



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

SUJETO SOCIAL Y ANTROPOLOGÍA.
DESPLIEGUE DE SUBJETIVIDAD COMO REALIDAD Y
CONOCIMIENTO

JORGE ALONSO Y RAFAEL SANDOVAL ÁLVAREZ

Marzo 2012

SUJETO SOCIAL Y ANTROPOLOGÍA.

DESPLIEGUE DE SUBJETIVIDAD COMO REALIDAD Y CONOCIMIENTO

Por Jorge Alonso y Rafael Sandoval Álvarez

Introducción: El sujeto como productor de realidades y saberes

En el presente, un problema fundamental del pensamiento y de las ciencias sociales es la discusión sobre el lugar del sujeto¹ como productor de realidad y como productor de saberes locales que están más allá del conocimiento teórico-académico en el que se les reduce a sujetos de observación a modo de fenómenos y esencias objetivadas.

La relevancia de las discusiones sobre el sujeto como producto y producente² de la realidad, emerge gracias a una serie de acontecimientos que han configurado el último periodo del siglo XX a partir del movimiento político-cultural de 1968, que tuvo repercusiones y una trascendencia histórica, sobre todo en los movimientos sociales y en el debate intelectual a nivel mundial.

La caída del socialismo real en 1989 abrió la coyuntura propicia para el inicio a una fase de globalización neoliberal del capitalismo, con repercusiones en los movimientos sociales, además de generar una crisis entre los activos intelectuales de izquierda en todo el planeta.

¹ El sujeto como categoría teórica resulta de la filosofía moderna de fines del siglo XVI que rechaza la ideología de un orden divino que pone al hombre como ser pasivo y subordinado. Para la burguesía naciente era un imperativo darle el carácter de racional y capacidad activa al hombre de manera que la razón y la racionalidad se convirtieran en la episteme que daría justificación a la práctica política y económica de la clase emergente. Jorge L. Acanda nos muestra cómo Descartes construye el paradigma del sujeto como un ente absolutamente racional que convierte en objeto todo aquello que es capaz de razonar; así nace el modelo cognitivo de la apropiación del objeto por el sujeto. También advierte cómo Kant rompe con este modelo de relación cognitiva y sostiene la pertinencia de los elementos que condicionan la actividad gnoseológica del individuo, es decir las estructuras; a esto Hegel agregaría que las estructuras existentes en la razón humana son históricas por lo que no existen desde siempre. Así se inaugura el debate filosófico respecto de la pertinencia o no de del pensar teórico y de sus vías de realización. Cuestión que se complejiza con Marx ya que agrega al carácter histórico el carácter social de las estructuras condicionantes de la acción humana y le da a la actividad humana el carácter de praxis, es decir actividad práctica transformadora, por tanto la posibilidad de que las estructuras sean a su vez condicionadas y producto de la actividad humana. Se capta al individuo social como producto de un conjunto de relaciones sociales. Será el estructuralismo quien rechace la modernidad inaugurada con la filosofía de Descartes y la burguesía naciente. Finalmente habrá que destacar que desde el psicoanálisis freudiano y desde antropologías filosóficas como la de Castoriadis se hace ver que el sujeto siempre ha estado ahí como proyecto de autonomía, capaz de reconocerse por el flujo social del hacer y el pensar. A principios del siglo XXI esto difícilmente se puede negar (Acanda, 2008).

² Producente, del latín *Producens* (Participio activo. Poco usado). Producir. El que produce. *Diccionario de la Lengua Castellana*. Ed. Real Academia Española. Madrid 1937. Tomo V, pag. 393. Reedición 1989. Ver página de la Real Academia Española de la Lengua, en www.rae.es/es/rae/gestores.

Finalmente, la coyuntura que abrió la rebelión indígena zapatista en México en 1994 también logró un impacto mundial en los movimientos sociales, y presentó una serie de retos y desafíos al pensamiento social al plantear nuevos ejes en el debate intelectual sobre las maneras de entender y hacer política.

Desde la sublevación de los indígenas de Chiapas, el *factor subjetivo*³ en la historia adquiere relevancia y aporta un sujeto histórico concreto que lo reivindica. Se trata, pues, de un reconocimiento de los sujetos para los cuales "hablar desde la historia (...) significa que piensen y construyan el conocimiento no desde teorías, no desde libros, no desde autores" (Zemelman, 1999: 211), sino a partir de la necesidad y del momento histórico. No es de otro modo como se puede entender la necesidad de los sujetos por situarse en el momento histórico cuando el EZLN y los pueblos indios del Congreso Nacional Indígena, CNI, reivindica los más de 500 años de resistencia a la dominación.

Este proceso de rebelión indígena propicia un cambio del contexto de la política y de las formas de hacerla, pues ha cuestionado la centralidad del Estado, específicamente del gobierno y de los partidos políticos como detentadores del poder. Se manifiesta la emergencia de un discurso que reivindica una nueva modalidad de hacer política desde abajo y a la izquierda. Quienes realizan esto se colocan frente al contexto y son sujetos que se reconocen como tales y se posicionan frente a la posibilidad de una manera de pensar la política y el futuro que anuncia un por-venir sin Estado capitalista. El solo hecho de que los sujetos de miles de colectivos, organizaciones y activistas estén generando una ruptura con el discurso hegemónico que tiene al poder como objeto de la política es ya un acontecimiento que prueba la voluntad de reconocer una práctica innovadora que pretende construir un futuro diferente en las relaciones entre el mandar y obedecer en la forma de gobierno.

Reconstruir la experiencia que los sujetos despliegan por medio de su práctica política para la transformación de la cultura, el sistema político, la política misma y su propia constitución como sujeto social, lleva a lo que Zemelman plantea como "la recuperación de la subjetividad en la historia, y de ésta en aquella, (que) remite a la discusión de los valores y a los criterios de evaluación de las acciones que impulsan los sujetos sociales"

³ El factor subjetivo designa a lo intersubjetivo en conjunción con lo intrasubjetivo, y éste está implícito en la acción social de los seres humanos.

(Zemelman, 1989: 54). Ello implica, por supuesto, una ruptura con la racionalidad hegemónica en las ciencias sociales.

Esta problemática teórica nos remite a lo subjetivo en la historia que se manifiesta en las relaciones sociales, y a la consideración de que es en dichas relaciones donde se reproduce la dominación. Esto supone que mientras no se reconozca el papel del sujeto en la construcción de la historia a través de su acción en el presente, a partir de la apropiación consciente de su hacer político, será imposible entender tanto esa otra política como la forma de conocimiento des-investido de la pretensión de poder sobre los demás.

En este sentido existe la necesidad de consciencia, de esa “actividad vital consciente”⁴ sobre los condicionantes de lo subjetivo inconsciente reconociendo que ha sido reprimido y transferido al inconsciente cultural en la historia. Pues de lo contrario, si no se hace conciencia de ello, el sujeto seguirá siendo portador y directamente productor de inconsciencia (cfr. Erdheim, 2003 y Páramo, 1983). Por otra parte, se ha advertido “que lo reprimido tiende a ser invisible, sin voz, sin nombre” (Holloway, 2008). A propósito de la racionalidad hegemónica en las ciencias sociales se llama la atención sobre la lectura funcionalista, cuando no desconocimiento de que ha sido objeto la obra de Marx *El Capital*, en la que se identifica una subsunción de los conceptos de partido y revolución con la toma del poder. En esa lectura el aspecto de la subjetividad está subordinado; por lo que una crítica de la misma nos convoca a plantear la cuestión del movimiento, de la subjetividad. En este sentido habría que captar que esa interpretación dura del fetichismo es la dominante dentro de la tradición marxista, la cual tiene mucho que ver con el tratamiento de las personas como objetos en lugar de entenderlos como los sujetos de la política. Esa visión ha caracterizado lo peor de la tradición política comunista. Holloway llama la atención de ese cuestionamiento al discurso dominante que tiene al poder como el objetivo de la política:

El concepto de poder es antagónico y contradictorio, ya que lo usamos en dos sentidos diferenciados. Por un lado (...) nuestra capacidad de hacer las cosas (y) a este poder se puede llamar potencia (...), poder hacer: siempre es un poder social (pues) dependemos de

⁴ Marx citado por Holloway cuando señala en los manuscritos de 1844 la anti-alineación como actividad vital consciente. Ponencia presentada en el coloquio “Maio 68” sobre el 40º aniversario de ese acontecimiento, celebrado en Lisboa, en el instituto franco-portugués 11 y 12 de abril de 2008, y que fue publicada en la revista *Herramienta* (Holloway, 2008).

los otros, (y) nunca es un poder independiente de los demás (...) (cuando) se rompe la socialidad del hacer y el poder-hacer se transforma en su contrario: la incapacidad de hacer las cosas y en la necesidad de hacer lo que otros mandan (...) (se) separa lo hecho del hacer (...) se separan también los medios de hacer del hacer (...) transformándose el poder-hacer en poder-sobre. (Holloway, 2001: 5).

Con esta problematización se advierte que en las formas de hacer, como medio, se puede recobrar el producto del hacer y con ello del conocer-saber en la relación sujeto-subjetividad-política. Y si a ello agregamos la formulación de autonomía de Castoriadis es factible configurar una noción más acabada de dicha relación, pues "la reivindicación de una suerte de autonomía política va acompañada de nuevas actitudes psíquicas, mentales, intelectuales, artísticas" (Castoriadis, 1990: 15), que se ponen en juego a la hora de la confrontación y la lucha política a través de la cual se constituye la propia subjetividad.

Con todo, el hecho de plantearse un discurso donde se deslinda de la lucha por el poder y el Estado, no significa por sí mismo un cambio radical en las formas de hacer política en los sujetos sociales, pero sí la existencia de un proceso donde coexisten elementos de la vieja y la nueva política, asumida como "proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida, teniendo a la institución global de la sociedad como tal" (Castoriadis, 1990: 87). En esta perspectiva la reivindicación de la autonomía de los individuos o de los colectivos que ejercen sus necesidades y deseos adquiere la relevancia hasta hoy negada.

Los procesos de investigación antropológica, pero también histórica, sociológica y psicoanalítica, desde la perspectiva del sujeto dependen de un procedimiento metodológico y militante (participante, contribuyente, asociado, integrante), que garantiza la inclusión de la intersubjetividad en el propio proceso de producción de conocimiento; es decir, el intercambio entre diferentes subjetividades que no son otra cosa que las cualidades de los sujetos que intervienen en un discurso multivocal, entendido en un sentido etno(psico)analítico, más allá de simplismos deductivistas o inductivistas que no reconocen problemas complejos. Así se da un trato de "iguales" a los sujetos en el sentido de que todos somos capaces de argumentar: interpretar, criticar y debatir.

Con esto se parte de un principio epistémico, y una doble hermenéutica, la interpretación del observador participante y la del sujeto de la acción que se "observa", en donde no se trata de imponer la visión de uno sobre el otro, sino que se reconozcan las

categorías de análisis de los diferentes. Se encuentra aquí otro punto de definición metodológica y la base de una definición teórica para estar en condiciones de reconocer el despliegue del sujeto y el agrupamiento-vinculación-articulación de colectividades, es decir la construcción de lo colectivo, en tanto el problema es el reconocimiento no sólo del yo-nosotros, sino de los otros que también son parte del mundo donde caben muchos mundos.

Partimos de la idea de que la práctica política es la mediación por la cual el sujeto y su despliegue como realidad social se pueden transformar, considerando que las modalidades que adquiera dicha práctica política es reflejo del despliegue de la subjetividad. En este sentido es posible que se logren cambios en tanto los acontecimientos, los "hechos potenciales" podrán ser determinados gracias a la acción de una voluntad social particular" (Zemelman, 1987: 16). Esto nos lleva a reconocer el contexto en el que estos sujetos han generado las coyunturas políticas y los cambios que han ocurrido merced a su práctica política.

La acción del sujeto situado en su contexto tiene en su práctica política una dimensión que permea toda su subjetividad y configura la posibilidad de negar la negación de la identidad de que se es objeto en el capitalismo actual. La constitución del sujeto social se da desde y a partir del lugar que ocupa en lo social, lo político, lo cultural, y en el espacio simbólico de otros sujetos. Los sujetos siempre están adscritos a un proyecto, o bien están procurando construirlo, es decir como sujetos en potencia puestos en movimiento a través de la acción y el pensar. Habrá que reconocer la articulación entre la voluntad y la utopía para estar en condiciones de entender cómo es que el sujeto genera una acción política que correlaciona y conecta procesos políticos y sociales del presente-futuro. Verlo de esta manera permite no confundir sujetos con proyectos, ni proyectos con deseos e incertidumbres, ni utopías con deseos reprimidos; que son fundamentales para entender al sujeto como proyecto abierto, nunca acabado ni cerrado.

La potencialidad del sujeto, aquí se entiende como la dimensión de lo posible, que se da sobre la base de la capacidad del sujeto para insertar sus iniciativas en el contexto de la resistencia anticapitalista; es decir, la práctica política que manifiesta la potencialidad del sujeto para construir su presente y con ello el futuro. En esto tiene que ver la manera de producción del conocimiento a partir de la experiencia de los sujetos; donde el

conocimiento se presenta como discurso articulador, pues por su contenido puede conectar a otros sujetos e impactar el contexto.

Algunos de estos aspectos de la subjetividad los podemos identificar en la manera en que han elaborado su manifestación discursiva (teórica, política, artística, etcétera) sobre la realidad y la reflexión de su propia práctica, como manera de acercarse a su complejidad e indeterminación ante el proceso sociopolítico en el que se despliegan.

La subjetividad que hoy se construyen los sujetos se genera de un proceso de adquisición de conciencia histórica y conciencia política, y empieza a hacerse conciente la necesidad de conciencia psíquica. Existen sujetos que han dado muestras de conciencia sobre la necesidad de conciencia para establecer la relación entre la utopía, sus potencialidades, su proyecto de futuro y las formas de hacer política; ahí están los zapatistas de México, los Sin Tierra de Brasil, los Piqueteros y asambleas Barriales de Argentina, Los pueblos Indios de Bolivia, Ecuador y Chile, así como tantos otros en todo Latinoamérica. Y, como dice Rosaldo reconociendo algunas fuentes de conocimiento inferiores que son parte de la esencia de la subjetividad, no hay que dejar de lado la debilidad, la ira y la ironía, que se manifiestan en los discursos, comunicados, iniciativas políticas y las formas de hacer (Rosaldo, 1989: 178).

