan su valor de choque con fines antirracistas” (p. 40).

19 “Los científicos sociales llaman mestizos (ladinos, en Centroamérica), en vez de blancos, a los latinoamericanos que se creen racialmente superiores. [...] En un sentido abstracto la mayoría de los latinoamericanos aceptaría que mestizo y ladino refieren a mezclas raciales y que sus

podrían considerar eufemísticas) son al fin y al cabo “estrategias evasivas del poder que permiten a los blancos evitar enfrentarse a su incomodidad con las cuestiones de raza” (p. 40-41). Y Weismantel agrega: “No estoy interesada en hacer otro intento por describir a los pueblos indígenas. Más bien, quiero exponer la dialéctica entre indio y blanco: un sistema racista que, como la modernidad capitalista, se divide en dos mitades que no forman un todo”. Algo que solo se puede hacer nombrando explícitamente la *blanquitud*, entendida esa no (solo) como un color de piel, sino también como una posición social de privilegio y dominación²⁰.

En el Perú, los debates sobre esas categorías son extensos e intensos. Muchxs antropólogxs trabajan desde el concepto de *etnicidad*. Según la concepción de Max Weber (1995) o de Frederik Barth (1969), los grupos étnicos representan antes que todo la pertenencia subjetiva a una comunidad lingüística, histórica, cultural o religiosa —algo que Rita Segato (2013) también recoge en su forma de entender la noción de pueblo “como vector histórico, agente colectivo de un cambio histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común”. El concepto de etnicidad, entonces, remite a la noción de *pertenencia* y de *alteridad*. Si concuerdo con Ramón Pajuelo²¹ en que el uso del concepto de etnicidad sigue siendo útil para

poblaciones nacionales se componen de una pequeña minoría blanca, un grupo intermedio mestizo y los negros y los indígenas en la parte inferior. Sin embargo, en la práctica real, en contextos sociales específicos, no existe una categoría racial intermedia o ‘mezclada’: la raza opera como una dicotomía violenta que discrimina superiores e inferiores” (p. 38).

- 20 La blanquitud, entendida en tanto posición de poder y no color de la piel, es sumamente relativa al contexto sociohistórico en el que se despliega. Una persona percibida como blanca en Perú, por ser limeña o urbana, de clase media alta con *habitus* burgueses y viviendo en barrios caros, pasa a ser racializada cuando se va a estudiar a Francia, por tener acento extranjero y un apellido latinoamericano. De la misma forma, lxs árabes estadounidenses que eran asociadx a la blanquitud hasta el 2001 pasaron a ser racializadx tras los atentados contra las torres gemelas; y lxs judíxs ashkenazis (de Europa del Este) fueron ampliamente asociadx a la blanquitud tras la Segunda Guerra Mundial y las descolonizaciones que generaron nuevas olas migratorias y un desplazamiento del objeto del racismo de Estado, hoy principalmente centrado en lxs musulmanxs. Que queramos o no estar o ejercer la posición de dominación relacionada a la blanquitud, importa relativamente poco; en palabras de Memmi (2001 [1973]: 40-41), “lo haya querido o no, [el europeo en la colonia] es acogido como privilegiado por las instituciones, las costumbres y la gente [...] ya no depende de él rechazar sus condiciones”. No significa la blanquitud que se tenga necesariamente una posición social *buena* en sí, sino que lxs blancxs no tienen que enfrentar el racismo y que esa ausencia de obstáculos en el plano racial es en sí un privilegio relativo.
- 21 Un inicio de esta conversación se dio en el marco de la presentación de Ramón Pajuelo en la UNSAAC en noviembre 2024 sobre su próximo libro (inédito) que aborda la continua pertinencia del uso de la categoría de etnicidad. Inició la presentación con la mención de una crítica que le hizo un colega que afirmaba que se debería dejar de hablar de etnicidad para hablar de discriminación. Si bien concuerdo con Pajuelo en que el concepto de discriminación es demasiado amplio y poco preciso para hablar de lo que nos interesa, recojo por mi parte la crítica subyacente que apunta a que el problema, es decir, el “interés social” más allá del “interés intelectual” (Olivier de Sardan, 1995), no es la pertenencia a un grupo o a otro, sino la jerarquización entre grupos que da forma a la cruel realidad del racismo, por lo que propongo darle más atención al concepto de racialización, que abarca tanto el problema “étnico” como el de la construcción de las jerarquías y dominación entre grupos.

pensar el Perú actual, argumento que el concepto de *raza* (o de *racialización*, para ser más exacta) introduce una dimensión de violencia, jerarquización y de explotación entre grupos, y que permite pensar de forma más precisa el racismo como fenómeno estructurante de la sociedad, tanto a nivel macro como a nivel micro, de una manera que rompa con las “estrategias evitativas del poder”.

A nivel macro, argumento que no se puede pensar de la misma manera las relaciones interétnicas entre grupos racializados (entre wampis y shuars, por ejemplo, en la Amazonía, o entre quechuas y aymaras en los Andes) y las relaciones entre criollos e indígenas o, más bien, entre blancos e indios. Lo característico, en el segundo caso, aunque no en el primero, son relaciones de poder, exclusión, violencia y explotación que no terminan de explicitarse en el estudio de la etnicidad, de la pertenencia y la alteridad sociocultural. En lo personal, me parece más relevante estudiar las dinámicas de opresión para poder transformarlas, que describir las formas con las que algunos grupos se sienten pertenecer frente a un “otro” meramente diferente. Además, el estudio de la racialización, que implica la movilización de categorías eminentemente relacionales y dicotómicas, *obliga* a pensar lo indígena o indio *conjuntamente*, dialécticamente con lo criollo o blanco —y no de forma separada o, incluso, solo una de las dos partes como es frecuentemente el caso (se suele estudiar el dominado y no el dominante). Para transformar una sociedad, se necesita entender las relaciones de poder en tanto contradicciones sociales, y estudiar al dominante para mejor enfrentarlo: algo que el análisis de la racialización permite mejor, creo yo, que el de la etnicidad.

