



ARTÍCULO DE REVISIÓN TEMÁTICA

Recibido: 29 de noviembre de 2021. Aprobado: 31 de marzo de 2022.

DOI: 10.17151/rasv.2022.24.2.5

Saberes manchados: bosquejos para una anarqueología

Stained knowledges: sketches for an anarchoeology

RESUMEN

La relación entre antropología y anarquismo ha sido profusa tanto desde el lado de investigadores/as académicos/as interesados/as en el anarquismo como desde la posición de militantes anarquistas cautivados por el conocimiento antropológico. En este artículo se explora una tercera relación que se puede denominar *anarqueología*, es decir, investigaciones llevadas a cabo bajo una disposición o sensibilidad anárquica. Siguiendo los trabajos de Jacques Rancière, Silvia Rivera Cusicanqui, James Scott y David Graeber, se bosqueja cómo puede operar una anarqueología, alrededor de los siguientes puntos: 1) presuponer la igualdad como principio que desjerarquiza las posiciones desigualitarias de saber/poder; 2) enfrentar el problema de la traducción de saberes como un asunto de mutua contaminación de lenguajes antes que un sometimiento o correspondencia de un lenguaje a otro; 3) salir de la encrucijada de diversas dicotomías teóricas, para ver en su lugar ensamblajes manchados, porosos y hasta contradictorios; 4) ubicar la imaginación como herramienta investigativa, que posibilite ignorar ciertos presupuestos incorporados y dé lugar a actuar como si se fuese libre de esos condicionantes. Al final, la anarqueología trata de la torsión sobre las formas incorporadas de ser, hacer y decir 'conocimiento', y abona las semillas de otros mundos (im)posibles presentes y futuros.

FELIPE PACHÓN-CASTELLANOS

Pregrado. Investigador independiente. Bogotá, Colombia..

✉ fpachon911@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0771-5952

Google Scholar

CÉSAR FELIPE

VARGAS-VILLABONA

Pregrado. Investigador independiente. Bogotá, Colombia.

✉ cfvv40@gmail.com

ORCID: 000-0002-1379-0502

Google Scholar

Cómo citar este artículo:

Pachón-Castellanos, F. y Vargas-Villabona, C. F. (2022). Saberes manchados: bosquejos para una anarqueología. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(2), 81-109. <https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.2.5>



Palabras clave: anarqueología, anarquía, antropología, chi'xi, igualdad.

ABSTRACT

The relationship between anthropology and anarchism has been profuse both from the side of academic researchers interested in anarchism and from the position of anarchist militants captivated by anthropological knowledge. This article explores a third relationship that can be called anarchoeology, that is, research carried out under an anarchic disposition or sensibility. Following the works of Jacques Rancière, Silvia Rivera Cusicanqui, James Scott and David Graeber, this article sketches how an anarchoeology can operate, around the following points: 1) To presuppose equality as a principle that de-hierarchizes the unequal positions of knowledge/power; 2) To face the problem of knowledge translation as a matter of mutual contamination of languages rather than submission or correspondence of one language to another; 3) To get out of the crossroads of various theoretical dichotomies, and to see instead stained, porous and even contradictory assemblages; 4) To locate the imagination as an investigative tool, in order to make it possible to ignore certain incorporated assumptions and to act as if it were free from those conditioning factors. In the end, anarchoeology deals with the twisting over the incorporated ways of being, doing and saying 'knowledge', and fertilizes the seeds of other present and future (im)possible worlds.

Keywords: anarchoeology, anarchy, anthropology, chi'xi, equality.

Antropología anarquista, anarquismo antropológico o anarqueología

Múltiples son los diálogos, acercamientos e influencias que se han dado entre antropología y anarquismo (Morris, 2008; Graeber, 2011). Tal acercamiento es consecuencia de una serie de afinidades, que no son necesariamente coincidencias sino más bien puentes desde los cuales se tejen relaciones, en todo caso ásperas y en disputa. En primer lugar está su multiplicidad inherente. Hay tantas antropologías como anarquismos posibles. En el caso del anarquismo podemos decir que es una multiplicidad rizomática (Deleuze y Guattari, 2004), donde a partir de un conjunto de premisas o mínimos comunes se desprenden una serie de prácticas, ideas, énfasis y posturas heterogéneas, relacionadas pero no subordinadas ni centralizadas. La antropología, en tanto disciplina académica, mantiene una multiplicidad más de tipo arbóreo, centralizada

y subordinada a la institucionalización propia de las universidades y a los prestigios de personalidades intelectuales particulares, desde donde se desprenden subcampos o subdisciplinas regidas por principios genéricos y estandarizados que definen de hecho lo que es y no es antropología.

En segundo término, tanto en la antropología como en el anarquismo, hay un énfasis en las prácticas. El anarquismo, por un lado, ha sido considerado como una ética de la práctica revolucionaria que pone en comunión medios y fines. La antropología, por su parte, puede ser entendida como una ciencia de las prácticas, que se ocupa de investigar las lógicas que subyacen a las prácticas sociales (Roca, 2008). Metodológicamente, este punto en común es importante para el estudio, tanto de aquellas prácticas emancipadoras que prefiguran otro mundo posible, como para la comprensión de las dinámicas del poder y la dominación. Si bien la antropología en sus orígenes formaba parte de una agenda de colonización y exterminio, también se convirtió en una plataforma de visibilización, dentro de la misma academia y para la sociedad en general, de formas alternativas de ser, hacer, y experimentar el mundo —ej. los roles de género (Mead, 1973), el Estado y la política (Clastres, 1978), la raza como categoría biológica (Boas, 1992), el intercambio no mercantil (Maus, 2009), por solo mencionar algunos—.

Así, se han gestado dos tipos de relaciones muy puntuales entre antropología y anarquismo. Primero, lo que podríamos denominar *antropología anarquista*¹, donde se incluyen aquellos estudios que investigan el propio movimiento anarquista, o bien, se centran en problemáticas como las relaciones de poder y dominación, las formas de resistencia, cooperación o autogestión, la política sin Estado y más allá de este, etc. Una segunda relación es la de teóricos o militantes anarquistas que se interesan y hacen indagaciones sobre la antropología para construir sus argumentaciones, lo que llamamos *anarquismo antropológico*. Consideramos, sin embargo, siguiendo la propuesta de Purkis y Gemie (2004) acerca del posible vínculo entre anarquismo y disciplinas científicas, que hay una tercera relación poco explorada, y es la de investigaciones llevadas a cabo de una manera anárquica. En este artículo queremos hacer énfasis en esta tercera dimensión, sin invisibilizar a las otras, bajo algo que llamaremos *anarqueología*². Este término fue acuñado por Michel Foucault en uno de sus cursos del Collège de France (2014), en relación con su propuesta teórico-práctica

¹ No hay que confundir acá con el intento de definición propuesto por Graeber (2011). Eso que Graeber llamó en su momento antropología anarquista, se asemeja más a lo que aquí desarrollaremos bajo el término de anarqueología.

² El término no debe confundirse con la corriente de la *Anarchist Archaeology*, una interesante apertura desde la arqueología hacia el anarquismo, pero que excede el análisis de este documento.

de la arqueología del saber. Él lo definió muy someramente como una actitud o un método, donde se pone “el no-poder o la no aceptabilidad del poder, no al final de la empresa, sino al comienzo de la obra, en la forma de cuestionar todas las maneras en que el poder es aceptado efectivamente” (Foucault, 2014, p. 78).

En consonancia con Foucault, con este término nos interesa identificar una cierta disposición igualitaria y libertaria en posturas teórico/prácticas que no son necesariamente afines al movimiento anarquista, y que piensan desde las ciencias sociales, o incluso más allá de ellas. Lo anárquico es un asunto de disposición, de sensibilidad y, si se quiere, de método. Esto es importante, ya que una persona puede identificarse a sí misma como anarquista a la vez que su forma de ver o investigar puede reproducir modos jerárquicos y autoritarios de relación entre las personas, entre los saberes y con el mundo en general. A lo que queremos apuntar es a la identificación de formas de disposición horizontal o igualitarias que desjerarquizen y (des)ordenen las posiciones hegemónicas de saber/poder, cuestionando su *arkhê*. Téngase en cuenta que an-arquía (del griego *an-arkhê*) designa en primer lugar la ausencia de *arkhê*, es decir, de un principio primero y necesario (Pereira, 2014, p. 75).

En una primera sección, postularemos que una anarqueología, antes que plantearse la horizontalidad de las prácticas y de los saberes como un fin, presupone la igualdad como principio (Rancière, 2007), como punto de partida para romper con ciertas posiciones jerárquicas de saber/poder implicadas en la práctica investigativa antropológica³. En segundo lugar, nos preguntaremos acerca de la práctica etnográfica en relación con los dilemas que plantea la traducción de saberes desde una sensibilidad anárquica, buscando dar forma a un espacio de mutua contaminación, un espacio *ch'ixi* (Rivera, 2015). En una tercera sección, abordaremos qué postura toma una anarqueología frente a ciertas dicotomías que se encuentran presentes en el sentido común tanto de la antropología como del pensamiento anarquista⁴, dicotomías tales como la oposición entre teoría y práctica, local y universal, organización y espontaneidad. En la última sección, haremos énfasis en el papel que cumple la imaginación en el planteamiento de una disposición anárquica que presupone la igualdad como base de la libertad (Bakunin, s.f.; Colombo, 2006). Para construir lo

.....
³ Como recuerda Graeber (2016), las posiciones jerárquicas son múltiples, dinámicas y van más allá del trabajo de campo. En este texto reflexionamos, sobre todo, acerca de la práctica etnográfica en su conjunto, dejando a un lado, debido a las limitaciones de espacio de esta disertación, las relaciones de poder implicadas en el proceso de formulación, publicación, divulgación y financiación.