En el proceso de constitución de la conciencia histórica, el sujeto, que aquí representan los sujetos sociales referidos, además de reconocerse como producto y productores de circunstancias sociales, se dan cuenta de la posición en que se colocan frente a otros sujetos y sus proyectos; es decir, se sitúan en un momento histórico con capacidad de pensarse y cuestionarse en sus posibilidades, sin dejarse llevar sólo por sus deseos; pues son capaces de hacer análisis y reflexiones, conocimiento y saberes, desde sus potencialidades, y no sólo en función de lo que otros sujetos hacen o dejan de hacer. Por eso advierten que están creando otro mundo sin esperar ni moverse al ritmo de los ciclos Kondrátiev⁵ o cualquier otra determinación estructural.

La cuestión del sujeto, el despliegue de su subjetividad en tanto acción, conciencia, discurso, experiencia y saberes, se manifiesta en la propia producción escrita que han

⁵ Nikolái Dmítrievich Kondrátiev, (1892-1938) fue un famoso economista ruso. Su fama se debe a que fue quien formuló la teoría del ciclo económico largo, cuya duración fluctúa entre 48 y 60 años. Los ciclos económicos o fluctuaciones cíclicas de la actividad económica, pueden definirse como las oscilaciones de la expansión a la contracción de la economía, que ocurren entre crisis sucesivas.

expresado con su propia narrativa, en la que dan cuenta de su capacidad de crítica y autocrítica, y de lo cual son conscientes como se muestra en el siguiente pasaje

“abajo se escribe un libro en el que no existe la palabra ‘fin’ (pues) cada cual va agregando letras, palabras, páginas, hasta capítulos enteros como lo son el de la revolución iniciada en 1910 y el 68. Este libro camina, más lento, es cierto, pero tiene los pies de quienes tienen a la lucha como forma de vida. Avanza, incluso cuando las derrotas que escribimos no se pueden achacar a la sierpe de siete cabezas, sino a las pequeñeces que arrastramos” (SCI Marcos, 2005).

Lo hecho y por hacer de los sujetos que crean movimientos de resistencia en una perspectiva anticapitalista, son más de los que suponemos, esto considerando que es precisamente desde la cotidianidad y en una dialéctica del flujo social del hacer en permanente contradicción y autoantagonismo, propio de todo sujeto. Afirmar que son muchas más de las que podemos reconocer, es considerando que aún todavía no hemos podido superar la mirada que trascienda la realidad aparente, la realidad dominante que resulta de forma de ver a la que nos ejercita la educación y la cultura capitalista. Pensar que los movimientos de resistencia que constantemente crean los sujetos sociales tienen en algún momento el carácter anticapitalista, lo advierte John Holloway cuando señala que todo tipo de grietas en el capitalismo son necesarias para dejar de hacer el capitalismo, así sea por un tiempo o en un espacio breve, pues no todas las grietas podrán permanecer, si bien algunas desaparecen otras podrán ensancharse y profundizarse. Veamos lo que dice Holloway al respecto:

“El gran problema es que no sabemos las respuestas, no sabemos cómo dejar de hacer el capitalismo...No es sólo que históricamente no sabemos, sino que *no saber* es un principio del conocimiento que es central para el nuevo modelo de luchas... Admitir que no sabemos es tanto un principio del saber como un principio de organización que procura la participación de todos en el proceso de determinar nuestro hacer individual y colectivo...Nuestra lucha es por abrir cada momento y llenarlo con una actividad que no contribuya a la reproducción del capital...La revolución no es cuestión de destruir el capitalismo, sino de rehusar crearlo. Plantear la revolución como la

destrucción del capitalismo es reproducir la abstracción del tiempo que es tan crucial para la reproducción del capitalismo: es derrotarnos a nosotros mismos...(al) erigir frente a nosotros un gran monstruo, tan aterrador que o bien abandonamos la idea, desesperados, o bien concluimos que la única forma en la que podemos matar al monstruo es construyendo un gran partido con líderes heroicos que se sacrifican a si mismos, y a todos los que los rodean, por el bien de la revolución...Dejemos de hacer el capitalismo. Este es el eje fundamental de nuestro salto mortal, su centro de gravedad” (Holloway, 2001: 278-280).

Por su parte, la cuestión que representa el desafío de hacer antropología, se convierte en un reto epistémico-metodológico; implica hacer etnografía en la que el análisis no admite la ingenuidad de los datos puros, ni "interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas (...) piensan y sienten... (así) lo que en realidad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas” (Geertz, 1989: 23-24). Con esto como punto de partida, la antropología tiene el desafío de enfrentar las diversas estructuras conceptuales que manejan los sujetos de movimientos sociales así como de sociedades en movimiento compuestas por pluralidades de sujetos con una formación y experiencia diferente. Hay que dar cuenta de las diversas interpretaciones de la experiencia común, con sentidos y valores de los "mismos" hechos y discursos que como movimiento se vivieron, todo en la perspectiva de las diferentes historias de vida y los distintos horizontes de futuro. Así se afronta el reto metodológico y el uso crítico de la antropología donde "la autocomprensión colectivamente formada y articulada en términos vernáculos", puede ser reconocida a través de la reflexión que el etnógrafo introduce y donde la autocomprensión es sólo una percepción de uno u "otro entre otros... (donde) lo más difícil es lograr vernos a nosotros entre los otros (...) un caso entre los casos, un mundo entre los mundos"(Rosaldo,1997: 30-31).

Desde esta perspectiva, el espacio de la política es al mismo tiempo un espacio de saberes en el cual se manifiestan las relaciones sociales y donde el sujeto social se apropia de su experiencia a través del conocimiento y la conciencia de su práctica política. Dicho de otra manera, el sujeto deviene autor de su experiencia al construir una interpretación de esa práctica, pero sobre todo de las *formas de hacer y saber* que es *el desde donde* se da sentido

a su práctica política y la integración de lo valórico, en donde el medio, la forma, es el fin, de manera que se configura un código de ética en la práctica que trastoca la manera de entender también la teoría.

En esta perspectiva viene bien la idea de que la historia, el mundo, la realidad, se hace desde la cotidianidad. Esto significa que las personas piensan y construyen el conocimiento a partir de la necesidad del momento histórico que se vive, pues de lo contrario cualquier teoría se aplicará si ésta tiene el poder como elemento central. La idea de que las personas se transformen en sujetos y autores de su propio destino responde a una lógica diferente a la que ha sido hegemónica hasta ahora: la que exige de los individuos que sólo sean espectadores de los procesos sociales que ocurren en su contexto. Se trata, pues, de convertirnos en sujetos que piensen por su cuenta, inventen su destino, construyan su realidad y la enfrenten como un desafío constante y permanente en sus propias circunstancias (Cfr. Zemelman, 1999).

La subjetividad en la historia ha adquirido cada vez mayor relevancia. Nadie lo negaba, pero pocos reivindicaban el papel que este factor desempeñaba en la construcción de sentido de la práctica y del pensar. Existe una cantidad de elementos subjetivos que impactan en el quehacer cotidiano, y que están relacionados con las formas de hacer política para concretar sus proyectos e intereses. Aunque muchas veces se tengan como obvias, las necesidades, pocas veces son motivo de racionalización para incorporarlas con toda conciencia a las motivaciones de la práctica política, con el fin de lograr que además de contar con las motivaciones conscientes, se reconozcan las motivaciones inconscientes que son las que propician modos de pensamiento, de relación, de mirar, de sentir, de convivir con el otro para constituir el nos-otros hasta entonces no contemplado en el horizonte (cfr: Bourdieu, 1991 y Castoriadis, 1986). Pasemos ahora a examinar en particular la relación de sujeto y las investigaciones en antropología.

I Sujeto y estudios antropológicos

El reencuentro del sujeto

Desde la antropología estructural fue puesto en cuestión el sujeto. Para Lévi Strauss tanto en los mitos como en las estructuras de parentesco desaparecía el sujeto, y lo que se expresaba era una estructura previa a toda conciencia. Para Lévi Strauss no había

subjetividad del lado del mito, ni del lado de los que lo estudiaban. Tanto el mito como el investigador del mito se encontraban fuera de toda subjetividad (Lévi Strauss, 1974 y 1976). Lévi Strauss planteó que recurrir al sujeto representaría un obstáculo para el análisis social, pues impediría captar los fenómenos al nivel de lo invariante: la estructura. El estructuralismo se preció de “la muerte del sujeto” (Gutiérrez, 2002). Para el estructuralismo había un vaciamiento de toda producción subjetiva, pues lo que buscaba era lo intrínseco de los sistemas (Bilbao, s/f). No obstante, esta perspectiva, sobre todo por su falta de sentido histórico, recibió duras críticas; y una buena parte de antropólogos han tenido en cuenta al sujeto y a la subjetividad en sus investigaciones. “Aunque el estructuralismo francés lo declaró irremisiblemente ‘muerto’, el sujeto parece haber revivido (...) en nuestros días” y el sujeto se ha consolidado como categoría central en el análisis de la acción social (Gutiérrez, 2002: 32).

En una entrevista el antropólogo Marc Augé afirmó que la vida cotidiana debía ser el campo de estudio del antropólogo; que era necesario observar lo que sucedía alrededor de uno. Resaltó que había un énfasis en los antropólogos pues les interesaba el sujeto dentro de su contexto social más cercano posible. Insistió en que él ponía el acento en el sujeto (Augé en Güemes, 2000). Carlos Reynoso llama la atención de la distinción existente entre la fenomenología y la hermenéutica, pues la primera se refiere generalmente a la perspectiva consciente del sujeto (o del *self*), en tanto que la segunda concierne al punto de vista de quien hace la interpretación. Anota que, mientras en inglés el término *subject* implica un tema o un tópico, en castellano el sujeto coincidiría con el sentido que la antropóloga Mead da a *self*, la cual es una palabra reflexiva que refiere tanto al sujeto como al objeto, aunque dicho objeto es diferente de otros objetos por el papel de la conciencia. Reynoso comenta que la etnografía intenta dar cuenta del comportamiento de un pueblo por medio de la descripción del conocimiento socialmente adquirido y compartido (la cultura) que permite a los miembros de una sociedad actuar. Advierte que se necesita descubrir aquello a lo que la gente presta atención, la información que procesa y las decisiones que adopta. Juzga que entrar en la cabeza de los sujetos no es algo imposible, pues los sujetos tienen percepciones que pueden poner a la disposición de los investigadores (Reynoso, 2008).

Sobre el sujeto se ha ido planteando un conjunto de discusiones. Desde los años ochenta del siglo pasado Alain Touraine proclamó el retorno del sujeto. Pese a la amenaza de la desobjetivización, este autor consideraba que tanto individuos como grupos se convertían en sujetos en el conflicto por el control de las orientaciones de la vida social que definían la historicidad (Touraine, 1984). Así destacaba el papel del sujeto encuadrado en sus planteamientos de la oposición, la identidad y la totalidad. No obstante este autor tuvo que ir haciendo replanteamientos teniendo en cuenta las drásticas transformaciones en el cambio de siglo. En esta forma dejaba de enfatizar el conflicto central en la confrontación ya de clases o ya de movimientos disputando una historicidad, y detectaba una oposición en que en un lado se encontraban fuerzas no sociales reforzadas por la globalización (movimientos del mercado, catástrofes, guerras), y por otro al sujeto. Es decir, le daba mayor peso al sujeto. Touraine tomaba distancia de los antiguos paradigmas que estaban orientados a la conquista del mundo, y recalca que había un nuevo paradigma donde se privilegiaba al sujeto y a su propia vida. Sentenciaba que el fin principal del movimiento social era la realización del *yo* como actor, capaz de transformar su situación y su entorno; y que ese actor fuera reconocido como sujeto. Para él el actor detectaba que el eje del conflicto en el que se encontraba inmerso dependía de su capacidad de ser un actor libre y no un producto de construcciones sociales que no dominaba. Lo que habría que destacar era que ahora el conflicto central oponía la globalización a las subjetividades, a la voluntad de ser sujeto. Touraine puntualizó que cada uno trataba de construirse como sujeto de su propia vida; pero para que el sujeto no estuviera condenado al aislamiento debía haber algo en común, pero también tenía que existir el respeto a las diferencias (Touraine, 2005).

En esta dirección Touraine avanzó y subrayó que la idea del sujeto implicaba la de derechos. También resaltó que el reconocimiento del otro era el camino más corto para el respeto de uno mismo. Le importaba hacer ver la importancia del mundo de las mujeres las cuales luchaban contra la desigualdad y la discriminación. Las mujeres se construían como sujetos por medio del repudio a las polarizaciones; rechazaban la separación sexualidad-amor. En el nuevo modelo femenino el centro se encontraba en el sujeto. La gran preocupación de las mujeres era crearse a sí mismas; ellas tenían una fuerte referencia a ellas mismas, a su libertad y a sus valores de auto-desarrollo. Las mujeres en el nuevo paradigma eran no sólo el actor central, sino la figura principal del sujeto, es decir, de la

capacidad y voluntad de individuos y grupos de constituirse en su derecho de actuar libremente, pues las mujeres no querían ser reducidas a sus funciones sociales. Por su naturaleza influían en una nueva configuración del espacio público. Se interesaban por la transformación ética, moral, en cómo vivir. No hacían una sociedad de mujeres que reemplazara a la de los hombres, sino reconstruían el mundo tanto para los hombres como para las mujeres (Touraine, 2006). Este teórico ha criticado a las corrientes de pensamiento que quisieron eliminar todo recurso a la idea de sujeto; y ha hecho ver que la idea de una sociedad sin actores implica una guerra en contra del sujeto. El sujeto, portador de derechos, debería ser visto encarnado en el ciudadano, en el trabajador. Touraine ha convocado a descubrir al sujeto como libertad y a no verlo aislado. Touraine ha estado insistiendo en que el individuo puede descubrir en sí mismo al sujeto; pero ha advertido que la aceptación de la existencia de conflictos no conduce necesariamente a la idea de sujeto, pues el conflicto designa un estado del sistema social y no una categoría de actores. Considera que en el sujeto se manifiestan los conflictos más centrales que los que provienen del exterior. Enfatiza que existe un movimiento de subjetivización que entra en conflicto con el “empírico yo”; que el conflicto no resulta solamente de la dominación ejercida por otro sobre el “mí”, sino del rechazo de una parte de ese “mí” por la otra parte, la que lo transforma en sujeto. El sujeto se afirma reconociendo al mismo tiempo que es utilizado para hacer funcionar la organización social, ajena en sus fines y medios a todo lo que es la subjetivización.