A nivel micro, la producción de un análisis en términos de racialización obliga al o la investigadorx (frecuentemente, aunque no siempre, perteneciente a un grupo social dominante) a pensar su *propia* posición de poder en las distintas esferas de su vida dentro y fuera de la investigación. Como lo plantea la académica francesa Maboula Soumahoro (2020), la contraparte de la “carga racial” que pesa sobre las personas que experimentan el racismo (donde tienen que adaptarse permanentemente a situaciones en las que se le asigna a una posición racial subalterna) es la inconciencia de su propia posición racializada de las personas pertenecientes al grupo dominante. Ello impide muchas veces que las personas blancas puedan entender correctamente el racismo y sus modos particulares de funcionar en contextos sociohistóricos concretos. Nuevamente, y de forma muy concreta, contextual y personal, pensar las relaciones sociales en las que *una misma está inmersa* desde su propia posición de poder, de *blanquitud*, puede ayudar a nombrar, explicitar y explicar las dinámicas racializantes y racistas que llegan a cobrar tantas vidas en el país y en el mundo.

En mi caso, es inevitable pensarme desde lo blanco en Cusco en general y en Chumbivilcas en particular. Lo soy, todo el mundo lo ve y lo sabe. A la vez, parece que explicitar francamente esta blanquitud resulta a menudo chocante, sobre todo en

zonas urbanas²². A lo mejor ello hable, por un lado, de la enorme violencia racista que cae sobre un gran sector de la población peruana y del profundo dolor que sigue causando; y, por otro lado, de la negación colectiva a nombrarla por razones variadas. Sin embargo, si nombrar el dolor es sin duda un paso importante hacia la sanación, el hecho de que sea nombrado desde fuera (desde mi posición de extranjera y de blanca) podría ser experimentado como una nueva forma de violencia —de asignación desde lo exógeno. En este sentido es que, con más razón, considero que, desde mi posición, mi mayor aporte a una investigación con potencial transformador y antirracista sería pensar lo *blanco* como posición de poder. Para ello, el esfuerzo de reflexividad y de análisis de lo que mi propia blanquitud produce en las relaciones sociales —es decir, cómo se relacionan conmigo las personas en función a lo que perciben de mi blanquitud— es un importante revelador de cómo funciona el poder racial.

Tomaré aquí algunas anécdotas etnográficas para ilustrarlo y mostraré que, metodológicamente, *poner en juego el cuerpo* y explicitándolo (inspirándome aquí del trabajo de Camille Riverti 2022) permite visibilizar, para luego tal vez poder transformar las relaciones de poder interseccionales (es decir, que articulan las dimensiones de género, clase y racialización).

Domingo 17 de setiembre de 2023

Hoy es domingo, y me levanté temprano para acompañar a Luz Marina al pueblo a vender sus zanahorias en el mercado. En su camión, el joven chofer de Velille [que lleva la carga de zanahoria] me hace preguntas, curioso, respetuoso. En el mercado, Julio, el vecino de Luz Marina que también vende zanahorias con su esposa a nuestro lado, pregunta sobre mí en quechua, en tercera persona y sin mirarme. Él mantiene una estricta distancia física conmigo. Unos minutos más tarde, de lejos, un hombre me cruza la mirada. Me saluda (“¿Lo conozco?” pienso, “¿por qué me saluda?”), mirándome tan fijamente a los ojos que me siento incómoda. Se me acerca, pregunta por mi nombre, dónde vivo, si estoy *sola* (con toda la ambigüedad del término, que me hace sentir nuevamente incómoda). Le digo que vivo donde mi compañera (insisto varias veces, “yo estoy con ella”); le pregunto cómo se llama. “Raúl”, me dice. “¿Raúl cómo, perdón?” “Raúl Maldonado”. Con una sonrisa de oreja a oreja, incomodándome, me sigue hablando y, en eso, Raquel [nuera de Luz Marina] aprovecha para ofrecerle el cuy que está vendiendo.

22 La dificultad para nombrar la blanquitud, sin embargo, no es propia de Perú. A inicios del 2025, mientras paseaba por un parque de mi ciudad natal Grenoble, escuchaba una conversación telefónica de una mujer árabe que decía “los árabes no van a visitar ese departamento, solo van franceses”. En este comentario, opone árabe, una categoría racial, con francés, una nacionalidad, lo que me sorprendió: muchos árabes son franceses, es decir, tienen la nacionalidad francesa. Acá parece que el término “francés” funciona como sustituto para “blanco”, como si la palabra fuera demasiado difícil de pronunciar; otra estrategia evitativa del poder.

El apellido Maldonado, al igual que Álvarez, Romero o Palma, pertenece a las familias “notables”, descendientes de los hacendados que, en el distrito de Colquemarca en particular, han logrado mantener cierto control sobre grandes extensiones de tierra (a veces, cientos de hectáreas) y sobre las redes de poder político (alcaldía, juez de paz, etc.). Muchxs integrantes de esas familias (aunque no todxs) siguen ejerciendo un racismo feroz hacia lxs comunerxs y campesinxs, con expresiones como “ese cholo igualado” o “india, hija de pollerona”. No es mi intención aquí ahondar en los modos en los que se construye la racialización en Chumbivilcas (que es distinta a lo analizado por Marisol de la Cadena [2004] en la ciudad del Cusco, prueba de que las formas de racialización son contextuales y cambiantes). Más bien, me interesa subrayar el contraste en la manera de relacionarse conmigo de los distintos actores, tratándome como blanca o tratándome como mujer y lo que este contraste revela de la posición social dicotómicamente opuesta entre Julio y Raúl, de la racialización del primero y de la blanquitud del segundo.

En mi experiencia de trabajo de campo, raras veces me he sentido expuesta a riesgos de violencia sexista o sexual. Así como muchas investigadoras que han investigado en zonas rurales andinas, en general me he sentido segura, pues los campesinos suelen tratarme con mucho respeto y distancia, incluso durante las borracheras. De cierta forma, los hombres como Julio suelen percibirme y tratarme como *blanca*, como si mi posición de racialización se antepusiera a mi posición de género. En cambio, al llegar a Colquemarca, algunos hombres con sombrero y actitud de gamonales me silbaban y gritaban cosas en la calle, me hacían comentarios e insinuaciones que me ponían muy incómoda o, incluso, me agarraban de la cintura y no me soltaban. En Chumbivilcas, el ideal de masculinidad es magistralmente ilustrado por la figura del qorilazo (Poole 1987), construida sobre la imagen del hacendado o de su hijo protegido por la impunidad: músico, torero, gallero y domador de caballo, el qorilazo también es borracho, violento y “mujeriego” (un eufemismo para hablar de las violaciones a campesinas que fueron pan de cada día durante mucho tiempo [Robin 2023]). La sexualidad violenta y dominante del hacendado y, por extensión, del hombre qorilazo, se construye entonces como expresión de su posición de poder. Siguiendo a Weismantel (2016), se debe entender la dicotomía entre hacendado y comunero también como dicotomía entre blanco e indio, pues es a través de insultos racistas que el uno se distancia del otro, y es entonces, como *hombre blanco*, que Raúl Maldonado se relaciona conmigo. Es desde su blanquitud que me trata como mujer, cuyo cuerpo es apropiable a través de actitudes y gestos sexualmente agresivos y que trasgreden el consentimiento. Desde un enfoque interseccional, se puede observar que la pertenencia al grupo racialmente dominante se expresa entre otras cosas por relaciones de género violentas incluso hacia mujeres “gringas”, una posición de blanquitud exacerbada por ser extranjera; frente a hombres racializados que se ven excluidos de la posibilidad de ejercer este tipo de masculinidad hegemónica.