⁴ Con esto no decimos que tales dicotomías no hayan sido cuestionadas, sino que a pesar de ello siguen estando presentes en las reflexiones y prácticas tanto de investigadores como de militantes anarquistas.

que entendemos por anarqueología nos valdremos mayoritariamente de los estudios de Jacques Rancière, Silvia Rivera Cusicanqui, David Graeber y James Scott. Rastreadremos y encuadraremos de dichas propuestas el *reparto de lo sensible* (Rancière, 2009a) que opera en sus investigaciones, es decir, las formas de proceder y de ver que sostienen sus propuestas, entendiendo que toda forma de actuar y conocer es ante todo una cierta forma de sentir y dar sentido.

El presupuesto de igualdad

Una disposición anárquica implica, en primera instancia, el cuestionamiento y la negación teórico-práctica de un *arkhê*, es decir, de cualquier título de autoridad impuesta y naturalizada mediante un fundamento primero y necesario, ya sea este un fundamento epistemológico, político o de otra índole. Lo cual no significa una negación de la autoridad, entendida como experticia o especialización en una materia (Bakunin, s.f.) sino, más bien, se trata de una advertencia a la capitalización o monopolización de esa autoridad por parte de unos/as pocos/as que la imponen. Esto supone entonces un doble movimiento: por un lado, de desmantelamiento de aquellas relaciones desiguales con efectos de poder y dominación de unas/os sobre otras/os y, por otro lado, de construcción de nuevas relaciones basadas en presupuestos igualitarios. Aquí nos enfocamos exclusivamente en aquellas relaciones de saber/poder que producen jerarquías sustentadas en la aparente experticia del conocimiento científico y la ruptura que esto implica con los saberes denominados “locales”, “populares” o “legos”, y que son ejercidas incluso en las perspectivas críticas y políticamente comprometidas de las investigaciones en ciencias sociales.

Comencemos por abordar el presupuesto desigualitario que generalmente opera en el trabajo de campo antropológico. Eso que dentro de la disciplina denominamos el “campo” no es otra cosa que la delimitación de un objeto de estudio, en el que se despliegan las aptitudes expertas de unos sujetos capacitados para observar y analizar las relaciones sociales que atraviesan a otros sujetos susceptibles de ser vistos y conocidos. En la base de las disciplinas se establece “una distinción entre los que están destinados a conocimiento y los que están destinados a proveer objetos de conocimiento” (Rancière, 2015, p. 39), unidos solo por la confluencia en un lugar común: el “campo”. Este lugar común, “incluye en su topografía diferentes ubicaciones que implican diferentes modos de ser” (Rancière, 2015, p. 26), asignados a una ocupación y a una aptitud o “equipo sensorial” particular. Lo anterior se traduce, primero, en una distinción de saberes, que luego son clasificados bajo aparentes capacidades superiores e inferiores excluyentes entre sí, y que finalmente se posicionan y se hacen

corresponder con distintas subjetividades. Así, en el centro de la clasificación de saberes opera ante todo una jerarquización de las capacidades de los individuos.

Con base en esto, quienes por su título tienen la posición de intelectuales se definen como los maestros explicadores de la ‘masa ignorante’, que simplemente vive pero que no dimensiona su propia condición, y que por ende es incapaz de conocerse y dirigirse a sí misma. Por el contrario, pensamos junto con Graeber (2011, p. 17), que el papel de los intelectuales, desde una disposición anárquica, no debe ser el de cumplir la función de una élite que realice análisis estratégicos y observaciones ‘adecuadas’ o ‘verdaderas’ para dirigir luego el accionar de unas masas que los siguen. Tal postura, de carácter vanguardista, ha sido sostenida generalmente desde las nociones marxistas de ideología y hegemonía que, a pesar de sustentar fines o motivaciones revolucionarias, abren la brecha entre una especie de *intelligentsia* con la capacidad de ver y hablar sobre la ‘verdad’ del mundo y otras/os ajenas/os a estas capacidades, objetivadas/os, instrumentalizadas/os y subordinadas/os al papel de una masa pasiva moldeable para el programa revolucionario. Una teoría social anárquica debería rechazar cualquier indicio de vanguardismo, justamente, porque este último establece una ficción desigualitaria sobre las capacidades de cualquiera (Graeber, 2011).

Esta es precisamente la distancia que tuvo Rancière con el marxismo estructuralista en cabeza de Louis Althusser, y más en concreto con su concepción acerca de la ideología. Rancière (1975) pone en cuestión la interpretación althusseriana de los acontecimientos de Mayo del 68, considerada como una simple manifestación de la ideología burguesa, propia de individuos consumistas con afán de manifestar su personalidad desenfrenada, que luchaban por una falsa libertad que en nada socavaba la base estructural del capitalismo. Tal interpretación, afirma Rancière, solo buscaba salvaguardar el principio de autoridad de los maestros, de los intelectuales del partido, únicos autorizados para hablar y para dirigir cualquier proceso revolucionario. Justamente, la noción de ideología se sustenta en una relación de saber/poder, en la cual las masas proletarias se encuentran cegadas por un velo que les impide ver la realidad y que solo permite llevar los lentes engañosos de todo un entramado ideológico prefabricado por la burguesía. De tal manera, cualquier interpretación sobre su condición de clase, de explotación o de subordinación, así como del funcionamiento estructural del capitalismo, debe ser realizada por un héroe teórico, una vanguardia con el conocimiento suficiente y necesario para abrir las conciencias de la masa obrera, sacarla de su natural autoengaño y así poder llevar a cabo la revolución social del orden burgués.

No obstante, para Rancière, la insurrección del Mayo Francés no fue el síntoma de un engaño, sino la declaración antiautoritaria de la igualdad. Un cortocircuito de las relaciones normales entre saber y poder en las cuales los estudiantes y obreros demostraron que eran igual de inteligentes, igual de capaces para hablar de los asuntos comunes, que los “experimentados” profesores y directivos del partido. Y si bien, la jerarquía de posiciones se mantiene aún hoy en el seno de las agencias académicas y obreras, sí socavó la distinción entre aquellos/as autorizados/as a hablar y ser escuchados/as y aquellos/as destinados/as simplemente a escuchar, poniendo en la agenda pública, política y académica temas como el feminismo, la diversidad sexual, el racismo, el colonialismo, el antiespecismo y la explosión de una pluralidad heterogénea de movimientos sociales.

En su libro *El maestro ignorante*, Rancière (2007) aborda precisamente el tema de la igualdad de las inteligencias, de la mano de los planteamientos de Joseph Jacotot, uno de los pensadores de la emancipación intelectual. Allí cuestiona el mito del discurso explicador, el cual presupone la desigualdad para llegar a la igualdad, reproduciendo, paradójicamente, la división entre las inteligencias que poseen un conocimiento y capacidad superior, y otras inteligencias inferiores que necesitan ser ilustradas. No obstante, la inteligencia entendida así, no es más que una combinación de ideas que otorga cierto estatus de comprensión de conocimientos, y que da lugar a su comparación y clasificación (Rancière, 2007). Al contrario, Jacotot presupone o tiene como principio la igualdad y entiende la inteligencia como una potencia de todas/os, es decir, como una capacidad de cualquiera que se pone en acto por voluntad. La voluntad es “ese retorno sobre sí del ser razonable que se conoce en la medida en que actúa [...] El ser racional es ante todo un ser que conoce su potencia, que no se engaña sobre ella” (Rancière, 2007, p. 79). En la acción de esa voluntad, además, se reconoce en el otro a un igual que es capaz de comprenderlo, a un igual que tiene la misma potencia; es un reconocimiento mutuo entre el yo y el otro. En ese sentido, la inteligencia puede ser entendida como “la potencia de hacerse comprender que pasa por la verificación del otro. Y solamente el igual comprende al igual” (Rancière, 2007, p. 97). Esto trae como consecuencia la premisa antivanguardista de la igualdad de las inteligencias, según la cual todos los seres humanos poseen la misma potencia, aun cuando su desarrollo dé lugar a expresiones o resultados diversos. La igualdad de las inteligencias así entendida, no debe ser comprendida como la homogeneización de las capacidades sino como matriz del despliegue autónomo de las libertades.