El mundo de la ganancia y del poder busca eliminar el mundo del sujeto. Para desembarazarse del sujeto el mundo de la ganancia y del poder crea ideales y símbolos con los que los individuos son impelidos a identificarse de grado o por fuerza. Se les compele a vivir de acuerdo con normas fundadas en la creencia o en reglamentaciones administrativas. Por esto la conciencia de sí no es solamente construcción de sí mismo, sino alejamiento de una parte de ese sí. Touraine llama a tener cuidado de las imágenes de una sociedad integrada, en la que todas las instituciones se refuerzan mutuamente. Plantea que están apareciendo cada vez más actores que resisten y buscan libertad; y que dichos actores no se definen por su relación a normas o mecanismos de la vida social, sino por la construcción de ellos mismos. La acción social está subordinada al sujeto humano creador de derechos que se encuentra por encima de las leyes sociales. Existe una voluntad de ser reconocidos

como sujetos de derechos. Touraine insiste en que lo importante es la libertad del sujeto. Argumenta que hay una dinámica que conduce a “nosotros mismos”, a la construcción de “nosotros mismos”. El sentido de la vida humana no viene sino por la definición de los seres humanos por sí mismos; por lo que hay que comprender cómo los actores hoy en día formulan sus derechos y orientan su acción. Touraine recomienda estudiar las luchas de los actores sociales por defender sus libertades y sus derechos en la medida en que ellos son sujetos (Touraine, 2007).

Otra discusión que toca Touraine es la que concierne a las clases sociales. Considera que en la actualidad los antiguos modelos de sociedad han desaparecido porque vivimos en una sociedad de continuos cambios, de flujos más que de estructuras donde lo imprevisible es regla y todo se fragmenta. Sostiene que las categorías culturales substituyen a las sociales. Los viejos paradigmas, se siguen enseñando pero ya no funcionan. Entre los viejos paradigmas considera que está el que ligado al desarrollo capitalista hablaba de clases sociales (Touraine, 2005). Asegura que en vez de lucha de clases hoy se presentan en conflicto dos imágenes opuestas de la individualidad: una defendería la identidad, la homogeneidad, un comunitarismo que eliminaría las minorías. La otra individualidad defendería los derechos de cada uno a controlar el medio ambiente, las actividades humanas, y los juicios de cómo comportarse con el otro, con el cuerpo, con la sexualidad. Insiste en que se terminó el modelo en el que la realidad se pensaba en términos socioeconómicos, pues ahora las clases se han fragmentado y las cosas se definen en términos culturales. No se habla de lucha de clases, huelgas, riquezas y distribución, sino que las preocupaciones son por los derechos humanos, por el aborto, por el espacio que hay que darles a las minorías o el rol de la sexualidad (Touraine, 2006). Este autor plantea que ante situaciones nuevas queremos seguir usando viejas ideas. En la sociedad industrial los principales conflictos se definían en términos de clase y de conciencia de clase. Sostiene que la idea de revolución es contradictoria con la afirmación del sujeto, pues el pensamiento revolucionario cree en la unidad interna de la sociedad que se debe romper por un nuevo nivel de integración. La herencia marxista ha conducido a denunciar la globalización, la hegemonía estadounidense; pero habría que dejar esas formulaciones y descubrir el análisis del sujeto, abandonar los determinismos que no dejaban margen de

acción a los actores. Acusa no sólo al estructuralismo sino también al marxismo el haber eliminado todo recurso a la idea de sujeto (Touraine, 2007).

Es cierto que los cambios tan complejos han trastocado las realidades actuales. Es innegable que también que hay una nueva revaloración del papel del sujeto. Pero habría que evitar caer en nuevos reduccionismos. La conceptualización de clases sociales no es descriptiva sino analítica. A las clases las constituyen relaciones sociales. El capitalismo y sus manifestaciones han variado drásticamente, pero la médula de la explotación y expropiación ha proseguido. Las clases sociales han sufrido muchos cambios, pero dejar de examinarlas por decreto, no termina necesariamente con su existencia. El capital sigue extrayendo plusvalía, expropiando periferias y expropiando el hacer (Piqueiras, 2008). La reorganización capitalista ha diversificado los sujetos de lucha popular, pero la remodelación laboral no ha erradicado las respuestas de los oprimidos. Hay revueltas en las que intervienen oprimidos expulsados del mercado y explotados ubicados en centros de la vida económica. Ha crecido la informalidad, pero no se ha extinguido la clase obrera. Sin ignorar las modificaciones significativas que han afectado al mundo laboral, en las resistencias de todo tipo en América Latina puede detectarse un complejo pero real basamento clasista (Katz, 2008). Hay un conflicto subterráneo y silencioso protagonizado cotidianamente por trabajadores en contra de la organización capitalista del trabajo. Las diversas luchas van dejando substratos que se subjetivizan (Malo, 2004). El concepto de clase social sigue siendo importante para entender conflictos sociales. Existen clases oprimidas, existen conflictos objetivos de intereses Sin ignorar las modificaciones significativas que han afectado al mundo laboral (Furkank, 2005), no todas las clases sociales se encuentran en condiciones de afrontar las nuevas realidades. Algunas se convertirán en inempleables, lo cual incidirá en situaciones de inseguridad y en la aparición de llamadas clases peligrosas (Castel, 2004). Las nuevas formas de marginación y de exclusión, las elevadas tasas de desempleo, las dificultades crecientes para el acceso al mundo laboral, repercutirán en clases que sufran precariedades. Las clases sociales y la pobreza son determinantes fundamentales en la aparición de muchas enfermedades y en causas de muerte por enfermedades de suyo curables (Benach y Amable, 2004). Los excluidos, los depauperados y los explotados de múltiples maneras siguen pugnando por una vida digna y en contra de su condición oprobiosa y de los responsables de ésta realidad.

Hay importantes movimientos masivos que se están planteando hacer la lucha de clases contra los banqueros, los latifundistas, y la burguesía imperialista (Stédile, 2008). Actualmente el concepto de clases no puede ser aplicado sin tener en cuenta un conjunto de mediaciones, pero la perspectiva clasista no es algo que se haya archivado. Sergio Tishler señala que el zapatismo “es o representa una nueva constelación de la lucha de clases, pero la característica no es que sea una constelación nueva de la lucha de clases, sino que piensa la misma lucha de clases en términos de de constelación, es decir, en términos de un sujeto antisistémico” (Tischler, 2008: 40).

Una pluralidad de sujetos

Diversos exámenes de lo que han estado realizando los antropólogos revelan los sujetos que han estado privilegiando en sus investigaciones. Un campo fundamental, que declinó para volver a emerger con fuerza ha sido el estudio de los pueblos indios. Estos han estado viviendo su reorganización grupal no sólo en la defensa de sus intereses y de su propia cultura, sino de manera eminente de sus territorios. Muchos antropólogos se han comprometido con las luchas de estos pueblos por sus sistemas de descolonización que les asegure un sitio en la sociedad nacional, defendiendo sus ámbitos autónomos (Nahmad, 1988). Los pueblos indios pugnan por autodeterminarse y por sus espacios autogestivos (Bonfil, 1970). Las luchas campesinas persisten en su demanda de la defensa de la tierra, sus productos y su sobrevivencia (Palerm, 1980). Ha habido antropólogos que han estudiado la conformación y los cambios de la clase obrera, sus procesos de trabajo, sus expresiones sindicales, sus conflictos laborales, su ideología y su cultura (Nieto, 1988). Los estudios antropológicos han permitido conocer tanto al proletariado como al campesinado y sus relaciones en la producción de una riqueza que ha sido expropiada. Se les ha visto actuantes, sus posibilidades de resistir y de acción autónoma (Novelo, 1988). Hay antropólogos que se han abierto a una gran pluralidad de situaciones y de sujetos sociales.

La antropología urbana ha ido cambiando, pero ha sido una constante en cuanto a sujetos de estudio, que implican a campesinos migrantes, a sujetos políticos, y la complejización de la migración. Si bien se han ubicado clientelismos y corporativizaciones, también impulsos propios en la apropiación del espacio y la configuración de diversas expresiones del movimiento urbano popular. Han sido abordados movimientos políticos de

los de abajo, sus prácticas electorales, y se han analizado los poderes de los que se defienden. Las antropologías latinoamericanas han enfrentado nuevos contextos, han adoptado nuevos enfoques de análisis, y han utilizado novedosos métodos de investigación. Los antropólogos han estado abiertos continuamente a contextos sociales y políticos en constantes y rápidos cambios. Han producido una gran cantidad de datos y de análisis, y han explorado muchas teorías. Han abordado relaciones de dominación, mecanismos de colonialismo interno, desarrollo regional desigual, sociedades plurales, etc. Han combinado la investigación y la praxis desde la óptica de la pedagogía de los oprimidos (Arizpe, 1988). Han destacado los sujetos y sus relaciones.

Una revisión de artículos publicados en diversas revistas de antropología de varios países permite detectar la gran variedad de temáticas que están investigando los antropólogos en la actualidad.⁶ Esas temáticas hablan de los investigadores como sujetos y de los investigados como sujetos interactuantes en dichas investigaciones. Dependiendo de cómo establezca el antropólogo su relación con los llamados informantes, dependerá la apreciación de esa importante relación intersubjetiva, lo mismo sucederá cómo se plantee la observación participante, realice las entrevistas, se enfrente a su propia memoria y a las de aquellos con quienes dialoga o escucha, haga comparaciones, es decir realice su trabajo de campo y lo vierta en su diario de campo. También será capaz de apreciar nuevos sujetos dependiendo de las corrientes teóricas a las que se adscriba y a sus cambios.

Una gran parte de antropólogos han adoptado ya visiones funcionalistas, ya estructuralistas, ya marxistas; han visualizado el evolucionismo, el indigenismo; han pasado por una gran variedad de “post” (postestructuralismo, postmarxismo, postmodernismo, postculturalismo); se han abierto a la interdisciplinariedad y a las exigencias de la complejidad. Desde esas diversas visiones han abordado las estructuras

⁶ En 2008 examinamos 14 publicaciones periódicas que la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal incorpora en su catálogo como revistas de antropología. De Argentina se revisó la revista *Mitológicas* (desde su volumen XII correspondiente a 1997) y *Andes* (desde su número 11 del año 2000); de Colombia *Tabula Rasa* (desde su primer número en 2003) y *Boletín de Antropología* (desde su número 18 de 2004); de Brasil *Sociedade e Cultura* (desde su volumen 5 de 2002); de Venezuela *Boletín Antropológico* (desde su número 55 de 2002); de Chile *Chungara* (desde su volumen 34 de 2002) y *Werken* (desde 2005); de España *Revista de Antropología Social* (desde el número 9 del año 2000) y *Revista de Antropología Iberoamericana* (desde su número 39 de 2005); de México *Alteridades* (desde su número 16 en 1998), *Desacatos* (desde su inicio en 1999), *Cuicuilco* (desde su número 18 en el año 2000) y *Nueva Antropología* (desde su inicio en 1975 porque esta revista se planteó incursionar en los nuevos enfoques de la antropología).

económicas, la relación de sus sujetos estudiados con recursos básicos (tierra, agua); han indagado la división del trabajo; han hurgado sobre la producción y el consumo; han pasado de los nómadas, cazadores, recolectores, agricultores, alfareros, al imperio del capital y sus relaciones de explotación, con sus secuelas de proletarización, informalidad, pauperización, marginación y exclusión; han tratado de sacar a flote el mundo del trabajo y de los trabajadores en grandes fábricas, en maquilas, en empresas familiares y en cooperativas; han visto formas de contratación y de despido, y se han tenido que meter a visualizar lo que implica el desempleo. Han profundizado en las relaciones de espacio, territorio, construcción regional; y han dilucidado las fronteras nacionales y regionales. Los antropólogos se han esforzado por entender las estructuras agrarias, la formación de las haciendas y el neolatifundismo. Han explorado la estructura agraria, el campesinado, el llamado desarrollo rural, y los problemas de la autosuficiencia alimentaria. Han escudriñado el importante papel del maíz en la economía y en la cultura. Entre sus sujetos han estado los ya los pescadores, ya los ganaderos. No han dejado de lado la organización empresarial, al sector privado, a los empresarios. Han encontrado otros énfasis para sus sujetos al entrar a cuestiones como la tecnología y sus impactos en los cambios económicos. Otra gran veta que lleva a los antropólogos a otro tipo de sujetos la abre todo lo que tiene que ver con el intercambio. Han pasado del tequio al tianguis y a la complicada estructura del mercado y de financiamiento, de prestamistas y deudores en varios niveles. Los impactos de Tratados de Libre Comercio también han sido visualizados desde el lado de los que los sufren. Han tenido que discutir las clases, sus cambios, las estructuraciones económicas, los diversos sectores dependiendo de ingresos, y las enormes desigualdades sociales. Han incursionado en la formación de ciudades, de barrios pobres, de construcción de viviendas por sectores populares. En estos procesos se han topado con los migrantes que van del campo a las ciudades en un mismo país, y del campo y las ciudades a países con mayores oportunidades económicas, sobre todo hacia Estados Unidos, y sus rutas de salida sus lugares de llegada y los lapsos de regreso. Otra ruta nueva de indagación que se ha tenido que recorrer desde la perspectiva antropológica ha sido la contaminación, la crisis y los cambios ambientales, la vulnerabilidad y los desastres por el choque de lo natural frente a las modificaciones humanas de toda clase de espacios. Tratamientos sobre el subdesarrollo, crisis del capitalismo y efectos de la denominada

globalización neoliberal sobre diversos grupos humanos también han sido emprendidos por antropólogos. Su énfasis generalmente ha sido desde la óptica de los grupos humanos afectados.