Otra anécdota etnográfica que pone en relieve los mecanismos de poder asociados a la masculinidad blanca —o en este caso, del blanqueamiento de la masculinidad— es la siguiente:

Jueves 17 de noviembre de 2022, ruedo de toros de Colquemarca

Estamos tomando con un grupo de hombres después del Torocacharpari (entrada al ruedo de toros a caballo, anunciando la corrida al día siguiente). Julver, un joven dirigente del distrito, algo picado ya, dice que me quiere regalar su caballo, Noble, pues su mamita Luz Marina “es humilde” y “estará orgullosa que una señorita como usted esté posando con su caballo”. A mi lado, un gallero de “familia notable”, amigo cercano del alcalde Henry Romero Palma, me está “gileando”, haciendo insinuaciones de corte sexual, como todos los hombres blancos aquí. En un momento, el gallero lanza, “él es mi vaquero”. Julver contesta que no, que el gallero más bien es su vaquero de él. Siento cierta teatralización de una relación de poder entre los dos. Después de unos minutos, Julver, mirando al gallero, dice: “Cómo quisiera ser ese caballo, para que la Caro me acaricie y me bese así”. En el momento, me sentí muy mal: por su papel de dirigente lo percibía “del lado” de lxs campesinxs. Por ello, tenía mi simpatía y confiaba en un trato respetuoso de su parte. Me sorprendió mucho que de pronto me tratara como objeto de deseo sexual. Sin embargo, a los pocos minutos, me di cuenta de que su comentario no me era dirigido a mí, sino al gallero.

En el contexto de la teatralización de una relación desigual (que empieza por debatir quién es el “vaquero” de quién, una actividad que caracteriza tradicionalmente la relación entre el patrón-hacendado y el empleado-peón), interpreto esta situación como una reivindicación de igualdad de estatus a través de reclamar también para sí el “privilegio racial” de tratarme como mujer y no como blanca. Ante un gallero conocido, de familia “con apellido”, íntimo de los poderosos del distrito, y que me imponía una relación de seducción (no deseada), Julver se reivindica como parte de su misma blanquitud al imponerme este mismo tipo de relación. De hecho, es el mismo Julver que, mientras vivía en la casa de sus papás, me trataba como “señorita” con la típica distancia de lxs campesinxs hacia mí y que, frente a los gamonales, se porta como uno de ellos, instrumentalizando mi cuerpo de mujer blanca para reivindicar un estatus racialmente igual, es decir, para blanquearse. En este sentido, entiendo al igual que Segato (2003: 27) la violencia como “agresión que, *a través* del cuerpo de la mujer, se dirige a otro” hombre; es decir, que es

una relación entre pares. Aquí, se está negociando la relación de poder racializado entre dos hombres, tomando por escenario de su teatralización mi cuerpo femenino blanco —y sexualizado.

Aunque la demostración queda aquí necesariamente muy limitada, este tipo de anécdotas etnográficas permiten analizar la blanquitud, en particular la masculinidad blanca, como una *posición de poder en tanto otorga la posibilidad de apropiarse del cuerpo de las mujeres*, de todas las mujeres. Más allá de la articulación entre relaciones sociales de género y de racialización, la manera con la que distintas personas se han relacionado conmigo me hace percibir mi propia blanquitud como un recurso que movilizan a su favor. El verse asociadxs conmigo les da legitimidad, prestigio, o hasta expresan el sentimiento de poder “salir del olvido” a través de mi presencia. Por ejemplo, el comité de lucha de Santo Tomas, elegido en asamblea popular con el objetivo de organizar el paro seco contra Dina Boluarte y el congreso los días 28 y 29 de julio de 2023, me pidió que los acompañara en sus rondas matutinas para anunciar el paro en la capital provincial o en sus reuniones variadas. Inicialmente, no entendía muy bien lo que mi presencia aportaba (aunque estaba feliz de poder brindarla), pues yo no cumplía ningún otro rol que el estar visiblemente a su lado, hasta que entendí que, precisamente, se trataba de visibilizar que su lucha estaba acompañada, y hasta cierto punto legitimada, por una gringuita ante los ojos de la población y, más crucialmente, de las autoridades. *La blanquitud es entonces un mecanismo de legitimación social*. En los numerosos debates que he podido tener en el campo, a menudo he sentido que mi opinión valía como argumento de autoridad. Más allá del trabajo de campo, frecuentemente se asume que yo sé de determinado tema o que soy experta; no tengo que comprobarlo y se me cede la palabra con facilidad. Al contrario, compañerxs míxs que vienen trabajado el mismo tema años, por ser racializados, tienen primero que demostrar que saben, que son legítimos para hablar. *La blanquitud es un mecanismo de prestigio y autoridad simbólica*. En palabras de Albert Memmi (2001 [1973]: 42), al europeo de las colonias

le bastaría con presentarse para que se adhiriera a su persona el prejuicio favorable de todos los que cuentan en la colonia, y aun de aquellos que no cuentan, pues goza del prejuicio favorable, del respeto del mismo colonizado, que se lo acuerda en mayor medida que a los mejores entre los suyos; que, por ejemplo, tiene más confianza en su palabra que en la de los suyos.

Pero también, el orgullo con el que varias compañeras campesinas en Colquamarca caminan a mi lado o, al contrario, su sorpresa al verme efectivamente en su puerta tras haberles prometido que iría a visitarlas habla de la situación de “olvido” en el que se sienten (cuántas veces he escuchado en la radio “olvidasqa kawsayku”, vivimos olvidados). La promesa de que, como extranjera, blanca, educada, las considere con afecto de manera continua, y pueda escribir sobre sus

luchas y sus vidas para el “afuera”, parece ser un elemento que ellas valoran: el *ser asociada a la blanquitud es un recurso para salir de la marginación social*.