En la misma vía de la crítica al vanguardismo, James Scott (2000) cuestiona la noción gramsciana de hegemonía, demostrando empíricamente

el ejercicio de una infrapolítica de los grupos subalternos bajo la forma de un discurso oculto manifestado en rumores, refunfuños, cuentos populares, canciones, gestos, acciones anónimas de cuestionamiento al poder, eufemismos, entre otros. Bajo esta premisa, Scott rompe con la idea según la cual los grupos subordinados aceptan sin más la ideología dominante, razón por la cual se hallan prisioneros de una falsa conciencia que les impide, por ende, pensar y cuestionar sus propias condiciones de subordinación. Sin embargo,

resulta más exacto concebir a las clases subordinadas como menos limitadas en el nivel del pensamiento y de la ideología, puesto que pueden, en espacios reclusos, hablar con relativa seguridad, y más limitadas en el nivel de la acción y las luchas políticas, donde el diario ejercicio del poder reduce drásticamente sus opciones [debido a las mismas condiciones de control y/o dominación que ponen en peligro su propia integridad]. (Scott, 2000, p. 117)

Hasta aquí Scott coincide con la crítica que hace Rancière a la noción de ideología. No obstante, Scott va un paso más allá al darle la vuelta a la noción misma del ocultamiento, ya que ve en lo oculto toda una estructura infrapolítica como base de las manifestaciones públicas de ruptura y emancipación. Concretamente, desplaza la visión que se enfoca en entender las razones por las cuales la hegemonía persiste aparentemente invariable y totalizante, para insistir en lo contrario, cómo a pesar de todas las condiciones en contra, los grupos subordinados deciden ignorar estos estreñimientos para actuar en contra de la dominación. “Si el discurso público controlado por la élite tiende a naturalizar la dominación, parece también que una tendencia equilibradora se encarga muchas veces de desnaturalizar[la]” (Scott, 2000, p. 106). Ejemplo de ello es la misma tesis doctoral de Graeber (2007) con las comunidades rurales de Madagascar, quienes en teoría vivían bajo un gobierno central, pero en realidad lo ignoraban y se gobernaban bajo principios propios sin liderazgos ni poderes centralizados. Esto es plausible, incluso, cuando los sujetos convertidos en ‘objetos de estudio’ de nuestras investigaciones, deciden ignorar la experticia del/la antropólogo/a, en un ejercicio que podríamos considerar de desjerarquización consciente (Barley, 2004).

Luego de esta vasta reflexión, la pregunta que todavía nos queda en el aire es: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de igualdad? Para Rancière, la igualdad es eminentemente un concepto vacío, es decir, que no tiene un contenido determinado, ni es una abstracción o principio sustancial que se tenga como meta y sea propio de un sujeto particular. En su lugar, la igualdad es un presupuesto que debe ser puesto en acto,

y debe ser verificado constantemente a través de sus efectos concretos; es una suerte de apariencia que solo se manifiesta cada vez que actuamos bajo los efectos de su asunción y que se transforma según cada lugar en donde interviene. Por esa razón, no tiene sentido sabernos iguales sin actuar como si lo fuéramos. La igualdad es entonces un operador de desjerarquización de las capacidades de cualquiera, un presupuesto que se opone a otro presupuesto, el de la desigualdad de la lógica explicadora y vanguardista. Cuando suponemos la igualdad de las inteligencias, es decir, la potencia común de cualquiera, entendemos que “los efectos de conocimiento son el producto de decisiones narrativas y expresivas que tiene lugar en la lengua y el pensamiento común, es decir, en un mismo plano compartido con aquellos cuyo discurso estudiamos” (Rancière, 2010, p. 8).

Lo que nos interesa destacar es que la igualdad implica, en esencia, una singular disposición sensible. La propuesta de Scott establece una mirada particular, en su caso, de todas aquellas expresiones “populares” que han sido relegadas bajo la etiqueta de meras expresiones folklóricas.

Siempre que limitemos nuestra concepción de lo político a una actividad explícitamente declarada, estaremos forzados a concluir que los grupos subordinados carecen intrínsecamente de una vida política o que ésta se reduce a los momentos excepcionales de explosión popular. [...] Sería como concentrarse en la costa visible de la política e ignorar el continente que está detrás. (Scott, 2000, pp. 233-235)

Lo que se juega acá es la visión de las/os intelectuales que no ven o que sencillamente reducen la capacidad política de sus ‘objetos de estudio’, enalteciendo sus propias capacidades políticas o incluso siendo presas ellas/os mismas/os de la subordinación de instituciones, intereses o personalidades a los que están vinculados, y a los cuales no les interesa o conviene mostrar las potencialidades políticas y epistémicas de las/os subalternas/os emancipadas/os. Con esto, Scott pone en primer plano la jerarquía que se establece entre los objetos de conocimiento, es decir, aquello que es merecedor de ser conocido y los medios de expresión del pensamiento, lo cual se traduce en una jerarquía de legitimidad de saberes, que puede ser quebrantada con una disposición igualitaria de las distintas manifestaciones de una inteligencia común.

Precisamente, es el gesto igualitario de Scott hacia estas manifestaciones lo que permite torsionar esa mirada particular que hace que tales expresiones ‘populares’ pasen desapercibidas en la normalización de lo cotidiano y en la banalización de la oralidad. Es lo que Silvia Rivera

Cusicanqui denomina una descolonización de la mirada, en el sentido de una aprehensión de la experiencia en la sinestesia de todos los sentidos que construyen esa experiencia. Al decir de ella, “consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (Rivera, 2015, p. 23). Dando un paso más allá se trata, entonces, no solo de identificar las jerarquías de los objetos de conocimiento, sino también las jerarquías de las facultades sensibles implicadas en el establecimiento de estas jerarquías de objetos (Rivera, 2015). En suma, la construcción de relaciones igualitarias en la investigación antropológica, implica además formas otras de disposición corporal que desjerarquicen las distintas maneras de ver, de sentir, de experimentar, de pensar y de hablar sobre lo conocido.

El problema de la traducción

Según Rivera (2008), la antropología, y en particular la práctica etnográfica, enfrentan un problema epistemológico singular: “la esencial intraducibilidad –lingüística y cultural– propia de una relación *asimétrica* entre individuos y culturas cuyo horizonte cognoscitivo es diametralmente opuesto” (p. 155; cursivas nuestras). Valga decir que esto no solo concierne a las relaciones entre, por ejemplo, pueblos indígenas e investigadoras/es “occidentales”, sino que incluso dentro de una misma formación social, como las hegemonizadas por las relaciones capitalistas y coloniales, se presenta este problema de la traducción debido a la estructura desigual de dichas sociedades. Este problema apunta principalmente a un asunto de disposición y distribución sensible entre mundos de sentido heterogéneos que incluso pueden habitar un mismo territorio. Ante esto se presentan dos formas aparentemente contrarias de afrontar la traducción.

La primera, que podríamos denominar *enfoque de la instrumentalización*, es aquella que estudia los saberes y las prácticas de colectividades subalternizadas, o al margen de las formaciones capitalistas, para subsumirlas en un marco de sensibilidad e inteligibilidad preestablecido. Se busca con ello fosilizar e instrumentalizar los saberes de los otros para diversos fines: explotar mejor la fuerza de trabajo, buscar convencer a los habitantes locales de aceptar determinada política de desarrollo (en su versión más extractivista), o incluso anexionar y subsumir los intereses de determinada comunidad a la agenda de un movimiento político “progresista”. Es esto último lo que Rivera (2008, pp. 162-163), desde una perspectiva histórica, crítica al método militante de la Investigación Acción Participativa (IAP), pues si bien metodológicamente permite borrar la distinción entre investigadoras/es e investigadas/os, epistemológicamente reproduce

la relación jerárquica entre sujeto cognoscente-activo y comunidad objeto-pasivo. Y además, políticamente asume una posición vanguardista en donde el intelectual interpreta y representa a una agrupación oprimida que ‘toma consciencia’ de su propia opresión y da paso a un activismo político en función de la contradicción de clases, quitándole valor a otras formas de dominación que someten específicamente a una colectividad determinada. Aquí no hay una verdadera escucha entre iguales, sino una subordinación de las inteligencias.

La segunda forma de afrontar esta “esencial intraducibilidad” es precisamente renunciar a la traducción en favor de la conservación: el *enfoque mimético*. Consiste en mimetizarse en el lenguaje del otro para conservar la pureza de su saber y evitar que sea instrumentalizado por las fuerzas hegemónicas asimétricas. Aquí la posición de la/el etnógrafa/o es intervenir lo menos posible, aceptando como natural el mundo de sentido de los otros, e incluso integrándose a él. Esta pareciera ser la posición más ética. En este punto vale la pena recordar, con Rancière (2015), el sentido primario de la palabra ética, la cual viene del griego *ethos*: la morada o la ubicación propia a la que corresponden ciertas capacidades y formas específicas de ser, hacer, pensar y decir (p. 25). En este sentido, la postura mimética ante la traducción es ética ya que esencializa el mundo de experiencia de los otros a propósito de la posición “externa” o marginal que ocupa en relación a las sociedades hegemónicas por el capitalismo. Es un poco el riesgo que se puede correr al ver en formaciones no-estatales modelos societales de anarquía, cuando esta no constituye un fin o una meta, y ni siquiera un estado de cosas, sino más bien un camino, un proceder constante; o el riesgo de ver como ‘buenos’, en contraposición a lo ‘malo’ del capitalismo o de las lógicas de dominación, a los movimientos sociales conformados por colectividades subalternizadas. Desde estas dos maneras de ver el problema de la traducción se aplica esta ley ética sustancializante de “lo otro”, ya que las dos fijan la imagen de lo otro dentro de fronteras bien delimitadas, objetualizando mundos sensibles heterogéneos en función de suponer una esencia oculta que define su naturaleza de forma asimétrica respecto de otros mundos de sentido.

Una anarqueología busca entonces atacar el *arkhê* ético que soportan estas dos perspectivas, puesto que entiende que es el presupuesto desigualitario lo que impide la relación de traducción. Contrario a lo que se piensa, la traducción en sí misma no es asimétrica. Bajo el presupuesto anárquico de la igualdad, la traducción es el ejercicio que intenta captar y verificar la expresión igualitaria de la inteligencia del otro valiéndose de los medios expresivos con los cuales una/o ha desarrollado su propia inteligencia. Esto implica precisamente una mutua contaminación y afectación entre los

sujetos y sus mundos de sentido, ya que nadie aprende una nueva lengua enteramente despojado de los condicionamientos sensibles que atraviesan su cuerpo, pero esto no necesariamente significa subsumir la lengua del otro. Toda traducción adquiere sentido por una contratraducción, “en la invención de las causas posibles del sonido escuchado o de la huella escrita” (Rancière, 2007, p. 87).