La antropología ha hecho muchos avances en lo concerniente al parentesco y a la organización del espacio doméstico. Ha escudriñado las relaciones familiares, el matrimonio, el compadrazgo, el patriarcado, el noviazgo, las parejas, la maternidad y las múltiples maternidades, el aborto y sus conflictos, todo lo que implica el género, las diversas sexualidades y el cambio de sexualidad, el feminismo y las masculinidades, lo corporal con todas sus implicaciones, las generaciones, las edades, la infancia, la niñez, la juventud el envejecimiento. Esto último se entrelaza con otro gran campo que también la antropología ha investigado mucho: la relación salud y enfermedad. Del susto y el miedo, del chamanismo, de los curanderos populares y de la medicina tradicional, ha pasado a develar las relaciones existentes en el sistema de salud modernizado, y ha profundizado en los sujetos que tienen que ver con el alcoholismo, las drogas, el sida, el estrés, la diabetes y la prediabetes, los tráfico de órganos y la muerte.

El campo de la política ha sido fértil para el estudio de una gran variedad de sujetos. Las investigaciones antropológicas sobre poder son fundamentales para detectar los sujetos poderosos y en correlación aquellos sobre los que echan el peso de ese poder. Se ha hecho el recorrido desde las sociedades sin Estado hasta la aparición de éste; se han recorrido los diversos tipos de Estado hasta llegar al Estado capitalista. Se ha incursionado en las diversas elites, caudillos, caciques y oligarquías. Hay incursiones en las expresiones y efectos del neoliberalismo, de populismos, y de las políticas de seguridad nacional. Hay antropólogos que han querido entender a los revolucionarios, a los contrarrevolucionarios, a los guerrilleros, y también los que han analizado diversos tipos de guerras y el auge del militarismo con sus secuelas de criminalización de cualquier tipo de protesta. Las innumerables formas de dominio han sido abordadas. Se ha detectado el papel del colonialismo interno. Han sido explorados el delito, la violencia, el etnocidio. Las opresiones de todo tipo y los autoritarismos también han sido abordados. Las repercusiones de lo jurídico en la vida de la gente y de las agrupaciones han estado presentes. Se han indagado los derechos y sus expresiones. Las clases, sus variaciones y sus luchas también han sido investigadas. Se ha calibrado la relación entre lo público y lo

privado. Cómo se conforma y se manifiesta la sociedad civil también ha sido un campo en el que la antropología ha tenido interés. Sindicatos y partidos, derechas e izquierdas, elecciones y otras formas de participación ciudadana, democracia y culturas políticas, polarizaciones, inacciones y acciones afirmativas, construcciones de consensos y de convivencias, convergencias, con su multiplicidad de sujetos han estado en las listas de investigaciones y publicaciones antropológicas. En todo esto la óptica de las redes ha sido de gran utilidad. El conflicto en sus enmarañadas expresiones no ha dejado de ser observado por los antropólogos. Estos se han interesado por la gran gama de movimientos y organizaciones: de obreros, de campesinos, de indígenas, de pobladores urbanos, de maestros, de mujeres, de bandas y tribus urbanas, de jóvenes, de ecologistas etc. Se indagan las masas manipulables y los grupos autónomos. Se privilegian las manifestaciones de los de abajo, de los grupos subalternos. También se ha dado un paso más. No sólo se analizan relaciones entre los seres humanos, sino entre éstos y una naturaleza en la cual se detectan derechos. En las nuevas formas de hacer política destacan las expresiones anticapitalistas, las búsquedas de autonomía y la influencia que en todo esto ha tenido el zapatismo.

Tema fundamental en la antropología ha sido el de la cultura y el enfoque cultural totalizante. Es muy amplio lo que se ha producido y sigue produciendo en torno a la cultura. Se han estudiado y se siguen estudiando mitos, rituales y fiestas; las contradicciones entre tradición y modernidad; costumbres, y hábitos; pertenencias e identidades; ideologías, cosmovisiones, simbolismos; alteridades y diversidades; raza, etnicidad, mestizajes y relaciones étnicas; patrimonio cultural material e inmaterial; nacionalismos y comunidades morales; lenguaje, construcción de significados, escritura, códigos, educación, archivos, intelectuales, tradiciones científicas; memoria, ausencias y retornos; la problemática en torno a la cuestionable confrontación entre salvajes-civilizados; música, canciones, corridos, refraneros, danza, baile, moda; comida, culturas culinarias; arte en toda su gama desde pinturas rupestres, petroglifos, pintura corporal, graffitis, hasta las manifestaciones más actuales de todas las artes; nuevos sujetos sociales, comunidades virtuales, ambientalismo; religión, iglesias, jerarquías eclesiásticas, catolicismo, protestantismo, pentecostalismo, cambios religiosos, esoterismos, hibridación religiosa, secularismo; la cultura que produce la nueva tecnología de la información, uso de medios electrónicos de comunicación, videocultura; el inmenso mundo del ocio y la

diversión; estilos de vida, vida cotidiana; las formas híbridas culturales, pluralismo cultural y la cultura fragmentada; multiculturalismo e interculturalidad. Se enfatiza la heterogeneidad y la complejidad. Sale sobrando la aclaración que el mundo antropológico no es homogéneo. Estas temáticas son abordadas de múltiples formas y con una diversidad de enfoques teóricos y metodológicos.

La antropología no ha logrado liberarse del todo de su pecado original colonialista e imperialista. Sufre muchas contradicciones. No pocas investigaciones, más allá de la pretendida objetividad, han servido para que se profundice la dominación y la opresión. Pero también hay muchas que se han propuesto ser de utilidad para los sujetos libertarios. Estas temáticas y sujetos son sólo un indicio de una gran gama de sujetos que aborda la antropología. Se puede decir recordando a Terencio que para el antropólogo nada de lo humano le es ajeno.⁷

Se ha pasado de la discusión del único sujeto histórico articulador del cambio, a la pluralidad de los sujetos. Hay antropólogos que no sólo ante la pluralidad sino al hecho de que una misma persona en tiempos de la globalización pueda expresarse como sujetos diversos de tiempo variable, y a la simulación de identidades proponen una especie de mundo “sin sujetos”. No obstante, eso parecería más un recurso retórico, pues cuando precisan sus estudios aclaran que se ha dado una “desconstrucción” del sujeto (tradicional), mientras se erigen nuevos sujetos. Y al hablar de que la posibilidad de que existan sujetos que sean reconocidos se va limitando cada vez más a campos virtuales, imaginarios, también aceptan que convivir en sociedad es posible en tanto que haya sujetos responsables. Esta discusión pone el énfasis en el cambio de la noción clásica del sujeto y en el modo de estudiar las múltiples pertenencias, pues consideran que hay millones de personas que no son sujetos de tiempo completo. Esos autores llaman a repensar al sujeto en las condiciones de la globalización y recalcan que la interculturalidad es un elemento constituyente en la configuración del sujeto. No obstante recomiendan que las investigaciones no se sitúen en un sujeto específico sino en las intersecciones (García Canclini, 2004). Pero dichas intersecciones no podrían darse sin los mismos sujetos. Otro campo que también ha sido estudiado por antropólogos es la irrupción de nuevos y potentes

⁷ En la época grecorromana el autor Terencio resaltó “*humani nihil a me alienum puto*”. Esto se puede encontrar en su pieza *Heauton Timoroumenos* (Terencio 2008).

movimientos sociales, y al hecho de que los movimientos sociales construyen sujetos sociales como voluntades colectivas autorreferenciadas y memorias colectivas autorreferenciadas (Prada, 2007). Los sujetos en procesos cambiantes se expresan y tienen que ser abordados como tales. Con todo, cómo negar que los movimientos sociales y la realidad sociocultural son producto del despliegue del sujeto entendido como pluralidad de sujetos.⁸

La antropología del sujeto

Se expresan reflexiones que urgen a explicitar las relaciones entre los sujetos que inician la investigación y la intervención de la gran gama de sujetos que participan activamente en las investigaciones. Se exhorta a incluir en la exposición de las investigaciones la problematización de las interacciones culturales y políticas del antropólogo como sujeto que estudia. Esto implica también explicitar el lugar desde el cual los sujetos hablan y actúan. Se incita a que el producto de la investigación no se reduzca a un sujeto en actitud fonológica, sino a buscar una polifonía. También se hace ver que sujetos híbridos necesitan metodología híbridas, haciendo una combinación de condicionamientos específicos con coherencia (García Canclini, 2004).

⁸ Si nos centramos en los estudios de antropología política realizados en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en los primeros doce años del siglo XXI confirmaremos la variedad de sujetos. Han sido investigados sujetos que defienden diversos derechos. Se constata una pluralidad de sujetos con opciones muy divergentes ante partidos políticos y procesos electorales. Se han estado estudiando sujetos que conforman gobiernos indígenas, que emprenden luchas indias por poderes locales. Existe un énfasis especial en detectar los conflictos de pueblos indios con el Estado mexicano. Hay muchas investigaciones que develan la radicalidad étnica. Ha cobrado mucha importancia lo relativo al poder comunitario, a la autonomía indígena, y a la complejidad del movimiento zapatista. Se han estudiado sujetos participantes en una gran gama de organizaciones de la sociedad civil, trayectorias femeninas en escenarios de poder político, movimientos sociales y sus nexos con la política. Se ha visualizado una gran gama de disputas municipales. Se han analizado muchas manifestaciones político-electorales, la relación de los jóvenes y la política; se ha escudriñado el poder y el sindicalismo. Se ha dado seguimiento a la participación de organizaciones de la sociedad civil en instancias gubernamentales. Se han indagado los discursos del poder. Han sido visualizadas las resistencias de los oprimidos. Se ha visto el surgimiento de nuevos sujetos políticos, la construcción del sujeto a partir de prácticas políticas de nuevo tipo, y las variadas construcciones concretas de autonomía. Se ha dado seguimiento a ciudadanos que emprenden acciones de contraloría social, a ciudadanos críticos de las instituciones de la democracia y su deterioro; a ciudadanos que se enfrentan a la corrupción. Ha habido investigaciones que destacan cómo la gente enfrenta la guerra calderonista contra el narcotráfico. Hay muchos estudios en torno a las estrategias indígenas en situaciones de contrainsurgencia. En los múltiples estudios acerca del zapatismo y la autonomía, ha resaltado la profundización en las luchas “muy otras”. Han sido destacadas las relaciones entre la investigación antropológica y los sujetos que también intervienen activamente en dichas investigación en una estrecha relación de co-labor, y la relación intersujetos que esto implica.

Hay no pocos estudios que se esfuerzan por profundizar en los sujetos antropológicos o en la dinámica de una antropología del sujeto. En la segunda mitad del siglo XX se pasó de una antropología tradicional positivista a entender al llamado objeto de estudio antropológico como sujeto. Es decir, que toda problemática y/o “objeto” de estudio no es sino despliegue del sujeto. Se empezó a trabajar más estructuralmente con los sujetos de estudio con el fin de crear los textos escritos y visuales⁹ mostrando la interacción. Mucho influyó la perspectiva de Paulo Freire para hacer de la investigación no una invasión sino un involucramiento respetando la lógica de los sujetos investigados y activos en la investigación (Freire, 1995 y 2001). Se han hecho reflexiones acerca de la antropología del sujeto: “El campo de la investigación de la antropología del sujeto es sin duda delimitado por los contextos de enunciación, por un lado, y por las proposiciones y actitudes proposicionales del sujeto, es decir de su relación con los discursos y sus contenidos por otro” (Ricard, 2005: 6). Hay observación etnográfica de los contextos de enunciación y su discusión antropológica. Esta antropología del sujeto se fundamenta en una práctica hermenéutica intersubjetiva; elabora sus interpretaciones a partir del diálogo intersubjetivo; se fundamenta en una maiéutica de la cultura; y examina las diversas relaciones entre los sujetos (Ricard, 2005).

Los mismos instrumentos antropológicos (la observación participante, las relaciones con informantes, las entrevistas, las historias de vida, los grupos de discusión, la investigación militante, etc.) son eminentemente dialógicos. Obligan a una compleja relación intersubjetiva que articula los conocimientos de los investigados con el investigador. Pero hay el peligro de cosificar a los investigados. Cuando el sujeto investigador adopta una posición crítica hacia sí mismo es capaz de romper la división entre sujeto investigador y “objeto”-sujeto investigado, y abrirse a la co-investigación que reconoce en el investigado a un sujeto actuante. Debe haber una ruptura explícita de la relación sujeto (investigador) con la problemática (investigada). Debe haber una aceptación consciente de que todo sujeto tiene capacidades de enseñarle al investigador lo que anda

⁹ - La experiencia en la comunidad indígena de Mezcala, en el lago de Chapala, ha mostrado la eficacia de una interrelación de subjetividades entre los miembros de la comunidad y un grupo de investigadores que se dispuso contribuir con los habitantes de esa comunidad para dar cuenta de la resistencia y la defensa de su tierra-territorio, de manera autónoma, en el contexto del bicentenario de la Independencia, en ese sentido serán los propios sujetos de la comunidad en interrelación con esos investigadores que serán ellos mismos los que produzcan sus propios materiales (videos, etc.) para su celebración.

buscando y de guiarle en sus preguntas. De hecho la investigación antropológica no puede realizarse si no existe una coinvestigación, aunque muchas veces se expropie. Hay la interacción de diferentes sujetos con saberes diversos. El sujeto exterior a la comunidad debe funcionar como dinamizador de la investigación y no como sobredeterminante.

Un proceso de investigación honrado implica un esfuerzo de transparencia para todos los que participan en él. En la dilucidación de esto ha contribuido mucho el método zapatista de caminar preguntando (Malo, 2004). La investigación es un contacto entre subjetividades, implica un encuentro entre distintos sujetos y hay una producción intersubjetiva (Conti, 2004). El caminar preguntando exige desprenderse del sujeto sujetador, evitar la representación usurpación de los conocimientos de otros. La investigación entre sujetos produce encuentros y cruce de roles además de la disolución de la dicotomía sujeto/objeto. Hay una reciprocidad que debe evitar la intención de suplantar al otro. En esa investigación todos actúan como sujetos de conocimiento. El saber se produce en muchas conversaciones y en la exposición en común de una multiplicidad de experiencias. La teoría se produce como fruto de una creación compartida (Varios b, 2004). Hay que huir de las investigaciones que se obstinan por legitimar una teoría. Las teorías se miden por su valor de uso y no por su valor de cambio en el mercado del saber/poder. El uso crítico de la teoría es indispensable si se quiere pensar epistémicamente desde la perspectiva del sujeto.