Los análisis sobre la blanquitud que propongo aquí son, evidentemente, incipientes. Principalmente, lo que quiero poner de relieve es que la reflexividad sobre (y un entendimiento afilado de) su propia blanquitud, es decir, de su propia posición en las relaciones interseccionales de dominación (racial, de género y de clase) y de los efectos que ello tiene en las interacciones diarias, puede brindar mucha información sobre los mecanismos de poder y de dominación sociales. Planteo, entonces, que poner en juego el cuerpo, como metodología encarnada, permite romper en parte con las estrategias evitativas del poder y con la inconciencia blanca a través de la cual lxs blancxs jamás se piensan como tales. Así se oculta o invisibiliza su propia posición de poder estructural, de tal forma que no se llega a cuestionar. Visibilizar el poder desde lo íntimo, incluso —o sobre todo— cuando una misma ocupa esa posición de dominación estructural, si puede resultar incómodo, es un primer paso para poder visibilizarlo y deconstruirlo.

A manera de conclusión: apuntes para traicionar la blanquitud y producir investigaciones transformadoras

La palabra ‘traicionar’ puede parecer fuerte —la tomo prestada de Leo Thiers Vidal (2013) que acerca de la posición masculina en los movimientos feministas, llama a “romper con la solidaridad masculina, institución crucial para continuidad de la dominación de los hombres sobre las mujeres” (p. 68). Aquí, quisiera sugerir, entonces, la posibilidad de traicionar la blanquitud en el sentido de traicionar el pacto político que la consolida como fuente de autoridad, prestigio y poder. Con Albert Memmi, considero que la posición social que una ocupa es relativamente independiente de decisiones y actitudes individuales. Es decir, que las posiciones antipatriarcales o antirracistas no son una cuestión moral, sino sociológica y política —y en este ámbito, científica: identificar los sesgos antro y eurocéntricos en la manera de hacer ciencia, romper con patrones y lógicas coloniales dentro de la academia, disputar la legitimidad para hablar de otros temas, desde otros enfoques, dialogando con otros actores... Es una responsabilidad individual y colectiva romper con, o renunciar a, la posición de poder que el mundo nos ha asignado por nacimiento. Aunque para Memmi (2001 [1973]: 46), “[romper] económica y administrativamente con el campo de los opresores” para ser “tránsfuga”, es lo suficientemente difícil para que el autor se muestre escéptico ante la posibilidad misma de llegar a serlo realmente.

La noción de responsabilidad me parece aquí clave. A menudo, las personas blancas que son conscientes de su privilegio estructural y de la violencia del racismo en nuestras sociedades se “sienten mal”, como si fueran individualmente culpables de la

situación observada. Como lo subrayó Pascal Bruckner en 1983 con su obra *El llanto del hombre blanco*, la culpa blanca nunca ha ayudado a nadie a salir de la opresión y la violencia, y termina siendo más bien un sentimentalismo autocomplaciente. A la posición de *culpa blanca*, entonces, quisiera oponer la de *responsabilidad blanca*. La blanquitud, como lo sostengo líneas arriba, no es una decisión propia, no es una cuestión de moralidad ni tampoco es reductible a lo individual: es una posición de poder social y estructural en la que una nace y de la que se beneficia, se haga lo que se haga. Si no se puede renunciar al lugar que el mundo nos asigna, se lo puede intentar traicionar y/o utilizar para la construcción de otro tipo de sociedad, una en la que lo blanco haya dejado de ser sinónimo de autoridad, de legitimidad y de acceso a recursos.

¿Qué puede significar entonces “traicionar la blanquitud” o utilizarla con fines antirracistas y anticoloniales? Intentar responder a esa difícil pregunta es importante, pues veo surgir una generación de jóvenes investigadorxs en Europa que han crecido alimentándose de los cuestionamientos al racismo estructural y a las relaciones coloniales, y que expresan una inquietud sobre cómo “hacer las cosas de manera distinta”. Esto es una conversación colectiva que debe llevarse a cabo conjuntamente con lxs colegxs racializadx, pues lxs blancxs no somos los protagonistas de la lucha antirracista y anticolonial, pero nos toca la conversación de qué mejor manera contribuimos a esa lucha. Como lo planteó Leo Thiers Vidal para las relaciones de género, cualquier reflexión del dominante sobre su posición que no sea supervisada por lxs dominadx, corre el riesgo de ser sesgada y de terminar reproduciendo la dominación, aunque partiera de la intención de deconstruirla.

Enraizándome en los quince años de vida, militancia y trabajo de investigación entre Francia y el Perú, quisiera sugerir algunos apuntes para quienes, desde una posición racial de dominación, buscan romper con el pacto blanco y contribuir a las luchas antirracistas, incluyendo la trinchera académica.

1. Vivir, sentipensar y dialogar en y desde el Sur

La primera línea de reflexión tiene que ver con los ámbitos afectivos y políticos que una elige para vivir, militar y trabajar. Por mi parte, el haber escogido (y seguir escogiendo) Cusco como centro de vida, donde construyo mis vínculos, complicidades, colaboraciones y proyectos, ha implicado anclarme en un territorio “del Sur”: en el sur del Perú, pero también el Sur global frente a mi Europa natal. Esto significa que dialogo personal, política y científicamente antes que nada con compañerxs y colegas de este Sur. Tener claro para quién(es) se escribe, en cuáles debates se pretende participar, a qué preocupaciones responde —y no producir conocimiento por producirlo nomás— responde a esa preocupación de hacer investigación “de otra forma”.