A esta dialéctica de traducción y contratraducción igualitaria se la puede entender desde la noción de lo *ch'ixi* (Rivera, 2018). Este término aymara remite al color gris jaspeado compuesto por la yuxtaposición aleatoria de elementos blancos y negros, pero no por su mezcla. Una traducción *ch'ixi* es la relación igualitaria de ciertos mundos sensibles que se contaminan mutuamente pero que jamás llegan a una mezcla homogénea y unitaria (una nueva pureza), pues ninguna traducción es completa y definitiva. Siempre existirá una brecha conflictiva e incierta, un *taypi*, que posibilite nuevas y creativas formas de contaminación, ya que no hay un *arkhê* universal del lenguaje que haga que una y otra manifestación de la inteligencia común se correspondan exactamente entre sí. Así, de lo que nos habla lo *ch'ixi* es de una experiencia estética como disenso (Rancière, 2015), de una perspectiva abierta a lo impuro y manchado de los fenómenos y las manifestaciones sociales.

Podemos ver esto en el trabajo anárquico que Rancière (2010) realizó con los archivos de las/os obreras/os sansimonianas/os francesas/es de 1830. En esta investigación, que puede ser comprendida como una etnografía del archivo (Stoler, 2010), Rancière estableció un diálogo horizontal con cada obrera/o en el trasegar intelectual vital que dejaba ver en su discurso, ya que no redujo, bajo un discurso explicador intelectual, dichos discursos a meros testimonios que solo toman sentido bajo una teoría general de la base estructural de las sociedades capitalistas. Pero tampoco se acercó a estos discursos buscando la pureza antropológica de la palabra, la identidad y la lucha obrera. Rancière se dio cuenta de que estas/os obreras/os eran algo más que obreras/os sujetos a condicionamientos materiales o a una imagen idealizada de sí mismos. Precisamente eran sujetos manchados, impuros, contradictorios que se desidentificaban del *ethos* asignado por la burguesía y el discurso académico. La forma que encontró Rancière para dar cuenta del itinerario político, sentimental e intelectual de esta generación de obreros/as fue generar un tejido de escritura *ch'ixi* que logrará abolir la jerarquía de los discursos, “y sólo podía hacerlo con mi propia sensibilidad, teniendo en mente todas las novelas, poemas, canciones, óperas o dramas que me permitían establecer resonancias con aquellas vivencias tuyas” (2010, p. 8), en donde la palabra de las/os obreras/os contaminó la palabra del/la

intelectual, y donde esta/e se dejó afectar por la palabra de aquellas/os. En ese sentido, esto implicó también una desidentificación del *ethos* del intelectual como maestro explicador propietario de la palabra. Se desmantelan así las fronteras y jerarquías que defienden la pureza de los mundos de experiencia, las voces populares y el discurso intelectual. Se abre un espacio de contacto igualitario para dos discursos que se suponían eran “esencialmente intraducibles”.

Por otro lado, en Rivera vemos también una disposición anárquica *ch'ixi* en cuanto al problema de la traducción, en tanto es sensible e incorpora en su discurso la potencia intelectual de las lenguas aymara y quechua, y establece resonancias entre ella y otras lenguas a las que se les da más dignidad intelectual, como el inglés o el alemán. Podemos ver también, en su trabajo de historia oral con antiguas/os anarcosindicalistas de La Paz (1986), cómo mantuvo atenta escucha a las narraciones del trasegar militante de mujeres y hombres que la historia oficial de los movimientos obreros bolivianos no quiso escuchar. A diferencia del trabajo de Rancière, que fue sensible al acontecimiento del paso a la escritura de sujetos a los que se les consideraba iletrados, en esta investigación Rivera dio más peso a la oralidad, dada la huella colonial y clasista que pesa sobre la escritura en el contexto latinoamericano. Y si bien es cierto que ella misma captura esa oralidad a través de la escritura –lo cual trae el riesgo de eliminar los matices y la dinámica de la oralidad, al tiempo que posibilita el registro, permanencia y difusión de los relatos– lo que queremos resaltar es la manera como omite la división entre la Historia y el relato/historia oral para ponerlos en un mismo nivel. La reconstrucción histórica que ella hace en el primer y último capítulo del libro, no busca explicar la transcripción de las historias orales de las/os anarcosindicalistas que están en el resto de capítulos, sino precisamente busca que estas distintas formas de hacer historia se complementen y contrasten. Si bien no hay un tejido escritural como en Rancière, pues los testimonios están diferenciados de las reconstrucciones históricas, sí hay una labor de montaje de estas voces, las cuales expresan el reencuentro real que se dio entre los protagonistas durante el proceso de investigación. Además, también se generaron dinámicas de trabajo reflexivas y colectivas durante el trazado de estas historias que hicieron “que las fronteras entre ‘investigadores’ e ‘investigados’ comenzarán a difuminarse” (Lehm y Rivera, 1988, p. 9).

Esto es propio de un proceso an-árquico de emancipación intelectual, como ya hemos visto: el desmonte del reparto de ciertos roles y las capacidades que supuestamente les corresponden en nombre de la igualdad intelectual de cualquiera. La/el investigador/a intenta

despojarse de la propiedad que le otorga su título universitario, y el/la investigada/o reapropia y reivindica su capacidad intelectual sin la necesidad de un título profesional. Las partes se vuelven indisciplinadas en la medida en que no siguen los conductos regulares de sus respectivos roles y lugares asignados. Así, un ejercicio anarqueológico busca indisciplinar y desprofesionalizar el ejercicio de la investigación (Al Jende, 2008) reivindicándola como una práctica que puede realizar cualquiera, más allá de un título académico. Para ello es necesario pensar la traducción y la contratraducción, no como ese acto final del proceso investigativo en el que el/la intelectual comprometida/o se halla ante la encrucijada culposa y el deber moral de querer “devolver” lo aprendido a las/os investigadas/os, a modo de un develamiento de su propia realidad como regalo u ofrenda por lo aprendido y extraído. Más bien se trata de establecer desde el inicio mismo de la investigación un acto comunicativo de traducción recíproco, como principio que nunca concluye y en el cual los agentes trazan los caminos de un trabajo intelectual común, manchado, y que puede ser complementario e incluso contradictorio, pero que mantiene un constante y mutuo entendimiento, lo que a su vez rompe con el dilema moral y el acto explicador de la devolución del conocimiento⁵.

Dicho esto, ya no se trata tanto de devolver los resultados de una investigación como si fueran un “regalo y no una prescripción”, como en su momento sí afirmó Graeber (2011, p. 18). Anarquizar la etnografía, intentando poner en práctica una traducción *ch'ixi*, supone desplazar la cuestión a cómo comunicar la experiencia conjunta de investigación a otras personas que no participaron de esa experiencia directa y local. La forma usual de hacer esto en el ámbito académico es por medio de la palabra escrita, sin embargo, existen otros modos de traducción (Díaz, 2011; Citro, 2015; Iconoclasistas, s.f.; Pajuelo, s.f.; Poper Stand Up Científico, s.f.; Samper, 2020; Universidad Pedagógica Nacional, 2020) con los cuales se puede dar cuenta de dichas experiencias manchadas y que permiten interpelar a otras/os. No se trata de decir que las imágenes o lo oral son más fáciles de asimilar para una pretendida “sensibilidad popular”, y que la escritura no lo es. Eso sería plantear una jerarquía de los modos de expresión del pensamiento en función de una visión ética de lo popular. Antes bien, una disposición anárquica busca formas de ensamblajes creativos y

⁵ No obstante, es importante tener en cuenta que las investigaciones antropológicas enmarcadas dentro de un proyecto académico suelen darle peso a una autoría a la que se le corresponde cierto capital cultural. Así, por tanto, podría decirse que la/el investigador/a que tiene vínculos con la academia es quien capitalizaría al final dicho ejercicio de traducción *ch'ixi*, más allá de los diversos agentes no-académicos/as implicados/as en la investigación. Esta es una posibilidad cierta toda vez que las acciones igualitarias tratan de abrir brechas en espacio/tiempos desiguales para tratar de minar poco a poco dichas relaciones, pero no puede acabarlas de tajo. Son paradojas que se deben sortear tácticamente, desustancializando desde abajo la figura del/la autor/a académico/a en pro de darle más fuerza a las dinámicas emancipadoras que negocian con el espacio jerárquico de la academia.

poéticos de esos medios para que cualquiera disponga del mensaje transmitido y logre apropiárselo en un proceso de desplazamiento sensible cuyos efectos pueden ser emancipadores. Ningún medio ni ninguna sensibilidad es simple, cada cual tiene sus complejas potencialidades.