La investigación antropológica tiene que problematizar las ideas preconcebidas, y estar abierta a lo indeterminado. Lo importante es reconocer y valorizar las distintas subjetividades participantes (Varios c, 2004). La práctica de las autonomías indígenas contemporáneas ha producido cambios profundos en los sujetos que las emprenden. Los zapatistas han trascendido el autogobierno al poner en práctica el mandar obedeciendo, la rotación de cargos de autoridad, la revocación de mandato, la participación planeada en que intervienen todos, incluidas las mujeres y los jóvenes, la reorganización equitativa y sustentable de la economía, la lucha anticapitalista y antisistémica. Se va configurando un sujeto autónomico que construye consensos e impulsa la democracia directa y participativa (López y Rivas 2008). Y estos sujetos transforman a su vez a los sujetos investigadores que aceptan que hagan sus estudios antropológicos en sus comunidades. Los zapatistas y los

pueblos indígenas tanto en sus prácticas como en sus planteamientos han hecho aportaciones destacadas para comprender al sujeto

II Los pueblos indígenas y la subjetividad zapatista

Colocarnos ante el contexto de nuestro tiempo, es decir reconocernos como sujetos en el mundo actual, para desde ahí pensar sobre el sujeto de conocimiento en su doble acepción, como sujeto cognoscente y sujeto a conocer-nos, tiene implicaciones epistémicas, éticas y políticas. En el despliegue de la subjetividad se adquiere conciencia de la necesidad de ser sujeto cuando se reconoce el *desde donde* se dice lo que se dice y el *desde donde* se hace lo que se hace. Es decir, se trata al mismo tiempo de un *ante quien* y un *para qué* respecto del análisis antropológico, sociopolítico e histórico realizado desde la perspectiva de los propios sujetos.

Más aún, reflexionar sobre las formas de construcción del conocimiento antropológico, que no se reduce al saber académico ni científico, pues ello es sólo una forma de saber de entre las diversas formas de conocimiento existentes que dependen del sujeto que conoce, su historia y su vida cotidiana, es decir de su forma de vida. El saber y el conocer, la formación y el aprender, tanto en la antropología como en otras áreas disciplinares (social, política, histórica, etc.) dependen de la perspectiva del sujeto que mira y vive lo que traduce ya sea en forma oral o de texto escrito, así como el modo de presentarlo discursivamente: narrativa, poesía, testimonio, sistema disciplinar científico, sistema numérico, etc.

Otro factor que condiciona la forma de conocer-saber es el contexto, coyuntural e histórico, en que se realiza dicha actividad y el *contra qué* y *contra quién* se realiza, considerando la situación de los sujetos, en su condición de sujetos negados por el capitalismo actual. De ello depende incluso el tipo de instrumentos y herramientas, la infraestructura y la tecnología que se utilice en la propia constitución como sujeto cognoscente, ya no se diga el producto del hacer y el proceso de trabajo del conocimiento. En este sentido, la construcción del saber-conocer y del sujeto mismo se da al mismo tiempo, por lo que es pertinente advertir-nos sobre las posibilidades de mirar y reconocer una misma situación, que puede ser tantas como sujetos las miren y las vivan.

Con estas premisas se puede reconocer con menos dolor traumático narcisista el que no existe un sujeto privilegiado del conocimiento, a pesar de que la ideología y la cultura

dominante impone una racionalidad y una forma de saber denominado científico, instalado desde finales del siglo XVII. Habría que recordar que en esa forma de saber se retomó lo que desde la antigüedad clásica de la historia griega y romana se prefiguró al poner al individuo como el centro del universo posible de conocer. En esta forma el individuo fue entendido como un ente pre-social al cual se le confiere existencia al margen de la sociedad. Así lo social sólo se ve como la suma de individuos, de manera que lo colectivo y comunitario no es reconocido, negando-lo como producto social del despliegue de los sujetos.

Consecuentemente tendríamos que emprender varios reconocimientos. Uno de ellos se refiere a que los sujetos construyen su propio saber, sobre ellos mismos y su relación con el contexto, tanto natural como social. Otro tiene que ver con las diferencias que emergen de la pluralidad de sujetos que constituyen como tal al *Sujeto*. Hacer el reconocimiento de los sujetos que construyen su saber-conocer de manera autónoma o que están haciendo por construirlos a partir de reconocerse como tales sujetos, es necesario para demostrar-nos lo que aquí se afirma. Es imprescindible una ruptura epistemológica para caer en cuenta de que sólo entre todos sabemos todo, como se reconoce desde tiempos largos en muchas comunidades de sujetos indígenas de la hoy llamada América Latina.

Podemos imaginar el lugar que ocuparíamos si la pretensión fuera colocarnos fuera de la trama del proceso de producción de conocimiento o fuera de la trama del proceso de enseñanza-aprendizaje. Quedaríamos reducidos a meros relatores de dichos procesos, pero con la limitación de hacer sólo una interpretación desde afuera del espacio del sujeto, mismo que se constituye y experimenta su conocimiento, su emancipación, en tanto se auto-conoce y construye consciente y a voluntad de acuerdo con su necesidad.

Podemos imaginar, por dar un ejemplo concreto, estudiar al sujeto zapatista: el EZLN y las comunidades indígenas que lo constituyen, si sólo aludimos a su aparición pública desde 1994, construyendo su autonomía en la salud, la educación y en el gobierno, pero también escribiendo, pensando y reactuado desde sus propios conocimientos y saberes, consecuencia de la reflexión sobre su práctica política, sus formas de hacer en la cotidianidad y su ética en los contenidos de su hacer y pensar.

En qué posición nos colocamos ante la reflexión que hace el vocero del EZLN, SCI Marcos, cuando escribe *los siete pensamientos en mayo del 2003* (SCI Marcos, 2003), en los

que sitúa desde una perspectiva epistémica, ética y política las formas en que ellos miran como se hacen los estudios sobre los movimientos sociales y los sujetos de la resistencia anticapitalista. Veamos sólo algunos de los aspectos que se tocan en dicha reflexión: en la caracterización sobre los modos de mirar y estudiar a los movimientos sociales, identifica tres formas, a) los que lo hacen *desde el sujeto* del movimiento social, que no es sino el producto de la propia reflexividad,¹⁰ la perspectiva propia, como sujeto consciente de su práctica política, b) los que lo hacen *junto con el sujeto*, que es inservible si no se llega juntos a la interpretación, y c) los que lo hacen *sobre el sujeto*, que es una forma de ejercer el *poder sobre*, que inhibe el *poder hacer* del propio sujeto.

Si consideramos las tres perspectivas en la forma de conocimiento, suponemos que no es difícil admitir que regularmente nos colocamos *fuera del sujeto*, es decir no tomamos posición como parte de la pluralidad de sujetos, pues la interpretación se da al margen del sujeto, de manera que objetivamos la acción que estamos analizando en forma de objeto, fetichizándolo. Por otra parte, cuando intentamos producir conocimiento-saber *junto con* el sujeto de la acción analizada, regularmente no reconocemos la necesidad de un *llegar juntos* a la interpretación. No se debería adelantar el que acompaña como investigador externo a la elucidación, sino hasta el momento en que el sujeto mismo está en condiciones de reconocer la problemática que se pretende interpretar-conocer. Esto porque nadie puede implantar el saber en el otro, desde afuera, sin que sea un proceso de auto-conocimiento ya que esto es consustancial a la acción de reflexividad que resulta del pensar crítico y problematizador que procura una ruptura con las evidencias de la realidad aparente que ocultan lo real.¹¹ De acuerdo con Zibechi, se puede decir que “sólo comprendiendo el sentido de las prácticas sociales reales podremos contribuir a potenciarlas y expandirlas.

¹⁰ Reflexividad, f. Cualidad de reflexivo (acostumbrado a actuar con reflexión). Ver pagina de la Real Academia Española de la Lengua, en www.rae.es

¹¹ La interpretación se halla en el núcleo de la técnica de observación y escucha tanto en el trabajo psicoanalítico y antropológico como en todas las ciencias sociales, aunque no se le reconoce igual importancia y respeto en todas las perspectivas metodológicas. La interpretación es hacer evidente el sentido latente de una representación aparente, sea un discurso o una acción. Es decir, es la deducción de sentido latente a la que se llega en la investigación analítica sobre lo dicho y lo hecho, sobre lo deseado o lo fantaseado, pero también sobre lo vivido y reprimido. Con todo, la explicación sobre algo (y eso conlleva un valor interpretativo) no necesariamente cumple con la intención de hacer consciente lo inconsciente o no sabido, ni tampoco de aprender a aprender, ni un cambio de comportamiento o de formas de hacer política, por ejemplo. Se requiere que en el proceso mismo se consiga una coincidencia entre los sujetos participantes en la interpretación para que se llegue a caer en cuenta de lo que se interpreta. (cfr: Laplanche y Pontalis, 1979).

Comprender es un acto creativo...la creación es una práctica social, individual y colectiva, que supone ir más allá de lo que existe...la comprensión es acción, sólo se comprende lo que se vive. De ahí que sólo podemos comprender el sentido de las prácticas sociales en y con ellas. O sea desde su interior” (Zibechi, 2007: 58).

Otro aspecto que plantea la epistemología zapatista es el que se desprende del cuestionamiento a la exigencia de tener resultados al corto plazo, tanto de lo que hacemos como de lo que pensamos. Esto se debe a la racionalidad dominante, positiva e instrumental, de la *realpolitik*, la cual obstruye la creatividad y la imaginación que son las fuentes de lo real que *todavía no existe aún* pero que es parte del *dado dándose* en la potencialidad de la práctica rebelde y de su movimiento constante del que ahora pueden nombrar en función de sus deseos y sus necesidades y en tanto eso ya empieza a existir.

Para destacar algunas de las reflexiones planteadas por el SCI Marcos sobre estas mismas cuestiones en el ensayo mencionado, dejemos la palabra al sujeto:

- El problema de la teoría es también el problema de quien produce la teoría.
- Los análisis que se presentan implican un compromiso en un para qué y un contra qué que deben acompañar dichos análisis
- Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia, pues esa producción intelectual no se da desde el movimiento, sino sobre él.
- Algunos movimientos suplen su espontaneismo con el padrinozgo teórico de la academia. En otros casos algún movimiento busca una “coartada teórica” es decir algo que avale y de coherencia a su práctica y acude a la academia para surtirse de ella, y así se construye una apología a-crítica y retórica.
- Un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (no su apología); y en ella debe incorporar la práctica transformadora de ese movimiento. No conviene copiar sino producir una teoría y una práctica que no incluya la soberbia en sus principios, sino que reconozca sus horizontes y herramientas que sirven para esos horizontes.
- Preferimos escuchar y discutir con quienes analizan y reflexionan teóricamente en y con movimientos y organizaciones, y no fuera de ellos o a costa de ellos.

- En nuestra reflexión teórica hablamos de lo que nosotros vemos como tendencias, no hechos consumados ni inevitables. No suele ser reflexión sobre nosotros mismos, sino sobre la realidad en la que nos movemos. Y es además de carácter aproximado y limitado en el tiempo, en el espacio, en los conceptos y la estructura de esos conceptos.

- Las respuestas a las preguntas sobre el zapatismo no están en nuestras reflexiones y análisis teóricos, sino en nuestra práctica; y ésta tiene una fuerte carga moral, ética. Es decir, intentamos una acción no sólo de acuerdo con un análisis teórico, sino también, y sobre todo, de acuerdo con lo que consideramos es nuestro deber. Tratamos de ser consecuentes siempre.

- Al señalar y analizar, al discutir y polemizar, no sólo lo hacemos para saber qué ocurre y entenderlo; sino también, y sobre todo, para tratar de transformarlo.

- La reflexión teórica sobre la teoría se llama metateoría. La metateoría de los zapatistas es nuestra práctica.

En síntesis podríamos decir que los valores de la política tradicional tanto como los del saber académico, están siendo trastocados por los principios de una nueva forma de hacer y pensar que, como la del sujeto zapatista, reivindica preceptos como los del *mandar obedeciendo, un mundo donde quepan muchos mundos, convencer y no vencer, incluir y no excluir, servir y no servirse, representar y no suplantar*; y el *caminar preguntando*, señalados por el teniente Coronel Moisés del EZLN el 2 de agosto del 2002 en el Caracol de La Garrucha, Chiapas, México, al presentar a adherentes de *La Otra Campaña* nacional e internacional, los avances en el proceso de construcción de la autonomía en los municipios del territorio zapatista.

Estos son sólo algunos de los principios que han sido recogidos del proyecto que el EZLN ha propuesto y que han permeado la práctica política de diversos sujetos, en las organizaciones sociales, así como de pueblos y comunidades indígenas. No es de otro modo como puede entenderse lo extraordinario de una rebelión de la magnitud que protagoniza el EZLN, que en el terreno del imaginario representa un dique "al proselitismo cristiano y al racismo ...y su afán intelectual de tomar inventario de todos los fenómenos del mundo" (Krotz, 1994: 238), de modo que se genera una ruptura con la concepción de un sujeto que había sido definido sólo por el otro, como "el buen salvaje", un discurso exotista que

encubre con la existencia de un supuesto paraíso terrenal el lugar del indígena, de tal forma que se hace "un elogio en el desconocimiento (del otro). Tal es la paradoja" (Todorov, 1991: 306).