Por otro lado, al dialogar permanentemente desde y en el Sur, construyo mi mirada con relación a ellxs; su perspectiva es la que alimenta mis reflexiones; mi punto de vista es indisoluble de las largas y numerosas conversaciones, debates, compartires con ellxs. Una nunca piensa sola, sino siempre en conjunto. Los círculos con los que una dialoga se vuelven lo que una *es*, a todos niveles, y orienta profundamente su trabajo y su vida. También abarca la dimensión de lo sensible, los gustos por la comida, por la música, los ambientes de vida y el sentido del humor, que unx interioriza viviendo en el Sur. Parafraseando a Memmi, si unx no rompe con la perspectiva turística, de lo pintoresco, no puede haber ningún intento real de identificación con las personas en el terreno que es objeto de estudio. Algo que encapsula bien el concepto de “sentipensar” del colombiano Arturo Escobar (2014). Enraizarse en el Sur (sea viviendo en Cusco o compartiendo mayormente con latinoamericanxs en París) es necesario e inevitable para descentrar la mirada, como lo es el esfuerzo por aprender el quechua. Después de varios años de estudio de este “idioma oprimido” (Albó 1977)²³, no puedo decir que lo hable bien, pero sí que es una manera de descentrar la mirada el impregnarse de su gramática y de sus conceptos que desafían a veces la traducción lingüística y conceptual, pues reflejan otra forma de entender las relaciones socioterritoriales. Una oportunidad para darse cuenta de lo sumamente relativo de nuestra propia perspectiva del mundo, sobre todo cuando una viene del centro colonial (en el sentido de Quijano), cuyos referentes han sido contruidos como supuestamente universales. Tejer vínculos afectivos y políticos, sustanciales y sostenibles, esenciales y constitutivos, en el Sur, es entonces necesario e inevitable para cuestionar permanentemente su propia blanquitud. Contrastar siempre su mirada con la de lxs compañerxs del Sur, hacerse leer crítica y sistemáticamente por ellxs, es un mecanismo esencial para seguir sosteniendo el esfuerzo de traicionar la blanquitud. Un esfuerzo que, en palabra de Fals Borda (2009: 256), es “como en el castigo de Sísifo, un esfuerzo permanente e inacabado”.

Por otro lado, si en lo personal escojo anclarme en el Sur para hacer investigación y a la vez no renuncio a las oportunidades laborales y académicas que Francia puede dar, pues entiendo que la apuesta colectiva también es por disputar las esferas de poder. Entiendo esa doble pertenencia al Norte y al Sur como una forma de consolidar cierta legitimidad a la voz colectiva y crítica que buscamos construir con mis compañerxs del Sur. Considero que parte de mi responsabilidad es hacer

23 Vale recalcar que el lugar sociocultural del quechua ha evolucionado con el pasar de los siglos. Como lo demuestra en particular el trabajo de largo aliento de César Itier, el quechua también fue el idioma de la administración del Imperio inca y luego de la Colonia, utilizado por los conquistadores para comunicarse con la variedad de pueblos que habitaban ese territorio. También fue una lengua de evangelización. Si fue un idioma amplia y diariamente hablado hasta la naciente República, incluso por las élites andinas, hoy ocupa sin lugar a duda una posición subalterna y marginal, pues “colonizado el territorio, sometida la lengua, esta paulatinamente acusa una grave declinación en el número de hablantes, hasta desaparecer; en tanto que la lengua oficial, la dominante, se fortalece con apoyo del nuevo aparato colonial, y de sus instituciones tutelares” (Landeo Muñoz 2023: 157).

uso de la posición de privilegio que me da la blanquitud para plantear los análisis, los cuestionamientos y las disidencias formulados por/con mis compañerxs del Sur en los círculos del poder céntricos, sea la capital nacional o el Norte global, a los que tengo acceso. De hecho, cualquiera que critique y que cuestione las dinámicas de poder que estructuran el mundo en general, y la academia en particular, se tendrá tarde o temprano que enfrentar a represalias, lo que en inglés han llamado *backlash*²⁴. Es evidente que el costo por pagar no pesa de la misma manera para todxs. Estando en una posición de mayor privilegio y con mayores recursos para enfrentarlo, siento una mayor responsabilidad para decir ciertas cosas en voz alta y para arriesgarme.

2. Estrategias dentro y fuera de la academia: sobre la relación entre ciencia y política

Otra apuesta es la de leer y citar sistemáticamente a compañerxs del Sur que, al no pertenecer a los círculos académicos hegemónicos, no tienen el mismo acceso al financiamiento, la publicación y la difusión de su trabajo que queda infravalorado por muy bueno que sea. Coproducir con compañerxs excluidxs por la academia hegemónica, pero también nombrar explícitamente a las personas con quienes se ha formulado una serie de reflexiones, es una manera de hacerlas existir en las esferas de poder y de luchar contra la individualización de la producción de conocimiento. Esto no es nada nuevo y ya ha sido propuesto por las personas que buscan “descolonizar” la academia.

Pero tal vez, la única forma de “descolonizarla” es justamente no limitarse al ámbito académico. Romper con la lógica que considera el conocimiento científico como más válido y legítimo que otras formas de conocimiento, requiere de metodologías creativas. Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2007), explorar la diversidad de formatos para la (co)producción y difusión de los análisis y relatos alternativos es clave. En un contexto fuertemente marcado por la oralidad como lo son los Andes, por ejemplo, la producción de un *podcast* que restituya de forma resumida y didáctica los resultados de mi tesis de maestría ha sido relativamente bien recibida. Compañerxs en Ecuador, Bolivia y varios lugares del Perú han podido movilizarlo para dar a conocer la realidad analizada y el enfoque firmemente feminista que uso para formular una crítica a la explotación por parte de grandes empresas mineras. A la par, los estudios de género en el Perú no son muy estructurados en términos institucionales y, a falta de financiamiento en las universidades, muchas académicas deben diversificar sus fuentes para integrar lo producido extraacadémicamente: informes de ONG, fanzines autogestionados, etc. Si ello puede ser percibido como

24 Ha habido casos en el Perú, de jóvenes académicos que tuvieron que salir del país para conseguir trabajo cuando los círculos de la academia peruana les habían cerrado las puertas.

una “debilidad” académica, también representa una oportunidad para descolonizar la forma de producir conocimiento.

Evidentemente, una apuesta inevitable para hacer investigación “de otra forma” es involucrarse en las luchas de los pueblos con los que se trabaja. Si eso es válido en general, seguramente lo es aún más cuando una nació y creció fuera del país: el extractivismo académico —trabajar con grupos oprimidos sin solidarizarse ni participar de sus luchas, sin devolver los conocimientos y energías compartidos— es un riesgo permanente. Esto se refleja por ejemplo en la incomodidad confesa de algunxs colegxs francesxs frente al hecho de sentir que “utilizan” a las personas que, en el campo, les dedican tiempo y les comparten historias íntimas, para que al final sean sus carreras académicas en el Norte las que se vean beneficiadas. En este sentido, si cuestionar sus propias prácticas es un ejercicio que nunca se debe abandonar, a veces resulta insuficiente: sin cambios radicales con la trayectoria académica clásica, incluyendo las trayectorias afectivas de vida y de involucramiento político, no es posible romper con la posición de poder colonial desde la que se trabaja como investigadorx. Al asumir este hecho como estructural e inevitable, habría entonces que preguntarse si se escoge seguir en la academia aun reproduciendo esos patrones de poder o si unx se rehúsa a ello, renunciar a hacer academia. Un modo de renuncia que hace eco, en parte, a lo planteado por Memmi al respecto de la Argelia colonizada es que las personas coherentemente anticoloniales se iban, pues en este contexto resultaba imposible ocupar otro lugar que no sea el del colonizador.