En resonancia con lo anterior, desde el planteamiento de una sociología de la imagen, Rivera (2015) y el Colectivo *Ch'ixi* han propuesto diversos espacios de estudio y experimentación acerca y por medio de las imágenes, entendiendo estas desde un sentido amplio como impresiones y sobreimpresiones sensibles que afectan nuestra corporalidad, memoria e imaginación. Uno de los más interesantes dispositivos fue *Principio Potosí Reverso* (Rivera, 2010), un catálogo disidente de la exposición de pinturas del barroco mestizo colonial *Principio Potosí*. En este catálogo, al contrario que la exposición original, se buscó generar un tejido entre imágenes y textos que dieran cuenta del *double bind*⁶ que se manifiesta en las pinturas y ritos del barroco andino entre las cosmovisiones de los pueblos indígenas andinos y la cosmovisión católica colonial. El catálogo se estructura y se lee de acuerdo con la lógica *ch'ixi* de los pueblos aymara, según la cual se comienza por la mitad, por el *taypi* o zona de encuentro y de fricción (que en imagen es el cerro de Potosí) entre estos dos mundos sensibles. Luego de ello, se pasa a leer el polo oscuro y femenino, que presenta al mundo indígena antes de la colonización para, acto seguido, leer el polo blanco de la visión “occidental” (Rivera, 2018).

Los diferentes modos de expresión de la experiencia de una traducción *ch'ixi* realizan, y al mismo tiempo verifican, el presupuesto anárquico de la igualdad. Ellos mismos se constituyen en una especie de anarquistas (Zielinski, 2015), en huellas y brechas que van deshilvanando el tejido sensible hegemónico del presupuesto de desigualdad. Sus efectos desjerarquizadores no tienen una temporalidad determinada y causal, sin embargo, van circulando por ahí al encuentro de individuos incautos, expandiendo su imaginación y posibilitando así nuevas traducciones y contratraducciones bajo el signo de una lengua y práctica *ch'ixi*.

Ignorando las dicotomías

Graeber (2011) ve que uno de los vínculos elementales entre la antropología y el anarquismo es su énfasis en la práctica. Sin embargo, afirma que, para el estudio antropológico, esto ha traído efectos contraproducentes

⁶ Vía Gregory Bateson, Spivak define el *double bind* como “un ir y venir elíptico entre dos posiciones de sujeto en la que al menos uno de ellos —o por lo general ambos— se contradicen y al mismo tiempo se construyen entre sí” (en Rivera, 2015, p. 31).

a nivel teórico y político, ya que “la antropología parece una disciplina asustada de su propio potencial” (p. 109). Es la disciplina que más podría proponer enunciados generales sobre las relaciones humanas, debido a que las estudia de cerca y en su diversidad cultural, pero se resiste a ello ya que, por una parte, teme a la sombra totalitaria de “los grandes relatos”, pero también, por otro lado, es consciente de la manifiesta inconmensurabilidad de las experiencias humanas y de la incapacidad de cualquier teoría de comprenderlas a cabalidad. Generalmente, es desde el campo de la filosofía que estos enunciados aparecen, pero son denostados por las/os científicas/os sociales por carecer precisamente de sustento empírico.

Así, se plantea de alguna forma una extraña oposición entre teoría y práctica, subsidiaria de la división entre trabajo intelectual y manual. A la vez, de esto se deriva una frontera entre lo local/concreto, como reino de la práctica y la investigación empírica, y lo universal/abstracto, reino de las ideas y lo puramente intelectual/especulativo. Rompiendo con estas dicotomías, Graeber ve que la antropología, gracias a sus múltiples estudios sobre sociedades, culturas e historias concretas, puede proponer imágenes universales polémicas respecto al estado del mundo existente, en lugar de ver las múltiples formas de organización social como meras islas que no tienen conexión entre sí, o que su conexión está determinada por los lugares bien delimitados asignados bajo la lógica multiculturalista neoliberal. Por supuesto, no se trata de afirmar que hay una esencia fundamental de la humanidad, pero tampoco se trata de celebrar la mera diferencia sin la posibilidad de articulación política y epistemológica (Laclau y Mouffe, 2004). Para ello, la práctica teórica (la cual es a su vez una práctica imaginativa, como veremos más adelante) es crucial.

“Saber no es nada, hacer es todo” (Rancière, 2007, p. 87) nos dice una de las máximas de la emancipación intelectual planteada por Jacotot. Con esto no se quiere decir que la práctica esté por encima de la teoría. Antes bien, se señala que el trabajo intelectual es en sí mismo una práctica, y no solo porque, en términos de Marx, dicho trabajo implique un desgaste corporal del cerebro y otros órganos, sino porque la inteligencia es una capacidad que se ejerce y que es relacional. Esto quiere decir que produce efectos en la realidad, producto de su actividad. En ese sentido, el hacer, la práctica, es toda manifestación de inteligencia. No hay labores más o menos intelectivas que otras, ni sujetos que se les correspondan, solo diversas formas de su manifestación actuante. Lo que llamamos teoría es una de esas manifestaciones que, desde una disposición anárquica, lo que intenta hacer es un montaje de elementos que torsiona una imagen constituida de lo común para

plantear otra imagen, un cierto relato o interpretación de la realidad. “Las interpretaciones en sí son cambios reales, cuando alteran las formas de visibilidad de un mundo común y, con ellas, las capacidades que los cuerpos ordinarios pueden ejercitar sobre un nuevo paisaje de lo común” (Rancière, 2011, p. 54).

El ejercicio teórico anárquico es más que todo un acto poético e imaginativo que busca generar conexiones entre elementos que en un principio no tenían relación o que su conexión no era visible. No se trata de plantear un gran sistema que capture la totalidad de lo real y le dé un sentido unívoco y universal de carácter normativo. Habría que pensar lo universal no como la “ley que rige lo múltiple y lo particular, [sino como] el principio que trabaja en la operación que pone en tela de juicio el reparto de lo sensible que separa los asuntos universales de los particulares” (Rancière, 2009a, pp. 282-283; traducción nuestra). Allí reside el gesto epistemológico y político de toda disposición anárquica, el de no hacer caso a la división entre asuntos universales y locales, sino en ver la potencia universal de prácticas que parecen enmarcadas en algo muy concreto y determinado, es decir, la potencia de transformación de la distribución del paisaje de lo posible e imposible que actualmente existe. Esto es, por ejemplo, lo que hizo Kropotkin (2009) al poner atención a las prácticas concretas de apoyo mutuo entre las diversas especies de animales y de allí plantear un universal anárquico que polemiza con la ética capitalista de la competencia egoísta, fundamentada por otras corrientes teóricas. Así, una anarqueología está atenta a trazar una *cartografía de los posibles* (Quintana, 2020), de esas prácticas anárquicas, es decir igualitarias, que parecen dispersas o anacrónicas respecto al tiempo/espacio de la desigualdad imperante.

Un universal polémico que se pueda plantear en el ejercicio de dicha cartografía no es una ley que nos garantiza que el futuro será anarquista, ni la anarqueología una gran teoría que se dedique a estudiar las condiciones necesarias para que una sociedad anarquista se dé. Tampoco es un artículo de fe esencial que nos dará la tranquilidad de que el tiempo de la dominación nunca será absoluto. Se verifica el principio anárquico actuando anárquicamente y no simplemente sabiendo que toda formación social es contingente. Es por eso importante estar atentos a los despliegues locales de dichas prácticas según el contexto al que responden, a los diferentes modos de desigualdad con los que entran en tensión, puesto que esta universalidad anárquica no implica un modo unívoco de su despliegue y manifestación. Podemos ver en los actos de Petronila Infantes (Lehm y Rivera, 1988), Claudette Colvin y Rosa Parks, ejemplos de estas manifestaciones puntuales, al ellas negarse a aceptar

el reparto racista y clasista de lugares en el transporte público de su época, contestando directamente a estas manifestaciones cotidianas de dominación y removiendo así la sensibilidad de otras mujeres en similar posición, desnaturalizando dichas jerarquías. También lo vimos en el último período de levantamientos populares en Latinoamérica y el Caribe en donde, por ejemplo, conflictos en torno a nuevas leyes tributarias (Colombia) o el aumento del precio del transporte público (Chile) detonaron la rabia que siguen sintiendo las personas por las múltiples problemáticas estructurales que aquejan a determinados territorios como la violencia policial, el aumento de la brecha de desigualdad y, en el caso particular de Colombia, el asesinato sistemático de líderes y líderes sociales y ambientales⁷. Todas estas problemáticas, que parecen tan locales, resonaron (y resuenan) con las situaciones de otros territorios del continente y del mundo.

Si continuamos sosteniendo una perspectiva de la universalidad en términos de su contraste y superioridad frente a lo local, estos levantamientos públicos que expresan el daño que causa la desigualdad y la dominación serían vistos como meras manifestaciones “espontáneas” del descontento general, ya que no responden a programas políticos o filosóficos. Los expertos dirán que la masa ignorante se moviliza sin saber las causas profundas de su explosión emocional. No obstante, dichos levantamientos no salen de la nada, no son manifestaciones “espontáneas” que se puedan contrastar con levantamientos “organizados”. Hay todo un trabajo de desobediencia y discurso oculto, de desplazamientos sensibles que no son fácilmente perceptibles pero que van organizando las prácticas de las personas.

La anarqueología rastrea esos gestos y prácticas, esos *anarchivos*, que rompen de algún modo con la dicotomía espontaneidad/organización, la cual presupone que una organización es “una estructura permanente, estable y englobante, articulada en torno a unas bases programáticas y a unos objetivos comunes de carácter suficientemente general para que la estructura disponga de una perspectiva temporal amplia” (Ibáñez, 2014, p. 42). Sin embargo, dicho modelo de organización tiende a reproducir espontáneamente los modos de desigualdad imperantes, y esto es en parte porque se soporta en una visión estatista de la configuración de una colectividad. Es por eso que se tilda de primitivas y atrasadas, por ejemplo, formas de organización de comunidades que buscan escapar de dicho modelo estatista, o de desorganizadas a las *zonas temporalmente*

.....
⁷ Para una descripción detallada del contexto y las razones históricas del estallido social de los últimos años en Colombia, recomendamos ver el artículo de Forero y Urrea (2021).

autónomas (Bey, s.f.) que se forman en medio de protestas populares y que buscan expandir las capacidades igualitarias de cualquiera planteando instituciones de acción y participación horizontales. “Organización hay siempre y por todas partes. No hay necesidad de tomarse el trabajo de andar pregonándola. La única cuestión es: ¿qué es lo que se organiza? ¿Por qué? Y, por lo tanto, ¿cómo?” (Rancière, 2014, p. 172).