En esta discusión viene bien la siguiente idea:

“Hasta ahora, las agencias que producían teoría eran los estados, las academias y los partidos. Ahora los movimientos producen teorías encarnadas en relaciones sociales no capitalistas. Esto, a mi modo de ver, supone un giro epistémico, y es un desafío difícil de asumir, ya que interpela el lugar de quienes nos identificamos con los movimientos... (pues) nuestros sujetos constituidos en el sótano de nuestras sociedades, los llamados excluidos, ponen de cabeza el saber-hacer de los especialistas...cuando los ‘objetos’ se convierten en sujetos, las agencias tradicionales se enfrentan a un dilema. O niegan las nuevas realidades, o aceptan que ha nacido un sujeto epistémico diferente pero no menos trascendente, con los que inevitablemente pierden poder y privilegios. No en vano, las ciencias sociales fueron (dice citando a Walsh) ‘fundadas en Europa en los siglos VII y XIX fundamentalmente para apoyar y fortalecer la construcción de los Estados-nación’... (así), los movimientos ponen en cuestión lo que tal vez sea la herencia más perversa de la modernidad: la relación sujeto-objeto...imposición del colonialismo, que consiste en la clasificación y jerarquización de las diferencias (Zibechi, 2007: 59)

Desde de estas consideraciones se pueden bosquejar tres cuestiones a problematizar que subyacen en la racionalidad del conocer-saber tanto de sujetos que constituyen movimientos sociales como de sujetos que constituyen las instituciones académicas:

1. El saber que se sabe pero que no se sabe que se sabe y que se tiene subutilizado por las siguientes razones:
 - No se considera digno de ser colocado en el sistema conceptual que constituye el discurso que utilizamos en el movimiento y la lucha, y que por tanto, no lo asumimos como pertinente.
 - Que por ser objeto de los mecanismos de resistencia psíquica y auto-represión, no emerge a la conciencia y no forma parte de nuestro pensamiento.

- Porque no se despliega en el discurso manifiesto cotidiano, como repertorio para la acción, y por tanto no lo convertimos o traducimos en praxis, y por tanto se inhabilita.

- No se reconoce como formas de conocimiento los saberes locales, de sujetos que habitan territorial y comunalmente en su cotidianidad.

2. El saber contaminado con la racionalidad del discurso dominante, que condiciona las acciones al corto plazo y pervierte la perspectiva y la acción actual con respecto de la utopía:

- La determinación impuesta al tiempo como racionalidad para medir procesos.

- Se obliga a llegar, en el corto plazo, a “resultados”, cuando en el proyecto histórico existen implicaciones que difícilmente se pueden concretar en tiempos políticos cortos.

- Se impone la lógica del tiempo cronológico y se desconoce la dialéctica del tiempo psíquico en el que se mueve cada sujeto y el tiempo histórico del que deviene.

- Se impone la lógica de la demanda y la respuesta, que cierra la posibilidad del pensar abierto que exige la complejidad de la realidad de las necesidades y las problemáticas que devienen en las luchas y movimientos sociales.

- Desconocimiento de la alteridad, otredad, diferencia y pluralidad (del sujeto de estudio).

- Se da un estatus al saber para interpretar no para transformar.

3. Las implicaciones de la producción de conocimiento desde la perspectiva del sujeto tienen una serie de exigencias que están ligadas a la necesidad de conciencia y al despliegue de la voluntad para construir un futuro de vida digna.

- Dar cuenta de las necesidades de articulación del saber y de un conocimiento de lo que se sabe y hace, política y socialmente (en lo cotidiano y en la lucha política).

- Reconocer que no se trata de cambios inmediatos, menos de solas interpretaciones, sino de imaginar y crear lo otro diferente.

- Necesidad de hacer consciente lo que inconscientemente nos motiva a hacer política: conciencia política, conciencia histórica y consciencia psíquica.
- Reconocer la articulación y/o desvinculación entre la teoría y la práctica.
- Reconocer que las formas de hacer es el despliegue de la subjetividad que produce realidad.

Pensar desde la práctica de la autonomía y el imaginario social instituyente

Pensar sujetos concretos como los pueblos y comunidades indígenas que conforman el neozapatismo desde categorías como la de autonomía, Imaginario Social Instituyente, subjetividad, implica, posicionarse en la perspectiva de su propio proceso de autoemancipación. Lo que exige considerar que en el imaginario instituyente del sueño zapatista se encuentra un horizonte histórico que contempla un *mundo donde quepan muchos mundos* y una forma de autogobierno bajo el principio del *mandar obedeciendo*; así, como el canon ético en la forma de hacer que denomina el *caminar preguntando*.

Pensar la autonomía y el imaginario social instituyente, como categorías de acción, como práctica social, lleva a la necesidad de acudir a la idea de potencialidad y subjetividad emergente, en tanto factores condicionantes de lo real social instituido, y el Caminar Preguntando como núcleo del método de hacer política zapatista, como experiencia de su caminar escuchando y acompañando a la pluralidad de sujetos que se reivindican como parte de la izquierda anticapitalista.

Se trata de reconocer cómo es que se instituye el imaginario social del zapatismo desde la experiencia de la autonomía comunitaria, de manera que se pronuncien por cambiar el mundo sin tomar ellos el poder que da el control del Estado capitalista, a partir de considerar la experiencia histórica de sujetos que se han planteado la transformación radical de la sociedad teniendo como referencia las determinaciones del propio sistema social, por las cuales los procesos revolucionarios han fracasado después del potencial desplegado y haber logrado destruir los sistemas políticos establecidos. En otros términos, significa caer en cuenta de la necesidad de construir otras formas de relaciones sociales que no se subsuman a las relaciones sociales dominantes.

En este sentido, será necesario asumir que la práctica revolucionaria ha de entenderse como permanente rebeldía, antes que partir del supuesto de que tomar el poder y controlar el Estado es suficiente para dar pie al cambio en las relaciones sociales. Se trata por tanto de reconocer que el sujeto conoce el futuro en la medida que lo produce. Y ello a partir de atreverse a pensar las diferentes posibilidades de futuro que depende tanto de la capacidad de fantasear como de la confrontación de proyectos entre sujetos diferentes (Cfr. Zemelman, Páramo, Castoriadis).

El eje del pensamiento epistémico básico que aquí se sostiene es que el sujeto es portador y productor de lo inconsciente; que la subjetividad se constituye “a partir de experiencias que se relacionan con procesos básicos del orden de las relaciones de producción” pero también se constituye desde la “relación indefensa con una mujer”, su madre, de tal manera que hablar de subjetividad nos remite a dimensiones de la realidad bio-psico-socio-históricas, si se quiere dar cuenta de “cómo se sedimentan en el individuo las formas de vida” (Paramo, 1996).

Reconocer lo real en la realidad social, es decir trascender más allá de lo evidente que constituye el contexto en el que vivimos, exige una postura ética y política si de lo que se trata es de no engañarnos con nuestros propios análisis, y más aún, si existe la pretensión de contribuir a la construcción de algo diferente al horror en que se encuentra el mundo. Pensar desde la construcción de realidad del sujeto zapatista, obliga a considerar una serie de conceptos inspirados en el pensamiento crítico¹² de los propios sujetos del zapatismo entre los que ha destacado el SCI Marcos.

Para pensar la realidad social como despliegue de subjetividad, es decir de cómo el sujeto construye la realidad desde su cotidianidad y localidad, de su tiempo y espacio, conviene partir de las siguientes premisas epistémicas: a) La realidad social es una construcción social de acuerdo con los proyectos de futuro, de tal manera que es el despliegue de los sujetos lo que genera las posibilidades diversas que se confrontan para dicha construcción social. b) La realidad en tanto producto del hacer de los sujetos es indeterminada y todo depende de lo que haga dichos sujetos. Es decir, la realidad social no está dada de antemano, no está determinada por nada ni por nadie previamente; es el dado

¹² Se puede aludir a autores como Theodor Adorno, Hugo Zemelman, Ernst Bloch, John Holloway, Cornelius Castoriadis, Marx, Freud, entre muchos otros.

dándose de la condensación de prácticas, utopías y proyectos lo que la constituye. c) Desde esta forma de ver la realidad entonces, las circunstancias actuales son producto de sujetos concretos y de su hacer, por tanto son posibles de des-hacer. Esto quiere decir que, por más que se quiera insistir en que la realidad está dada por una especie de destino funesto, cualquier realidad aparente sólo es una manifestación encubierta de lo real que sujetos imponen a otros en un proceso de poder-sobre los otros. d) Para reconocer la realidad, más allá de las apariencias, es necesario primeramente nombrar las cosas, pues si no se nombran difícilmente se reconocen. Luego, se trata de trascender las evidencias e ir contra lo que nos imponen, lo cual se encuentra inmerso en un discurso que se muestra como verdad absoluta. Así, es necesario ir más allá de lo aparente que se disfraza del discurso dominante, de lo contrario quedamos sujetos a dichas apariencias que benefician a los intereses de quienes instalaron dicha realidad.

Considerando los preceptos epistémicos anteriores estaríamos obligados a pensar al sujeto como condensación de prácticas, proyectos, imaginarios-fantasías y utopías que se reflejan en lo que hacen y la manera de hacer, siempre con la posibilidad de que lo que hacen puede cambiar lo que se es y somos. Así, la constitución del sujeto, más que un conjunto de propiedades, es un moverse contradictorio constante. Es la subjetividad (del sujeto) que se pone en movimiento por medio de la acción y el pensar, donde la posibilidad de generar un proceso de adquisición de conciencia histórica y conciencia política, depende de la capacidad de reflexividad; de modo que la potencialidad del sujeto, entendida como la dimensión de lo posible, se da sobre la base de la capacidad del sujeto para insertar sus iniciativas en el contexto en el cual confronta su potencialidad con la de otros sujetos.

El proceso de constitución de la conciencia histórica exige del sujeto, reconocerse como producto y productor de circunstancias sociales, propias y de los otros; además de caer en cuenta de cómo se coloca frente a otros sujetos y sus proyectos. Es decir, se sitúa en un momento histórico con capacidad de pensarse y cuestionarse en sus posibilidades. Ello a partir de las formas de hacer constituyentes de las formas de relación social; es decir a partir de las formas de mirar, de sentir, de convivir con el otro, que son los soportes para constituir el nos-otros. Atendiendo al discurso zapatista y de los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador, por ejemplo, se propone esto sea en relaciones con dignidad, compasión, fraternidad, justicia, responsabilidad, humildad y compromiso, vividas como

valores consustanciales a las formas de hacer política que no tienen el objetivo de buscar la dominación y subordinación sobre los otros.

En lo que respecta a las formas de conocer, el pensamiento crítico de los sujetos que hemos mencionado sostiene que existen muchas formas de saber donde el conocimiento académico sólo es una de ellas, pues para esta perspectiva epistémica y política, el conocimiento es una construcción social y en su transmisión va una forma de imponer los contenidos. En este sentido, la educación que parte de imponer conocimientos previos que corresponden a realidades ya devenidas, poco o nada pueden contribuir a generar conocimientos pertinentes a lo social necesitado y puede convertirse en un obstáculo para pensar.

Así, se trata desde esta perspectiva epistémica y ética, de entender la intervención metodológica, para evitar se convierta en violencia contra los sujetos y sea un ejercicio colectivo de desalineación, de mutuo reconocimiento y honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la cadena colonial, y se dé una reflexión entre todos juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro, y donde la agenda no sea definida por el educador, como en la educación popular, o el investigador, como en la investigación-acción, sino que sea por ambos, pero que responda a las necesidades del movimiento social y se comprometa a las decisiones de la colectividad investigada ya que si sólo se declara el compromiso puede resultar sólo una relación instrumental (Zibechi, 2007: 61-63).

En congruencia con ello presentamos algunas tesis básicas que nos permiten establecer las premisas sobre la idea de conocer como parte de la subjetividad, con el objetivo de mostrar la necesidad de hacer propias las necesidades de conocimiento. Para esto es pertinente considerar lo siguiente: a) Pensar en una forma de conocer que reconozca el modo de intervenir de la propia posición epistémica y política sin dejar de funcionar como herramienta de análisis. En este sentido, la perspectiva metodológica del aprender a aprender, habrá que entenderla como el dar muestras de por donde se puede caminar desde una postura crítica que niegue la negación de que somos objeto, siempre complementada con la de hacer conciente lo inconsciente, y siempre considerando el principio educativo de que se enseña no con el ejemplo sino con lo que uno es-y-está-siendo (Cfr. Freire, Adorno, Páramo). b) El saber sólo puede ser posible bajo la premisa de que sólo entre todos

sabemos todo. Esto tiene implicaciones en la forma de compartirlo y en la forma de transmitirlo, pues regularmente no somos conscientes de que sabemos muchas cosas pero no sabemos que las sabemos; así mismo, tampoco nos hacemos responsables de lo que hacemos por no conocer las motivaciones inconscientes de ello. c) Reconocer que se piensa desde donde uno está, y es desde ahí que se establece el para qué se piensa. No se debe confundir el pensar con el teorizar pues la racionalidad que subyace al discurso teórico se convierte en un obstáculo para pensar lo todavía no descubierto, lo nuevo, lo que está dándose, lo que está por-venir, lo todavía no-pero en embrión. d) No es posible ocultar la realidad pues somos corresponsables en ella. No hay manera de evadirse; antes bien habrá que reconocerla y, para ello, es imprescindible nombrarla, mostrarla, enseñarla. La incertidumbre es desde dónde tenemos que pensarla. Se trata de una forma de conocer que no encubra o tergiverse la realidad, en aras de no sufrirla. Por el contrario se trata de una postura ética frente a la verdad como elemento valórico de respeto para uno mismo y con los otros. Esto también en la perspectiva de no subestimar-nos en la capacidad de comprensión, en las posibilidades de creación para construir un mundo nuevo, otro, diferente, digno y humano.

En suma podría decirse que de lo que se trata es de entender que la necesidad de consciencia se genera desde el espacio cotidiano y local del sujeto. Hay que pensar la relación entre subjetividad, realidad y conocimiento desde una perspectiva donde el sujeto es lo central, además de intentar romper con el engaño disfrazado de neutralidad objetividad de la ciencia académica; pues el conocimiento también, como en todo, es producto de seres humanos, por lo que el resultado no es más que subjetivo, entendido como la potencialidad y el despliegue de la acción del pensar de los sujetos.

Es necesario reconocer que, así como se genera un poder sobre la mayoría de los seres humanos que nos explota, desprecia y reprime, despojándonos de la posibilidad de satisfacer las necesidades y los deseos, así también se genera un imaginario social instituyente del poder hacer que se rebela contra la dominación. Ese imaginario, de manera latente y muchas veces oculta, va constituyendo relaciones sociales donde la autonomía, individual y colectiva, la autogestión y el autogobierno se manifiestan desde la cotidianidad, que es, como ya dijimos, desde donde se hace la historia.