Además, la participación activa de los movimientos sociales no solo es garante de la fertilidad científica y la renovación de temas y enfoques, como lo sostuve líneas arriba, sino también es un objetivo en sí, pues como lo dijo famosamente Marx (1888): “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*”. Los vínculos entre ciencia y política son sin duda complejos y han generado acalorados debates en la historia. Sin embargo, la tendencia actual (en particular en Francia) es hacia una desconfianza sistemática de cualquierx investigadorx políticamente comprometidx. Considero que realizar un trabajo serio y riguroso no es incompatible con una perspectiva políticamente comprometida y ambiciones transformadoras, pues para transformar la sociedad se necesita entenderla de forma sumamente rigurosa. De lo contrario, correríamos el riesgo de guiar nuestras acciones por una brújula rota y que se vuelvan inútiles en el mejor de los casos o, incluso, contraproducentes. Sin embargo, ese cuidado, por ser riguroso, no debe servir de excusa para dejar de lado el compromiso político (que por cierto desborda por mucho el trabajo intelectual) y para dejar de contextualizar nuestro trabajo y tener en mente sus posibles usos por una variedad de actores que vienen librando una pelea a muerte²⁵. Es imprescindible no perder de vista que la

25 La expresión “pelea a muerte” puede sonar exagerada; con varixs autorxs, entre lxs cuales están Segato (2016b), Falquet (2016), Pérez, Santiago y Álvarez (2002), Neyra (2020), sostengo que

academia se enmarca en relaciones de poder y de dominación social más amplias y que, dentro y fuera de ella, no tomar posición ya es posicionarse del lado del dominante. No puede haber neutralidad en medio de una “guerra contra los pueblos” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2023). Superar la pseudoneutralidad de lxs investigadores sin renunciar a la rigurosidad de su trabajo es una de las tareas que tenemos por delante para construir un “campo de investigación contrahegemónico” (Rivera Cusicanqui 2007).

3. *Apuestas colectivas y limitaciones*

Sin embargo, estas reflexiones sobre las posibilidades de traicionar la blanquitud no pueden quedar en un nivel individual. Tienen que ser incorporadas a nivel institucional, es decir, que las universidades del Norte dediquen becas específicas a estudiantes del Sur (y remuneradas, como mínimo, igual que a los europexs); o que se lxs priorice para ciertos puestos de trabajo a modo de *affirmative actions*. La redistribución de medios materiales para la producción de conocimiento es fundamental. Siendo concentrados en el Norte global, este tiene una responsabilidad colectiva en reflexionar y organizar su redistribución. También, cuidar de la representación de investigadorxs locales en nuestros coloquios, seminarios y publicaciones, es importante. Por otro lado, en el plano político, la construcción de solidaridades internacionalistas es crucial; por ejemplo, las luchas contra el extractivismo depredador en el Sur deben desembocar en el cuestionamiento de la transición energética promocionada en el Norte (que requiere muchos recursos) o de los presupuestos asignados a los ejércitos y a la cooperación militar internacional (que exporta técnicas de control de población durante conflictos sociales), pero también en estrategias colectivas contra las redes de extrema derecha que, desde Estados Unidos o España, financian los sectores ultraconservadores y neoliberales peruanos y latinoamericanos²⁶.

Una serie de cuestionamientos siguen, sin embargo, irresueltos a estas alturas. Siguiendo a Fals Borda (2009), un elemento crucial de la producción de investigaciones transformadoras es tener claro quién determina las prioridades y metas de la investigación, y quién tiene el control de la información producida. Fals Borda plantea que en el marco de la investigación-acción deben ser los propios

el capitalismo, en todas sus dimensiones coloniales y patriarcales, viene librando una guerra contra los pueblos subalternizados, las mujeres, lxs trabajadorxs, etc. Y que esta guerra cobra vidas permanentemente, sea a través de los feminicidios en Tijuana o las muertes en los conflictos socioambientales, la “guerra” contra el narcotráfico y en las fronteras militarizadas, los accidentes industriales, la esperanza de vida acortada en los trabajos más duros, etc.

26 Véase, en este sentido, la descripción de la Fundación Internacional para la Libertad, encabezada por Mario Vargas Llosa, y de sus vínculos financieros transnacionales. Igualmetne, María Julia Giménez, “Cazar a Drácula, incubar monstruos”, 2/4/2024, *NACLA Report on the Americas* 6, 1.

grupos sociales, organizaciones sociales de base y colectivos autónomos los que dirijan y se apropien del proceso investigativo. A la fecha, en el Perú, la principal fuente de investigación no universitaria son las ONG a través de las denominadas investigaciones aplicadas. Un hecho que no deja de plantear desafíos, en tanto “presenta[n] un sesgo en el tipo de estudio antropológico, pues está generalmente orientado al estudio de ‘problemas’ que requieren de intervenciones externas, lo que deja la gran mayoría de aspectos de la vida social sin examinar” (Spedding [1997] en Oliart 2012). A menudo también, las investigaciones aplicadas deben ceñirse a ciertos lineamientos políticos establecidos por la ONG que financia la investigación, y la posibilidad de problematizar y complejizar la reflexión se ve limitada por la necesidad de formular recomendaciones accesibles a los distintos actores sociales. Son muy escasas las investigaciones que no sean ni académicas ni vinculadas a ONGs y casi ninguna vinculada a organizaciones sociales y procesos populares. El contexto en el que el sociólogo colombiano escribe es realmente otro: hoy, la debilidad orgánica del tejido social y político no deja de profundizarse, así como las divisiones internas de las organizaciones y la desconfianza de la sociedad por sospecha de corrupción o de intereses personales. Son más limitadas las posibilidades de colaboraciones con organizaciones cuyas prioridades no están necesariamente en la producción de investigación-acción, aunque se las pueda apoyar de otras formas. Con más razón, para personas que como yo tienen un pie en ambos lados del Atlántico, la presencia intermitente desgasta la posibilidad de colaboraciones significativas.