Estas preguntas no solo se deben plantear al intentar comprender las diversas formas en las que se organizan las acciones y discursos (ocultos/públicos, individuales/colectivos) emancipatorios en contra del *arkhê* de la lógica jerárquica, sino también, como sugiere Beltrán-Roca (2008), hay que estudiar lo que no nos es afín: cómo operan y se organizan las instituciones y los agentes que trabajan bajo el presupuesto de la desigualdad, qué discurso público y oculto manejan para poder lidiar con la amenazante anarquía que hace que tiemble el orden de privilegios y sometimiento que los protegen. Algo de eso ya lo saben las clases subalternas que más directamente sufren la dominación, pues ellas/os, como lo señala Scott (2000), también observan e investigan atentamente los comportamientos de sus superiores, las fallas en los sistemas burocráticos, las contradicciones dentro de estructuras aparentemente sólidas, para moverse imaginativamente entre esos resquicios que no puede saturar la lógica de la dominación⁸ (Graeber, 2007).

Dicho esto, es importante señalar que una anarqueología rompe también con aquella dicotomía que simplifica el poder a una relación unilateral entre dominadores/as y subordinados/as, cuando existen toda una variedad de relaciones de poder (poder sobre, poder contra, poder con) y diferentes resultados en contextos de desigualdad (conflicto, competencia, complementariedad, cooperación, coalición y convivencia) (Rocheleau, 2007). Asumir una perspectiva *ch'ixi* de las formaciones sociales, nos permite entender que los agentes, instituciones y dispositivos del orden constituido no son entidades monolíticas sino ensamblajes manchados o superficies porosas de las cuales una/o puede apropiarse creativamente de ciertos elementos para revertir su naturaleza jerárquica. No por nada ciertas comunidades campesinas, indígenas y raizales de Colombia han dado un uso emancipador al mecanismo jurídico constitucional de consulta previa, como instrumento para frenar los grandes proyectos minero-energéticos que quieren atentar contra sus territorios.

⁸ Por supuesto, de esta posición de saber singular que tienen las personas que más directa y explícitamente sufren la dominación no se sigue necesariamente una disposición anárquica, y una anarqueología debe ser consciente de la polivalencia de las potencialidades sin llegar a romantizar o esencializar ciertas posiciones de sujeto.

De nuevo, no hay espacios ni sujetos puros de la igualdad y la desigualdad sino una fluctuación conflictiva que da en cada caso cierta intensidad a una u otra lógica. No obstante, como señala Graeber (2011), esto no quiere decir que todo pueda ser apropiable, ya que los dispositivos de dominación imponen sus propios límites, límites dentro de los cuales también pueden ser asimilados y apropiados los gestos igualitarios. Pero si se lleva la acción anárquica emancipadora más allá de esos límites, las instituciones de dominación se quebrarían y pasarían a ser otra cosa, tal vez, instituciones que amplifiquen las capacidades o el poder igualitario de cualquiera para que se despliegue en libertad, procurando establecer las condiciones para una igualdad material, como lo ha planteado, entre muchas/os otras/os, Miguel Abensour (2012) inspirado en algunos planteamientos de Deleuze.

Como lo ha sostenido el anarquismo, no hay que esperar una gran revolución para construir relaciones e instituciones igualitarias aquí y ahora, de hecho, esas instituciones han existido de múltiples formas. La minga (en su versión contemporánea) y los diversos modos de gobierno propio de los pueblos indígenas andinos latinoamericanos, o los mecanismos antiautoritarios de contrapoder de los Piara, son ejemplos de instituciones consistentes que se basan en el principio de igualdad más allá, y en contra, de la lógica del mercado y del Estado (Clastres, 1978; Graeber, 2011). El trabajo incesante de la anarqueología no intenta decir o clasificar qué es verdaderamente anarquista o no, y por lo tanto no se atrevería a decir que existen sociedades anarquistas (sobre todo si con ello se quiere caracterizar meramente a las sociedades sin Estado, lo cual consideramos por lo demás insuficiente). Hace énfasis en las intensidades anárquicas más o menos presentes en las acciones y discursos de determinadas formaciones sociales, de determinadas relaciones entre individuos, pero no hace de ellas arquetipos que se imponen como modelo verdadero y perfecto de comunidad. Parafraseando a un anarcosindicalista boliviano (Lehm y Rivera, 1988), un acto anárquico no impone sino que propone y estimula nuevas formas de relación emancipada que pueden recibir su inspiración de toda una larga tradición de individuos, dispositivos e instituciones que han resistido a las lógicas jerárquicas y autoritarias.

Actuar como si

En su propuesta de una antropología anarquista, Graeber (2011) considera que esta debe tener dos momentos en constante diálogo: uno etnográfico y uno utópico, lo cual muy sintéticamente significa “observar a aquellos que están creando alternativas viables, e intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de lo que (ya) se está haciendo” (p. 18).

Se trataría de realizar, como ya hemos señalado, una cartografía de los posibles que da cuenta y pone atención a aquellos momentos de emancipación que impiden la total clausura de las posibilidades de reconfigurar lo que aparece como dado. Aun así, es necesario ir un paso más allá y detenernos a considerar cómo opera tal momento utópico en eso que hemos denominado aquí bajo el término de anarqueología. La premisa básica, que hemos esbozado ya entre líneas, es que una antropología llevada a cabo de manera anárquica implica cierto trabajo ficcional y un alto grado de imaginación. Asumir esto trae ciertas implicaciones.

Para empezar, es preciso seguir la distinción que señala Graeber (2021) entre dos concepciones de la imaginación, las cuales tienen efectos distintos. Por un lado, está la noción que él llama *trascendente*, en la que la imaginación no tiene sustento material. Es aquello que se puede pensar pero no tiene realidad, y se asocia, por tanto, a algo inexistente. Sin embargo, Graeber defiende una concepción *inmanente*, a la que nos adscribimos acá, en la que la imaginación es zona de paso obligada entre la realidad y la razón, “totalmente atrapada en proyectos de acción que pretenden tener efectos reales en el mundo material y, como tal, siempre está cambiando y adaptándose” (Graeber, 2021, p. 202). Desde esta perspectiva, la imaginación es un presupuesto de la acción que trae efectos sobre la realidad (Rancière, 2015). Por ende, la imaginación no es simple especulación, sino la acción básica que modela y hace pensable y posible la realidad ya que tiende a producir

[...] imágenes de totalidad. Así de simple funciona la imaginación. Uno debe ser capaz de imaginarse a sí mismo y a los demás como sujetos integrados para poder producir seres que de hecho son infinitamente múltiples; debe imaginar algún tipo de “sociedad” coherente, circunscrita a sus límites, para producir esa caótica red abierta de relaciones sociales que realmente existe. (Graeber, 2021, p. 205)

En ese sentido, podemos entender el acto teórico de las ciencias sociales, muy a pesar de sí mismas, como un ejercicio ficcional de creación y composición constante de imágenes que intentan fijar un sentido a la realidad (Rancière, 1993). Cuando hablamos de ficción no nos referimos a una mentira o una ilusión, sino a “la operación que crea un topos, un espacio y una regla para la relación entre [el] sentido y [lo] sentido” (Rancière, 2015, p. 39). No obstante, el fetichismo de la antropología hacia lo empírico, como equivalente de lo real y lo verdadero, impide que se reconozca, y de hecho se condena, cualquier asomo de imaginación aun cuando es justamente a través de este acto que ella constituye

“su objeto como un objeto de pensamiento [...] [define] una idea de lo pensable, una idea sobre qué pueden pensar y conocer los objetos mismos del conocimiento” (Rancière, 2015, pp. 39-40).

Así, en la anarqueología operan múltiples rupturas teórico-imaginativas. En primera instancia, hemos dicho que una disposición anárquica implica un olvido de los roles asignados, o mejor, una desidentificación o desobjetivación tanto del papel del/la investigador/a como del papel del/la otro/a investigado/a. Pero a la par de este olvido o acto de negación-destrucción, emerge también un acto necesario de afirmación-construcción, un actuar como si fuéramos de otro modo, y más precisamente, como si fuéramos iguales. Este *como-si* (Rancière, 2015) es, por ende, un acto de ignorancia sobre aquello que nos han dicho que debemos ser y pensar. Lo cual no significa que sea una ilusión, una mentira o una mera fantasía que oculta u omite lo real. Al contrario, es una ruptura imaginativa que se constituye en un *taypi* o en la interzona ficcional conflictiva donde lo que no tenía contacto lo puede tener (Rivera, 2018), y que permite construir un nuevo mundo sensible de relaciones igualitarias dentro y a pesar del mundo ya existente de relaciones desiguales. Este como si, al que se refiere Rancière, no es otra cosa que el principio anarquista de la política prefigurativa, “el esfuerzo por pensar no sólo las ideas, sino los hechos del futuro mismo” (Graeber y Grubacic, 2004), construyendo desde el hacer y desde el aquí y ahora las transformaciones y el nuevo mundo al que se aspira.