Sin embargo, la interacción de sujetos en una complejidad intersubjetiva, manifestada en contradicciones y antagonismos en las formas de hacer política, resultado de la presencia de los elementos que conlleva la razón instrumental de la *realpolitik*, nos lleva a pensar en la exigencia de que no es suficiente pretender cambiar la sociedad dada sino que se requiere también plantearse ir cambiando los sujetos mismos, a la par del proceso más amplio.

Así pues, la reconstrucción de la experiencia que la pluralidad de sujetos del movimiento zapatista ha tenido por medio de su práctica política y el reconocimiento de los elementos que aportan en el surgimiento de una *Subjetividad Reflexiva*,¹³ implica el reconocimiento de que lo que se es-somos es por lo que se hace-hacemos y dejamos de hacer, pues “somos, pero existimos en tensión con aquello que no somos, o que no somos todavía” (Holloway, 2002: 5). En esta circunstancia, se presenta el desafío de reconocer que el factor subjetivo representado por lo psíquico individual y lo inconsciente colectivo, ha sido reprimido, y en consecuencia no se ha considerado como determinante de la constitución del sujeto.

Esta omisión del factor subjetivo ha permitido asimismo en la historia de los movimientos y luchas revolucionarias no reconocer que las estructuras sociales generan y condicionan la estructura psíquica de los sujetos singulares, al mismo tiempo que la psique de los sujetos singulares impacta dichas estructuras reproduciendo la dominación, contra la que se suponía luchaban, contradicción que se ha manifestado sobre todo en el momento en que ocupan posiciones de poder, desde cualquier lugar que ello represente: la revolución, el “nuevo” Estado, el “nuevo” poder, la familia, la organización, etc.

Ello se muestra al dar cuenta del contexto social en que se despliegan dichas relaciones y sus antagonismos, es decir, en la lucha social y política donde se manifiestan las contradicciones de clase, y en ese contexto el sujeto-colectivo realiza “la tarea” de constituirse como grupo imaginario que pretende una práctica política anticapitalista.¹⁴

¹³- Concepto tomado de Castoriadis, que por el momento nos referiremos con el término subjetividad reflexiva a la potencialidad del sujeto para pensar y reflexionar sobre su proceso de constitución como tal, con capacidad de reconocer la pertinencia del ejercicio de su autonomía. Porque no puede haber sociedades autónomas sin sujetos autónomos, parafraseando a Castoriadis (Castoriadis, 1992).

¹⁴- El grupo imaginario se constituye cuando se agrupan a partir de asumir el compromiso de realizar una tarea. Se dice imaginario puesto que en cada uno de los participantes se constituye una idea de grupo que significa al mismo tiempo la constitución de cada individuo; con lo que aporta a lo que será la realización de la tarea en colectivo, realizándose así su pertenencia al mismo.

En el contexto de una estructura social como la capitalista, la ruptura de las relaciones sociales no es posible sin atender el factor subjetivo representado en lo singular de las personas, que son potencialmente el sujeto del cambio real.¹⁵ Por medio de su hacer, de la apropiación de su hacer, se exige la conciencia de la necesidad de desfetichización/desalienación¹⁶ y, por tanto, la necesidad de hacer consciente lo inconsciente (tanto en el sentido de Freud sobre lo olvidado por reprimido en la historia del sujeto, como en el sentido de Bloch sobre lo todavía –no- consciente del futuro que se va generando con la acción presente), y entender lo que significan las motivaciones que nos llevan a hacer lo que hacemos.¹⁷

El factor subjetivo de lo psíquico en el sujeto

En un contexto capitalista, las formas de hacer política y las iniciativas que los sujetos sociales implementan por medio de su praxis, constituyen dos elementos que determinan la reproducción de las relaciones sociales de dominación. Sin embargo, si admitimos que cuando producen los sujetos su hacer generan un cambio o una ruptura, en la medida que son también sujetos políticos y creativos, es decir, parte del flujo social instituyente,¹⁸ entonces esas rupturas promueven cambios para, no sin contradicciones y ambigüedades, abrir la posibilidad de dejar de reproducir las formas instituidas de relación social. Abordar así al sujeto es pensarlo en su proceso de autoemancipación.

El que algunas organizaciones sociales se coloquen frente al contexto, en tanto lo reconozcan como su producto, supone la posibilidad de una forma de pensar la política en torno de un proyecto de autoorganización. En este sentido, reconocer el impacto del factor subjetivo¹⁹ en los procesos históricos implica, en principio, caer en cuenta de que hasta

¹⁵ Esta exigencia es porque en la conciencia del factor subjetivo encontramos una posibilidad de reconocer lo que nos limita para establecer relaciones sociales de nuevo tipo y la construcción de un imaginario social que las posibilite.

¹⁶ La conciencia de la necesidad de desfetichización significa reconocer en principio que estamos sometidos a la explotación de nuestro trabajo y a la alienación de la conciencia por medio de la educación que impone el sistema político de manera que se manifieste la impronta en la necesidad de cuestionar y criticar esos procesos en la medida que se convierten en insostenibles y que no resuelven las mínimas condiciones de reproducción de la vida digna.

¹⁷ Ver Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis* y Ernst Bloch, *Principio esperanza*.

¹⁸ La noción de flujo social instituyente está acuñada a partir de articular los conceptos de flujo social del hacer y flujo instituyente de John Holloway y Cornelius Castoriadis, respectivamente.

¹⁹ El factor subjetivo designa a lo intersubjetivo en conjunción con lo intrasubjetivo, y éste está implícito en la acción social de los seres humanos.

ahora hemos sido incapaces de reconocerlo como elemento determinante de los acontecimientos a que dan lugar los propios sujetos, así como la imposibilidad personal de identificarlo en los procesos sociales, políticos, etcétera, en su conjunto. La intersubjetividad es resultado de la interacción con otros sujetos involucrados en los mismos procesos. En esta lógica vemos que, “no podemos confiar en lo que nos reporta nuestro yo consciente... (pues su) enfermedad... (es) resultado de los conflictos humanos procedentes fundamentalmente de nuestras interrelaciones sociales” (Páramo, 1982/1996: 115). Además de resultar

“doloroso captar que lo que se creía claro y unívoco motor de nuestra conducta, sólo es un confuso nudo de múltiples motivaciones tejidas de nuestras cobardías cotidianas, de nuestros autoengaños sutiles, de nuestro pasado olvidado, de leyes históricas y de estructuras sociales. Parece ser que todo el tinglado tiene por objeto huir de nuestra propia responsabilidad sobre la falsa idea de que sólo se es responsable de lo que se es consciente... vieja herencia cristiana... aunque esto desde luego no agota la realidad del inconsciente” (Páramo, 1982/1996: 115).

El factor subjetivo puede así abordarse desde varios ángulos, sin embargo, el desafío primero es reconocer dicha subjetividad por medio de una reflexión que, más que sujetarse a la racionalidad de alguna teoría, sea producto de pensar la realidad como una totalidad compleja y concreta que no se puede recortar sin advertir los riesgos de mostrar sólo uno de sus lados.

Sin embargo, una pregunta fundamental es cómo se relacionan la realidad psíquica, social e histórica, pues el abordaje de la misma se relaciona con ámbitos cuya dinámica común no debe llevar a reducir unas a la otra. La realidad psíquica de un sujeto tiene una historia singular, así como la historia política del mismo sujeto ha estado condicionada también por la configuración de su psicopatografía. La realidad social es al mismo tiempo y desde un principio la historia de las relaciones sociales entre sujetos concretos con sus propias realidades psíquicas.

Con todo, la necesidad de hacer consciente lo inconsciente significa asumir que “[l]o que sentimos no necesariamente es correcto, pero es un punto de partida que debe ser respetado y criticado, no despreciado a favor de la objetividad” (Holloway, 2002: 18). Es así que “la

subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe y de crear algo que todavía no existe... negar la subjetividad humana es negar el grito" (Holloway, 2002: 49).

Por otra parte, la omisión de la reflexión sobre dicho factor subjetivo se debió ante todo por desconocimiento o ignorancia funcional y cuando se presentaba a la discusión se despreciaba tanto por considerarlo incómodo como por la falsa creencia de que al devenir la transformación revolucionaria todo cambiaría, incluso nuestra realidad psíquica, porque ya no nos encontraríamos en situación de explotación y enajenación. Y para cuestionar al discurso dominante que tiene al poder como el objetivo de la política habrá que enfrentarse al reto de autoemancipación, de ser autónomo y respetar la autonomía del Otro. Es decir, dejar de dominar, dejar de ejercer el *poder sobre*. Holloway sostiene que el poder tiene dos acepciones:

El concepto de poder es antagónico y contradictorio, ya que lo usamos en dos sentidos diferenciados. Como potencia, que es el poder hacer, como poder social y dependiente de los otros, y que cuando se rompe dicha socialidad del hacer se transforma en el hacer que otros nos imponen separando lo hecho del hacer, tanto como de los medios del hacer, y así surge un poder sobre (Holloway, 2002: 65-66).

Aún con todas las rupturas que podamos proyectar, un cambio radical en las formas de hacer política debe de pensarse como un proceso donde coexisten elementos de la vieja y la nueva política, esta última entendida y asumida como "proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida, teniendo a la institución global de la sociedad como tal" (Castoriadis, 1990: 87). Es así como la reivindicación de la autonomía que individuos y colectivos hacen, garantiza la inclusión de la intersubjetividad; es decir, el intercambio entre diferentes subjetividades, de colectividades, en tanto el problema es el reconocimiento no sólo del yo-nosotros sino de los otros que también nos reconocen.

Asimismo, la potencialidad del sujeto se reconoce en aspectos de la subjetividad relacionados con procesos previos y actuales de información, formación y educación política y cultural. Hay que ver qué tanto influye esto en la dirección que se le da a la acción política y que, conjuntamente con experiencias previas de lucha, constituye su contenido-dirección real, con independencia de los fines perseguidos. Con esta orientación

se advierte la imposibilidad de "deshacerse", sin un proceso de flexibilidad radical respecto de las experiencias previas, de la ideología y la posición política, tanto de los otros como la propia. Se trata, pues, de "captar la realidad como campo de acción de un sujeto social" que puede o no construir formas de hacer diferentes a las que reproducen las relaciones sociales dominantes. El despliegue del sujeto en su contexto, tiene en su práctica política una dimensión que permea toda su subjetividad y configura su identidad negada en una situación socio-cultural en la que impacta y es impactado.

Esta es la potencialidad del sujeto entendida como la capacidad de insertar iniciativas en el contexto y la coyuntura, es decir, la práctica política que manifiesta la posibilidad del sujeto para reconstruir su presente, proyectándose al futuro. En esto tiene que ver la apropiación del conocimiento y la experiencia de los sujetos, pues no es de otro modo como se confrontan los proyectos diferentes entre los sujetos que los sostienen. Dicho conocimiento se presenta como discurso articulador, lo mismo que en forma de una iniciativa política, pues por su contenido puede conectar a otros sujetos e impactar el contexto.

Así, las formas de ser-hacer condicionadas en y desde aspectos de la subjetividad que se despliegan desde la realidad psíquica del sujeto, llevan a identificar el tipo de relación que se soporta en la historia singular de los sujetos, que constituye su personalidad. En la estructura de la personalidad están grabadas las formas más originarias en que se establecieron relaciones de sometimiento y dominación, y que mediante el proceso de socialización también genera la enajenación/fetichización. Es decir, la ruptura del "flujo social del hacer", que produce el sometimiento de unos sobre otros. Por otra parte, estos elementos de la personalidad tienen su origen en,

"la(s) necesidad(es) no satisfecha(s) que nacen de las pulsiones y que al verse reprimidas, buscan su resolución por vía de mecanismos psíquicos como la racionalización, proyección, identificación, introyección, represión, sublimación, etc., que trascienden lo intrapsíquico para actuar en la relación intersubjetiva, es decir entre dos o más subjetividades-sujetos, y que funcionan como mecanismos de defensa que cumplen con la tarea de evitar el peligro, la angustia y el malestar para el yo" (Caruso, 1979: 14).

La capacidad reflexiva del sujeto, se manifiesta en el proceso psíquico de la sublimación y en el proceso cultural e histórico de la socialización, donde la reflexión representa la fisura que genera la conciencia en el sujeto, sobre su condición psíquica y social, y es desde esa condición donde se desprende la necesidad de conciencia sobre la superación de la fetichización y la inauguración de la autonomía y la dignidad; dicho de otra modo, “el imaginario colectivo creador, está constantemente alimentado por la imaginación radical de los psiquismos singulares” (Castoriadis, 1996), imaginación radical que es indispensable para la acción creativa que en sí mismo es el ejercicio de la autonomía y la dignidad.

El SCI Marcos, al reflexionar sobre las circunstancias que observa durante su gira por los diferentes estados de México como parte de *La Otra Campaña*, comenta haber recordado que en 1992 las comunidades indígenas de Chiapas empezaron a decir que ya era hora de hacer algo, de rebelarse; y por lo cual decidieron en el EZLN consultar, preguntar, para tomar decisiones, pues entonces como en 2006, observa que

“cuando alguien empieza a hablar la posibilidad de otra cosa: no de la muerte, sino de vivir, de ganar, de sacar a los finqueros, de derrotar al rico, al que te está humillando. Pero esto (dice) no es que se corra la voz, sino que es como parte del **Inconciente Colectivo** que llega a esa conclusión y empieza a producirse en las asambleas, porque fueron casi simultáneas, ni siquiera podías decir: es que a esos los influenció la asamblea anterior. Fueron así, simultáneas...Y, entonces, como a mí me tocó hacer ese recorrido y ver las argumentaciones en lengua de los pueblos: esa mirada, esas palabras y esos silencios, son los que estoy viendo ahorita” (Rodríguez Lascano, 20: 2006).²⁰

He aquí una muestra de cómo es pensar al sujeto desde la perspectiva zapatista, que implica trascender la forma en que la mayoría de los pensadores de izquierda y los Revolucionarios han pensado al Sujeto, limitándose al ámbito de la realidad económica y de lo político, dejando de lado lo cultural y lo que ello trae consigo si no se reconocen las diferencias. Esto tiene su soporte en la hegemonía del pensamiento occidental, el dominio del Hombre sobre la naturaleza, es decir, la des-humanización. Es decir, el sujeto como ser y hacer humano, en su condición primigenia de bio-psico-social, pero escindido entre

²⁰ Las negritas son nuestras.

cuerpo y alma, lo psíquico y lo físico, separación que, por otro lado, cabe decir permite al capitalismo explotar y enajenar, siendo éste uno de los fundamentos de la relación social de dominio y que permite medir la productividad del cuerpo finito.