A la par, se plantea hoy la cuestión del financiamiento: la autonomía intelectual y política para producir conocimiento tiene un costo y, en estos tiempos, este costo se parece bastante al rostro de la precariedad. En un contexto socioeconómico cada vez más difícil, ¿cómo sostener una vida digna (para la cual luchamos y trabajamos) realizando investigaciones socialmente útiles y críticas, a contracorriente de las tendencias hegemónicas? ¿Quién se puede dar el lujo de producir una investigación autónoma, sino precisamente personas bastante privilegiadas, insertas en círculos con acceso a recursos y cuyos sesgos tenderán a fortalecer las tendencias hegemónicas en cuestión? Es decir, ¿cómo aseguramos una redistribución de las riquezas necesarias para sostener condiciones materiales equitativas para la producción de conocimiento? El trabajo intelectual y las luchas políticas están, lo vemos aquí, íntimamente conectadas. Hacia afuera, para conseguir mejores condiciones de trabajo y mayor autonomía material para una ciencia rigurosa, socialmente pertinente y políticamente transformadora. Y hacia adentro, para politizar las relaciones de dominación de género, raza y clase que atraviesan todos los ámbitos sociales, desarrollando enfoques críticos y metodologías encarnadas que sean capaces de darle sentido a las violencias de este mundo para desalienarnos y poder luchar de mejor manera.

Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos
2011 “Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana”. *Historica* vol. 35, n.º 1, 103-139.
- ALBÓ, Xavier
1977 *El futuro de los idiomas oprimidos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada.
- AMIR, Samin
1989 *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México D. F.: Siglo XXI.
- ARDENER, Shirley
1975 “Introduction”. En *Perceiving women*. London: Malaby Press. vii.
- BARTH, Frederik (comp.)
1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D. F.: Fondo de cultura económica.
- BEAUD, Stéphane y Gérard NOIRIEL
2021 “Impasses des politiques identitaires” (1/1/2021), p. 3.
<https://www.monde-diplomatique.fr/2021/01/BEAUD/62661>
- BORON, Atilio
2005 *La libertad académica en tiempos neoliberales. Una mirada desde América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Internacional de la Educación.
- BOURRICAUD, François
1967 *Sociedad y poder en el Perú*. Lima: IEP.
- BRAVO BRESANI, Jorge, FAVRE, Henri y PIEL, Jean
1969 *La oligarquía en el Perú: 3 ensayos y una polémica*. Lima: IEP.
- BRINGEL, Breno y Miguel LEONE
2021 “La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina” *Mana*, vol. 27, n.º 2, 1-36.
- BRUCKNER, Pascal
1983 *Le sanglot de l'Homme blanc: Tiers-monde, culpabilité et haine de soi*. Paris: Le Seuil.
- BUU-SAO, Doris
2023 *Le capitalisme au village. Pétrole, État et luttes environnementales en Amazonie*. Paris: CNRS Editions.
- CADENA, Marisol de la
2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- CHAMAYOU, Grégoire
2018 *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La Fabrique.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude, BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude
1983 *Le métier de sociologue*, Paris: Mouton & cie.
- CLAIR, Isabelle
2016 “Faire de la recherche en féministe”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 223, 66-83.
- CLIFFORD, James
1992 “Sobre la autoridad etnográfica”. En *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 21-54.

CRENSHAW, Kimberly

- 1989 “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum*, volumen 1989, artículo 8, 139-167.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE

- 1977 Declaración de la Colectiva Combahee River. Disponible en línea en castellano: <https://www.moleculasmalucas.com/post/manifiesto-de-la-colectiva-combahee-river>

CUADROS, Julia

- 2011 “Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del sur andino. Los casos Las Bambas y Tintaya”. En, *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*. Lima: CEPES, pp. 207-238.

DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL

- 2007 “La antropología en el Perú, del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso”. *Revista Colombiana de Antropología*, n.º 43, 299-334.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

- 2011 “Epistemologías del Sur”. *Revista Utopía y praxis latinoamericana*, vol. 16, n.º 54, 17-39.

DURAND, Francisco

- 2017 *Los doce apóstoles de la economía peruana. Una mirada social a los grupos de poder limeños y provincianos*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

ESCOBAR, Arturo y Eduardo RESTREPO

- 2009 “Anthropologies hégémoniques et colonialité” *Cahiers des Amériques latines* 62, 83-95.

ESCOBAR, Arturo

- 2014 *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACION NACIONAL (EZLN)

- 2023 “Catorceava Parte y Segunda Alerta de Aproximación: La (otra) Regla del Tercero Excluido”, (<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/28/catorceava-parte-y-segunda-alerta-de-aproximacion-la-otra-regla-del-tercero-excluido/>).

FALQUET, Jules

- 2016 *Pax neoliberalia*. Paris: iXe.

- 2020 *Imbrication. Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*. Paris: Le Croquant.

FALQUET, Jule y Artemisa FLORES ESPÍNOLA

- 2019 Introduction (del libro *Epistémologies féministes décoloniales. Controverses et dialogues transatlantiques*), *Cahiers du CEDREF*, septiembre de 2019, 5-45.

FALS BORDA, Orlando

- 1970 *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

- 2009 “Cómo investigar la realidad para transformarla” (antología y presentación de Víctor Manuel Moncayo). En: *Una sociología sentipensante para América Latina*. México, DF: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