Actuar como si implica, entonces, una creencia (Rancière, 2015), casi un acto de fe (Graeber, 2011). Hay que creer que las cosas pueden ser de otro modo. No basta con pensarlo, hay que sentirlo, hay que mirar, actuar, escuchar bajo esa creencia, disponer el cuerpo aquí y ahora como si ya fuera de otro modo, aun cuando no se tenga la certeza de que de hecho ese otro mundo pueda ser. Es precisamente la imposibilidad de tener un conocimiento absoluto sobre lo que es o no posible, lo que deja abierta la puerta para la acción utópica (Graeber, 2011, p. 16). Esto implica, entonces, toda una disposición imaginativa, es decir, aquella capacidad de formar conexiones inesperadas y ficciones poéticas, las cuales actúan bajo una creencia en el presupuesto de igualdad, la que a su vez despliega toda una serie de efectos de sentido sobre el mundo sensible. Tal disposición es de hecho el acto autónomo de ignorar cualquier mediación de autoridad, es un gesto de acción directa, concebida como “la insistencia, cuando se enfrenta a estructuras de autoridad injustas, de actuar como si uno ya fuera libre [...] [y para esto] no se hace necesario un gran gesto de desafío. En la medida en que uno es capaz, se procede como si el Estado [o cualquier otro *arkhê*] no existiera” (Graeber, 2009, p. 203; traducción nuestra).

Podemos ver esto de manera plausible a través del trabajo de Scott (2000), quien muestra cómo las profecías utópicas, las inversiones de un mundo al revés y, en general, la infrapolítica de los grupos subordinados crean un

[...] espacio de libertad imaginativa en el cual las categorías normales de orden y jerarquía no parecen tan abrumadoramente inevitables [...] Cuando manipulamos alguna clasificación social con la imaginación –desmenuzándola por adentro, por afuera, por arriba y por abajo–, nos obligamos a pensar que de alguna manera se trata de una creación arbitraria del hombre. (p. 200)

No obstante, como ya hemos dicho más arriba, esta capacidad imaginativa bajo la presuposición de la igualdad, no se enfoca exclusivamente en los actos o propósitos emancipatorios, sino que también expande su mirada hacia los modos y los efectos de la dominación. Nos referimos a la capacidad de imaginar a quien detenta justamente la desigualdad, más allá de la proyección caricaturesca y esencialista que se hace de las élites y de las instancias de poder, como si fueran entidades completamente inaccesibles. Se trata de imaginarlos como formaciones complejas, contingentes, contradictorias, fragmentarias e imperfectas, al igual que cualquiera, al igual que una/o misma/o, para de esa manera neutralizar, en principio, la naturalidad con la que se presentan sus efectos subordinadores. En ese sentido, es importante no solo para el investigador formado en la academia sino para el sujeto que vive más crudamente la dominación, desarrollar dicha imaginación para así mismo ver en detalle el funcionamiento y el reparto sensible que opera en esa parte que detenta la dominación. Nos referimos particularmente a hacer, por ejemplo, etnografía de las instancias burocráticas (Graeber, 2015), de las relaciones sociales y estructurales que hacen que una persona se convierta en un(a) agente de policía (Sirimarco, 2009), o más investigaciones sobre las clases altas y, en general, sobre ese Otro considerado y desdibujado como contrario, quien justamente es objetivado como una esencia “enemiga”. Un gesto de este tipo es de hecho un gesto emancipador puesto en acto, pues el que era visto (la/el subalterna/o) ahora ve, devuelve la mirada.

Ahora bien, la imaginación es tan dúctil que puede desplegarse en función de propósitos disruptivos, pero también en función de instancias de producción y reproducción de la desigualdad y del orden imperante, y de las subjetividades que se privilegian estructuralmente de esta. Como dice Appadurai (s.f.), “es en y a través de la imaginación que los ciudadanos modernos se disciplinan y son controlados por los Estados, los mercados y otros poderosos intereses. Pero también es la facultad a través de la cual surgen los modelos colectivos de disensión y de nuevas

ideas para la vida colectiva” (p. 5)⁹. Ciertos trabajos empíricos han puesto en perspectiva esta dimensión no emancipadora de la imaginación. Un ejemplo concreto son las investigaciones de Santiago Castro-Gómez (2008, 2009) quien ha mostrado para el caso colombiano cómo el deseo y la imaginación desarrollista de una élite impulsó el avance, lento e incipiente del capitalismo en el país. Alrededor de un ideal de movilidad y de progreso se construyeron subjetividades y condiciones de posibilidad tanto materiales como simbólicas, que llevaron a la inserción del capitalismo en Colombia en las primeras décadas del siglo XX. Castro-Gómez pone de presente el despliegue de una *noo-política* (Lazzarato, 2006), que tiene como objetivo el gobierno de los sujetos a nivel cognitivo, como un intento por colonizar las estructuras de deseo, de necesidad y de proyección, a través de la fabricación de los afectos, de la percepción, de los deseos y de la memoria. De hecho, dice Lazzarato (2006), la modulación y el control de la memoria es la función primordial de la *noo-política*, en tanto tiene la potencia virtual de conectar y hacer circular la acción y los flujos de deseos y creencias entre cerebros. Y aquí afirma que “recordar algo [...] es actualizar un virtual, y esta actualización es una creación, una individuación y no una simple reproducción” (Lazzarato, 2006, p. 91).

En ese sentido, tal intento de colonización del pasado y del futuro pone de presente una conexión latente entre memoria e imaginación (en tanto proyección del presente-futuro), que puede ser leída en la forma de un ejercicio contrahegemónico. Al respecto, y a propósito del trabajo de descolonización, Rivera (2015) recuerda el concepto aymara del *amuyt’aña*, como ideación, imaginación y pensamiento para la recuperación de una memoria y una corporalidad propia. El *amuyt’aña* es ese gesto colectivo que permitiría la “reactualización/reinvención de la memoria colectiva en ciertos espacios/tiempos del ciclo histórico en que se ve venir un cambio o conmoción de la sociedad” (Rivera, 2015, p. 28). Es justamente la concepción de una memoria presente-actualizada, es decir, aquella acción de mirar atrás (al pasado) para mirar-cargar el futuro y caminar en el presente. “El presente es el único ‘tiempo real’, pero en su palimpsesto salen a la luz hebras de la más remota antigüedad, que irrumpen como una constelación o ‘imagen dialéctica’, y se entrecruzan con otros horizontes y memorias” (Rivera, 2018, p. 84). Se configura así una noción de la temporalidad como simultaneidad de distintos tiempo-espacios, una especie de eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis: el pasado inscrito en el futuro (“principio esperanza”) y el futuro

⁹ Vale anotar que Appadurai ve en la imaginación una facultad colectiva importante que permite articular ‘localidades’ populares que resisten a la globalización neoliberal más allá de las fronteras de los Estados-naciones. Esto resuena con lo que ya hemos expuesto acerca de la torsión anárquica de la frontera entre lo universal y lo local.

inscrito en el pasado (*quipnayra*) vividos desde el aquí-ahora de la historia. En últimas, se trata de elaborar un tejido *chi'xi* entre memoria e imaginación, como dos fuerzas que infunden incertidumbre y contingencia al cosmos, y que la invisten a su vez de dinamismo y capacidad de transformación y regeneración (Rivera, 2015, p. 207).

En concreto, la práctica teórica de una anarqueología intenta rastrear justamente las resonancias entre lo viejo, lo nuevo y lo que está por venir, planteando la imagen de una historia/relato de los momentos de emancipación, sin desatender por ello la especificidad histórica y la potencia de cada manifestación de igualdad. La anarqueología debe implementar “al mismo tiempo un principio de historización y un principio de atemporalidad, de contextualización y descontextualización. Se debe situar un discurso en un momento histórico dado, pero a su vez se debe buscar la línea de fuga de su universalización” (Rancière, 2009b, p. 282; traducción nuestra). Para este propósito se debe dar un juego entre acción de la memoria y de la imaginación, entre cierto vínculo sensible concreto con luchas u opresiones puntuales y la capacidad de formar vínculos insospechados entre dichos momentos, al modo de un collage o un atlas *mnemosyne* (Aby Warburg) que ponga en un plano común las grandes imágenes de los levantamientos populares y las sutiles figuras de las resistencias cotidianas.

Consideraciones finales

En las páginas anteriores hemos dibujado los contornos de una anarqueología como una suerte de anarquismo metodológico, y aún más, como proyecto (des)constituyente o ejercicio de de-sujeción y de no consentimiento a los presupuestos, prácticas, métodos y en general a las disposiciones teórico-prácticas que nos construyen como ‘investigadoras/es’, ‘académicos/as’, ‘intelectuales’ o ‘antropólogas/os’. Esto significa, que a la vez que nos hace romper la complicidad con el *arkhê* desigualitario encarnado en nuestras posturas epistemológicas y políticas, también imagina y compone nuevas formas de relación saber-poder que tienen como presupuesto la igualdad. La igualdad, en este contexto, no debe ser entendida como una ley formal ni como un mero fin material. Debe ser asumida en su “incorporeidad efectiva” (Quintana, 2020) ya que presuponerla trae efectos anárquicos y desjerarquizantes respecto a las lógicas de dominación puntuales. Principios tales como la igualdad de las inteligencias y la aceptación de las capacidades de cualquiera, rompen con la frontera epistemológica que clasifica y jerarquiza los saberes, cuestionando si acaso todas/os no somos poseedoras/es de algún saber o expertos en una materia. Esto lleva a cuestionar la división

arbitraria entre trabajo material y trabajo intelectual asignado a ciertos sujetos específicos, que tiene como correlato los saberes y prácticas que se dan localmente y el ejercicio de sistematización y análisis que se asume como universal. A partir de esto, como expusimos más en detalle, se propone un diálogo y una relación horizontal al modo de una traducción *ch'ixi*, es decir, como una práctica teórico-imaginativa de traducción y contratraducción igualitaria siempre abierta, conflictiva y contingente.

La anarqueología procura, mediante una cartografía de los momentos de igualdad, tejer una potencial universalidad anárquica-*ch'ixi* de carácter sensible, epistemológico y político que polemice con la imagen naturalizada y totalizante de la desigualdad. Para ello, lejos de proponer un éxodo de los espacios de poder, plantea un *taypi*, un espacio de encuentro y de fricción impuro en donde la lógica de la igualdad se infiltre en la lógica de la desigualdad, buscando generar múltiples torsiones en las sensibilidades, en las formas de razonamiento, en las instituciones y dispositivos actualmente existentes, para abrir paso a nuevos espacios donde se multipliquen sensibilidades antijerárquicas y antiautoritarias.

Vale anotar que, más allá de las ciencias sociales, la anarqueología busca desplazar las fronteras disciplinares del saber actual y los sujetos que las trazan, planteando una forma de pensamiento indisciplinar que no tiene objetos de pensamiento específicos y naturalizados, (como lo relativo solo a los humanos, o lo relativo solo a la política), sino que intenta pensar siempre lo que aún no ha sido pensado o lo que, desde cierto *arkhê* desigualitario, no tiene dignidad para ser pensado. Aún más, la indisciplinación también es una búsqueda por trascender las fronteras mismas del conocimiento científico, para reconocer que más allá de sus márgenes existen experticias, experiencias, voces y prácticas no académicas, invisibilizadas y silenciadas por una brecha ficticia y autoritaria, pero con potencialidades de renovación, ruptura e innovación. Se trata, precisamente, de la *torsión* sobre las formas incorporadas de ser, hacer y decir 'conocimiento', esto es, una reconfiguración de la mirada, de la escucha, del pensamiento, de la construcción de conocimiento y de la comunicación del mismo. No obstante, una disposición anárquica indisciplinada no se circunscribe solamente al ámbito del conocimiento, como lo señala Alejandro Haber (2011) con su propuesta nometodológica de corte decolonial. Implica una transformación relacional vital y cotidiana que busca la profusión de prácticas de libertad o prácticas de (de)subjetivación que rechazan lo establecido y dan lugar a subjetividades alternativas (Larrauri, 2018, p. 17) en pro de mundos igualitarios y libertarios. En sentido general, se trata de una tarea imaginativa que actúa siempre en los límites de lo posible y lo pensable, como semilla de otros (im)posibles presentes-pasados-futuros abigarrados.

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2012). Democracia insurgente e Institución. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 31-48.
- Al Jende, A. (2008). Posibles aportaciones al anarquismo desde una práctica antropológica no profesional en las redes sociales locales. En B. Roca (ed.), *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario* (pp. 30-41). La Malatesta.
- Appadurai, A. (s.f.). *La globalización y la imaginación en la investigación* [1999]. <https://cutt.ly/WDEOpmr>
- Bakunin, M. (s.f.). *Dios y el Estado*. Terramar.
- Barley, N. (2004). *El antropólogo inocente*. Editorial Anagrama.
- Bey, H. (s.f.). *Utopías piratas*. Corazon De Fuego Ediciones.
- Boas, F. (1992). *La mentalidad del hombre primitivo*. Editorial Almagesto.
- Castro-Gómez, S. (2009). *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Restrepo, E. (2008). Introducción: Colombianidad, población y diferencia. En S. Castro-Gómez y E. Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad* (pp. 10-40). Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Citro, S. [Silvia Citro]. (2015, 1 de abril). Sísif@. *Un antiguo mito revisitado (Ensayos sobre cuerpo, performatividad y poder)*. 2014. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=gSjX21vbYb0&ab_channel=SilviaCitro
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores.
- Colombo, E. (2006). *La voluntad del pueblo: democracia y anarquía*. Tupac Ediciones.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). Rizoma. En *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Editorial Pre-textos.
- Díaz, M. [Mariana Díaz]. (2011, 25 de marzo). *Las Vueltas que da la Vida - Ensayo Fotográfico / Photo Essay*. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=x7lDI82StNE&ab_channel=MarianaDíaz
- Forero, L. y Urrea, D. (2021, junio 8). Levantamientos populares en Colombia. <https://bit.ly/3KT4rqO>
- Foucault, M. (2014). Clase del 30 de enero de 1980. En *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, D. (2007). *Lost people: Magic and the legacy of slavery in Madagascar*. Indiana University Press.
- Graeber, D. (2009). *Direct Action: An Ethnography*. AK Press. <https://doi.org/10.4324/9781315683652>
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus Editorial.
- Graeber, D. (2015). *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Editorial Planeta S.A.U.
- Graeber, D. (2016). *Anarquismo, academia y vanguardia*. <https://www.portaloaca.com/pensamientolibertario/textos/anarquismo/anarquismo-academia-y-vanguardia/>

- Graeber, D. (2021). Revolución al revés (o sobre el conflicto entre las ontologías políticas de la violencia y las ontologías políticas de la imaginación). *Revista Colombiana de Antropología*, 57(1), 191-212. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1773>
- Graeber, D. y Grubic, A. (2004, diciembre 11). *El anarquismo, o el movimiento revolucionario del siglo XXI*. Znet. <https://bit.ly/37nkoYK>
- Haber, A. (2011). Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, 23, 9-49.
- Ibáñez, T. (2014). *Anarquismo es movimiento: Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Virus Editorial.
- Iconoclastas. (s.f.). No Title. <https://iconoclastas.net/>
- Kropotkin, P. (2009). *La ayuda mutua*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Larrauri, M. (2018). *Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla*. Enclave de libros.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños.
- Lehm, Z. y Rivera, S. (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. Ediciones del THOA.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Editorial Laia.
- Morris, B. (2008). Antropología y anarquismo: afinidades electivas. En B. Roca (ed.), *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario* (pp. 19-29). La Malatesta.
- Pajuelo, P. [@sociales_xxi]. (s.f.). *Publicaciones* [Perfil de Instagram]. Instagram. https://www.instagram.com/sociales_xxi/?hl=es
- Pereira, I. (2014). Renovar la teorización de lo político a partir del anarquismo. En A. Gomez-Muller (ed.), *Anarquismo: Lo político y la antipolítica* (pp. 75-92). Editorial Desde Abajo.
- Poper Stand Up Científico [Poper Stand Up Científico]. (s.f.). *Inicio* [canal de Youtube]. Youtube. <https://www.youtube.com/c/PoperStandUpCientífico>
- Purkis, J. y Gemie, S. (2004). Anarchist Studies and the community of scholars. *Anarchist Studies*, 12(1), 7-8.
- Quintana, L. (2020) *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Editorial Herder.
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Editorial Galerna.
- Rancière, J. (1993) *Los nombres de la historia: una poética del saber*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Libros del Zorzal.
- Rancière, J. (2009a). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM Ediciones.
- Rancière, J. (2009b). The Method of Equality: An Answer to Some Questions. En G. Rockhill y P. Watts (eds.), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Duke University Press.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios: Archivos del sueño obrero*. Tinta Limón.
- Rancière, J. (2011). *Política de la literatura*. Editorial Libros del Zorzal.

- Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad*. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan. Editorial Nueva Visión.
- Rancière, J. (2015). La dimensión estética: estética, política, conocimiento. *Revista Ciencia Política*, 10(19), 21-43.
- Rivera, S. (2008). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En A. Rosillo (ed.), *Teoría crítica dos direitos humanos no século XX* (pp. 154-175). EDIPUCRS.
- Rivera, S. (2010). *Principio Potosí reverso*. Museo Nacional Centro Arte Reina Sofia.
- Rivera, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Tinta Limón.
- Roca, B. (2008). Anarquismo y antropología: una introducción. En B. Roca (ed.), *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario* (pp. 4-17). La Malatesta.
- Rocheleau, D. (2007). Ecología Política Feminista. Poder en redes y poderes enredados. En S. Poats, M. Cuvy y A. Burbano (eds.), *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes* (pp. 75-94). Corporación Grupo Randi; Centro de la Mujer Peruana; Flora Tristán; Abya Yala.
- Samper, P. [Canal Trece Colombia]. (2020, 6 de mayo). *Ayahuasca - Plantas de Poder*. Youtube. <https://bit.ly/3vNJWri>
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.
- Sirimarco, M. (2009). *De civil a policía: una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Teseo.
- Stoler, A.L. (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 465-496. <https://doi.org/https://doi.org/10.22380/2539472X.1078>
- Universidad Pedagógica Nacional [Universidad Pedagógica Nacional]. (29 de octubre de 2020). *Abrir los ojos de la nariz*. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=SkjyLf_ZTm4&ab_channel=UniversidadPedagógicaNacional
- Zielinski, S. (2015). AnArcheology for AnArchives: Why Do We Need -Especially for the Arts- A Complementary Concept to the Archive? *Journal of Contemporary Archaeology*, 2(1), 116-125. <https://journals.equinoxpub.com/JCA/article/view/27134>