FEDERICI, Silvia

- 2018 *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

GEERTZ, Clifford

- 1989 [1973] “La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- GHAHREMANI GHAJAR, Sue-San y Seyyed-Abdolhamid MIRHOSENI (essswmds.)
2011 *Confronting academic knowledge*. Teherán: Iran University Press.
- GRIECO, Kyra
2018 *Politiser l'altérité, reproduire l'inégalité. Genre, ethnicité et oppositions aux activités minières dans les Andes nord-péruviennes*. Tesis de doctorado. París: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES).
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo
1963 "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". *América Latina* vol. 6, n.º 3, 15-32.
- HARAWAY, Donna
1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and The Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, vol. 14, n.º 3, 575-599.
- HARVEY, David
2005 "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión". En Leo Panitch. Colin Leys. (Eds.), *Socialist register 2004: El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: CLACSO.
- HARDING, Sandra
1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca y Londres: Cornell University.
1991 *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Ithaca y Londres: Cornell University.
- HOFMANN, Susane y Melisa CABRAPAN DUARTE
2019 *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- JENKINS, Katy
2014 "Women, mining and development: An emerging research agenda". *The Extractive Industries and Society*, vol. 1, n.º 2, 329-339.
- LANDER, Edgardo (comp.)
2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LANDEO MUÑOZ, Pablo
2023 "Mana tawwayuq qillqa / escritura quechua sin muletas: diez años después de la impostura", en: *Passerelle* n.º 24 *Descolonizar! Conceptos, desafíos y horizontes políticos*. París: ritmo.
- LAHIRI-DUTT, Kuntala y Martha MACINTYRE (eds.)
2006 *Women miners in developing countries: Pit women and others*. Burlington, VT: Ashgate.
- LAYME CHOQQUE, Yonathan
2023 *La fiesta del Takanakuy: razones antropológicas de la permanencia y transformación en la organización de una festividad en un pueblo andino del sur del Perú. Santo Tomás (Chumbivilcas) Cusco*. Tesis de pregrado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales-Escuela Profesional de Antropología, Lima.
- LECLERC, Gérard
1972 *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. París: Fayard.
- LEIRIS, Michel
1934 [1996] *L'Afrique fantôme*, in *Miroir de l'Afrique*, éd. J. Jamin, París, Gallimard, Quarto.

- LÉPINARD, Éléonore y Sarah MAZOUZ
2019 “Cartographie du surplomb. Ce que les résistances au concept d’intersectionnalité nous disent sur les sciences sociales en France” *Mouvements*, (<https://mouvements.info/cartographie-du-surplomb/>).
- LEVI, Primo
1988 *Si c’était un homme*. Paris: Pocket.
- MAALOUF, Amin
1998 *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset.
- MADEC, Annick
2015 *Enquêter en conversant*. Paris: L’Harmattan.
- MARX, Karl
1888 *Tesis sobre Feuerbach*, (<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>)
- MATHIEU, Nicole Claude
1991 “Quand céder n’est pas consentir” en: *L’anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*, Paris: Côté-femmes, (https://remuernetremerde.poirvon.org/uploads/2020/05/quandceder_ppp.pdf).
- MEMMI, Albert
2001 [1973] *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la flor.
- MILLET, Kate
1970 *Sexual Politics*. Nueva York: Garden City.
- MOLYNEUX, Maxine
1997 “Androcentrism in marxist anthropology”. *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.º 9-10, 55-81.
- NEYRA, Raquel
2020 “Extractivismo, colonialidad y violencia en el Perú”. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 33, n.º 1, 37-54.
- NGOZI ADICHIE, Chimamanda
2012 *Todos deberíamos ser feministas*. Editor digital: Titivillus. [https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Todos%20deberiamos%20ser%20feministas%20\(2019\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Todos%20deberiamos%20ser%20feministas%20(2019).pdf)
- NOIRIEL, Gérard
2018 *Réflexions sur la “gauche identitaire”*.
<https://noiriel.wordpress.com/2018/10/29/reflexions-sur-la-gauche-identitaire/>
- NUREÑA, César
2021 *La argolla peruana. Una investigación antropológica sobre el poder y la exclusión social*. Barcelona: Crítica.
- OLIART, Patricia
2012 “Cuestionando Certidumbres: Antropología y Estudios de Género en el Perú”.
En C. I. Degregori (ed.), *No Hay Pais más Diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: IEP, pp. 330-354.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre
1995 *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- 2007 “De la nouvelle anthropologie du développement à la socio-anthropologie des espaces publics africains”. *Revue Tiers Monde*, n.º 191, 543-552.

PALHETA, Ugo

2018 *La possibilité du fascisme. France, la trajectoire du désastre*. Paris: La Découverte.

PASSERON, Jean-Claude

1991 *Le raisonnement sociologique: l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris: Nathan.

PÉREZ, Leda, Lorena DE LA PUENTE y Daniela UGARTE

2019 *Las cuidadoras de los mineros: género y gran minería en Cotabambas* (1.ª edición). Lima: Universidad del Pacífico (Documento de investigación 12).

PÉREZ, Pau, Cecilia SANTIAGO y Rafael ÁLVAREZ

2002 *Ahora apuestan por el cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*. México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez/Grupo de Acción Comunitaria.

POOLE, Deborah

1987 "Landscapes of power in cattle-rustling culture of southern andean Peru". *Dialectical Anthropology*, vol. 12, n.º 4, 367-398.

QUIJANO, Aníbal

1992 "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 29, 11-20.

REYMUNDO, Lucero

2022 *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios*. Tesis de pregrado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales-Escuela Profesional de Antropología, Lima.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1993 "Mestizaje colonial andino. Una hipótesis de trabajo" en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: Piedra Rota, pp. 64-110.

2007 "Décoloniser la sociologie et la société" *Journal des anthropologues*, n.º 110-111, 249-265, (<https://journals.openedition.org/jda/2473>).

RIVERTI, Camille

2022 *Humour et érotisme dans les Andes. Une ethnographe à marier*. Paris: Les Indes Savantes.

ROBIN, Valérie

2023 *Espejos de la otra vida. Una antropología de la muerte desde el Cuzco*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.

SEGATO, Rita Laura

2003 *Las estructuras elementales de la violencia* (1.ª ed.) Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

2013 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

2016a "Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital" *South Atlantic Quarterly*, vol. 115, n.º 3, 91-107.

2016b *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

SILVA SANTISTEBAN, Rocío

2017 *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias* (1.ª edición), Lima: DEMUS.

SOUMAHORO, Maboula

2020 *Le Triangle et l'Hexagone. Réflexions sur une identité noire*. Paris: La Découverte.

STARN, Orin

1991 "Missing the Revolution Anthropologists and the War in Peru" *Cultural Anthropology*, vol. 6, n.º 1, 63-91.

SUÁREZ NAVA, Liliana y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO

2008 *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.

TABET, Paola

2018 *Les doigts coupés. Pour une anthropologie féministe*. París: La Dispute.

TAPIA, Luis

2022 *Dialéctica del colonialismo interno*. Madrid: Traficantes de sueños.

THIERS VIDAL, Léo

2013 *Rupture anarchiste et trahison pro-féministe*. Editions Bambule.

VIENNOT, Éliane

2017 *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin! Petite histoire des résistances de la langue française*. Paris: iXe.

WEBER, Max

1995 *Économie et Société* (volumen 2). Paris: Agora-Pocket.

WEISMANTEL, Mary

2016 *Cholas y pishtacos. Relatos de sexo y raza en los Andes*. Popayán: Universidad del Cauca.