Aquí es obvia la dificultad que representa el uso de categorías y conceptos, al no existir las categorías que den cuenta de lo nuevo en las formas de hacer para ser utilizadas críticamente y procurar una ruptura epistemológica que permitan pensar la acción creativa, el ejercicio de autonomía y dignidad de sujetos conscientes de la necesidad de la desfetichización mediante la socialización y la sublimación que renuncia al “Poder Sobre” que tiene en el Estado, y su embrión el partido, una de sus más representativas instituciones.

La pertinencia epistémica de generar una ruptura con la pretensión de dominar al objeto de estudio (nombre que muchos investigadores le dan a los sujetos que estudian) y que cuando éste es un sujeto social se mantiene la ilusión de que en la abstracción del conocimiento teórico lo podemos cosificar al gusto de nuestra estructura conceptual de análisis. Se trata de pensar desde el supuesto de que el sujeto de estudio es Otro diferente con el que dialogamos y nos permitimos entender su propio saber y quehacer pero desde su propia perspectiva. Esta perspectiva exige el conocimiento del sujeto de estudio como algo vital, como movimiento imposible de fijar o detener, así sea con el supuesto pretexto de conocerlo, pues ello sólo implica el violentarlo, por lo que vale el llamado a pensar en la posibilidad de acariciarlo (Restrepo, 1994).

No es cosa menor interpretar la necesidad de los sujetos sociales desde su propia perspectiva, pues para ello estamos obligados a conectar una serie de procesos complejos de los que resulta dicha necesidad. Y aquí, en este terreno, tanto los sujetos de los movimientos sociales como los intérpretes de la academia enfrentan el problema de dar cuenta conscientemente de saber por qué se plantea lo que se demanda. Es decir, por qué, para qué, cómo, contra qué y contra quién se demanda lo que se demanda. Esta exigencia es el reconocimiento de la complejidad de la relación entre la práctica y la teoría, relación desde la que se formulan las necesidades de conocimiento respecto de un proyecto y horizonte de futuro (Restrepo, 1994). Al respecto Adorno nos ilustra sobre la relación entre la teoría y la práctica y cómo no se puede pensar una sin la otra:

“El visado práctico que se exige de toda teoría se convierte en el visto bueno de la censura; cuando en el ensalzado binario teoría-praxis pierde la teoría y la praxis se convierte en irracional y en parte de esa política que quería superar, la praxis queda a merced del poder.

Lo que en Hegel y Marx fue insuficiente teóricamente, se comunicó a la praxis histórica, por ejemplo en Lenin y su que hacer y su teoría desde el Estado, que se convirtió en parte del poder y la dominación que prevalece en el capitalismo.

Hoy, que la reivindicación a la actividad omnipotente paraliza y difama a la teoría (y en la que resultan coincidir las mafias universitarias con los cambios curriculares que obedecen a la demanda de las transnacionales al exigir técnicos y prácticos en la formación de los estudiantes), ésta, con toda su impotencia, atestigua contra ella el mero hecho de existir. Por eso es tan legítima como odiada; sin ella la praxis, que quiere cambiarlo todo, no podría cambiar. Acusar a la teoría de anacronismo es una forma de obedecer al lugar común que elimina como anticuado lo que sigue doliendo como fracaso... incluso si consigue su eliminación por medio del positivismo o por decreto... el miedo a ser epígono y el olor escolástico que desprende toda repetición de temas codificados por la historia... precisamente eso aumenta la fatal continuidad con lo que fue... muchas veces pasa que lo desechado pero no asimilado teóricamente resulta más tarde su carga de verdad. Se convierte en el absceso de la salud dominante, y esto vuelve a llamar la atención sobre el en situaciones nuevas... por eso hay que reflexionarlo otra vez históricamente en vez de obligar al pensamiento a plegarse irracionalmente a la hegemonía de la praxis. Esta misma fue un concepto eminentemente teórico” (Adorno, 1992: 147-148).

De lo anterior se desprende otra necesidad, que el proceso de conocimiento se realice desde el propio terreno en que se da la acción, en el contexto de la acción, y actuando en su transformación, aunque sea en forma de acompañamiento. Esto es una exigencia que reivindica cierto tipo de epistemología de la esperanza (que algunos académicos han empezado a plantear, nos referimos a Pablo González Casanova, al igual que algunos militantes como es el caso del Subcomandante Insurgente Marcos), epistemología producto

de un sujeto de conocimiento, de un sujeto cognoscente de su necesidad del saber consciente.

De esto resulta la demanda de una investigación antropológica y epistemológica sobre saberes locales, y cómo éstos podrían impactar en el discurso de las Ciencias Sociales academizadas. Un ejemplo concreto al respecto, es que el conocimiento, la construcción de conocimiento, pudiera dar cuenta de la potencialidad que tendrían la constitución de redes de saberes locales, o más aún, que se viera la posibilidad de que los académicos interesados se conviertan en parte-vinculados de los nodos de esas redes. Pues considero que el conocimiento es un cuerpo de prácticas (Restrepo, 1994), de manera que se está en un tipo de redes o en otras, consciente o inconscientemente, pero se está. Por cierto, se podría suponer que la mayoría de los académicos ya son parte de esos procesos y redes que desde el poder se han generado.

Una exigencia en la transmisión del saber y el conocimiento es sobre la forma en que los contenidos concretos se presentan y difunden, pues la posibilidad de que los productos de conocimiento se presenten en formas conceptuales reconocibles, implica reconocer el lugar de los sujetos que no tiene acceso fácilmente al lenguaje de la ciencia social académica. Es decir, la posibilidad de mostrar un diálogo en la presentación de los productos académicos. También en esto se muestra cómo muchos académicos todavía consideran a los sujetos como objetos de estudio acotados.

En los últimos años han cambiado drásticamente la economía, la sociedad, el mundo. Ahora menos aún se puede hablar de un sujeto privilegiado del cambio social. Han aparecido muchos sujetos que se entrelazan; y sujetos que antes se creían sin potencialidades, han demostrado que impulsan con gran fuerza importantes transformaciones. Los sujetos de la resistencia y de oposición al capitalismo se han desplegado y dispersado por todos los espacios y en diferentes tiempos políticos. En los análisis se fue abandonando el concepto de clases debido a la hegemonía del pensamiento único. Aunque trastocadas, las clases subsisten.²¹ Como anota Pierre Philippe Rey, en el

²¹ Algunos autores como Sergio Tischler y Fernando Matamoros han señalado que actualmente el concepto de lucha de clases puede verse como constelación, siguiendo la conceptualización de Walter Benjamin, quien recordaba que en una constelación las estrellas son independientes, pero la observación establece una línea de unión entre ellas. Para él lo importante era que el fenómeno siguiera siendo reconocible en la conjunción de problemas y de significados. Tischler acota que anteriormente se había pensado la historia de lucha de clases a partir de categorías homogéneas, que eran categorías de poder-dominio. No obstante recomienda atender lo

centro de la lucha de clases se reivindica el valor de uso del trabajo por una gran variedad de trabajadores para decidir el destino del mundo. No habría que perder de vista el elemento tiempo de trabajo. Las clases dominantes se reservan las decisiones. Aunque hayan cambiado, siguen las relaciones clasistas entre dominadores y dominados. Pero lo que ha sido fundamental para quienes han rescatado la conceptualización de la lucha de clases ha sido el aspecto de la repartición de la libertad. Que unos liberen a otros, como antes se proclamaba, no tiene sentido, pues cada sujeto es el que trabaja su libertad; y si no se libera a sí mismo, no consigue la libertad (Rey 2008). Las nuevas ciencias sociales latinoamericanas han reconocido la necesidad de que el sujeto de la investigación no sea objetivado, sino que se descubra su espacio de producción de conocimientos. Muchos han tenido que luchar contra sus herencias colonialistas e imperialistas para atisbar los sujetos rebeldes. El sujeto antropólogo y el sujeto investigado-investigador se han tenido que redefinir pero también reconocer como tales. Para entender y practicar esto los antropólogos hemos tenido que experimentar una profunda ruptura epistemológica. El otro sólo puede ser conocido si se le reconoce y acepta como creador de conocimiento (Santos, 2006). Los sujetos en interrelación cognoscente rompen las trabas que les impedían verse en todas sus posibilidades (Zemelman, 2007). Los sujetos investigados luchan por dejar de ser sujetados, objetivados, cosificados, y por ser reconocidos como sujetos de su propia vida y de la interpretación de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Acanda, J.L., 2008, “La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación”, en www.rebellion.org, 1 de julio.

que han destacado los zapatistas que se presentan no como sujetos puros sino que luchan contra las condiciones objetivas que les dañan, como la explotación y la dominación del capital, y contra ellos mismos por superarse en cuanto sujetos atravesados por esa relación. Han destacado que los que componen el torrente de cambio son sujetos de cambio conscientes de ello, por lo que no pueden decir que el futuro son ellos como proyección de lo que son ahora, sino como proceso. Tischler subraya que considerar la lucha de clases como categorías puras conduce al totalitarismo. En cambio la constelación es una forma de pensar la lucha enfrentada a la totalidad como categoría positiva y haciendo de la misma una categoría crítica (Tischler en Holloway *et al.*, 2008: 100-101). Por su parte Matamoros hace ver que si se resalta la constelación se pueden entender no sólo las contradicciones en los procesos de legitimación, sino también los antagonismos dentro de las caracterizaciones organizativas de las luchas en la crisis del trabajo abstracto como lucha de clases, pues la lucha de los antagonismos de clase no sólo está en los lugares del trabajo manual sino también en el interior de las instituciones como formas de legitimación y hegemonía (Matamoros en Holloway *et al.*, 2008: 141).

- Adorno, Th., 1992, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Aguirre Beltrán, G., 1981, *Regiones de Refugio*, México, INI.
- Alonso, J., (ed.), 1980, *Lucha urbana y acumulación de capital*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- Alonso, J., 2012, *La democracia de los de arriba en crisis*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Arizpe, L., 1988, “La antropología mexicana en el marco latinoamericano”, en Varios, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 315-337.
- Baronnet, B. et al., 2011, *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, CIESAS.
- Benach, J., y M. Amable, 2004, “Las clases sociales y la pobreza”, en *Gaceta Sanitaria*, vol. 18., Barcelona.
- Bensaïd, D., 2006, “Una mirada a la historia y la lucha de clases”, en Atilio Borón, Javier Amado y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, Clacso, pp. 247-261.
- Bilbao, A., s/f., *La noción de sujeto en psicoanálisis y antropología. ¿Un debate fuera de cuestión?*, Chile, mimeo.
- Bloch, E., 2004, *El principio esperanza [I]*, Madrid, Trotta.
- Boege, E., 1988, “La cuestión étnica y la antropología social en México: balance y perspectiva”, en Varios, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 15-41.
- Bonfil G., et al., 1980, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo.
- Borón, A., 2008, “El socialismo del siglo XXI: notas para una discusión”, en www.centrocultural.coop/pled., agosto.
- Bourdieu, P., 1991, *El sentido práctico*, Barcelona, Taurus.
- ----, 1990, *El Mundo Fragmentado*, Uruguay: Altamira.
- Camus, A., 1981, “El hombre rebelde”, en *Ensayos*, Aguilar Madrid, pp. 555-838.
- ----, 1981 b, “Moral y política”, *Ensayos*, Aguilar, Madrid, pp. 238- 261.
- Cardoso de Oliveira, R., 1976, *Identidade, etnia e estrutura social*, Sao Paulo, Pionera.

- Caruso, I., 1966, *El psicoanálisis, lenguaje ambiguo. Estudios dialécticos sobre teoría y técnicas psicoanalíticas*, México, FCE.
- ----, 1979, Aspectos sociales del psicoanálisis personal, Premia, México
- Castel, R., 2004, *La Inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Castoriadis, C., 1986, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- ----, 1990, *El mundo fragmentado*, Uruguay, Altamira.
- ----, 1992, “Psique, imaginación e histórico-social”, *Zona Erógena*, núm. 12, en www.educ.ar/zonaerogena
- ----, 1996, “Seminario: Psique e historia”; en revista *Zona Erógena*, núm. 29, en www.educ.ar
- ----, 1998, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ----, 2003, *La institución imaginaria de la sociedad (2)*, Argentina, Tusquets.
- ----, 2006, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz.
- Clifford, J., 1991, "Sobre la Autoridad Etnográfica", en C. Reynoso (comp.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 141-170.
- Conti, A., 2004, “La encuesta hoy”, en *Varios, Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 43-53.
- De Certeau, M., 1996, *La invención de lo cotidiano 1: Artes de hacer*, México, UIA/ITESO.
- Díaz Polanco, H., 2006, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1998), *eZln. Documentos y comunicados*, Era, México (5 tomos).
- Erdheim, M., 2003, *La producción social de inconsciencia*, México, Siglo XXI.
- EZLN, 1996, *Segunda Declaración de La Realidad: Palabras del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el acto de clausura del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*. La Realidad, Planeta Tierra. 3 de agosto de 1996.

- Fals Borda, J., 1968, *Crítica y política en ciencias sociales: el debate sobre la teoría y la práctica*, Bogotá, Punta de Lanza.
- Fernández, A.M., 2006, *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Argentina, Biblos.
- Flores, C., 2007, “La antropología visual: distancia o cercanía con el sujeto antropológico”, en *Nueva Antropología*, núm. 67, mayo, pp. 65-87.
- Freire, P., 1995, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI.
- ----, 2001, *Pedagogía de la indignación*, Madrid, Morata.
- Furkank, P.N., 2005, *Un placer inconfesable o la idea de clase social*, Buenos Aires, Paidós.
- FZLN, 1997, *Documentos Básicos*, Frente Zapatista de Liberación Nacional, México.
- Galeano, E., 1998, *Conferencia en Guadalajara*, Feria Internacional del Libro.
- García Canclini, N., 1982, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.
- ----, 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa.
- García Canclini, N. et. al., 1994, *De lo Local a lo Global. Perspectivas desde la Antropología*, México, UAM-I.
- Geertz, C., 1987, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- ----, 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- ----, 1996, *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- ----, 1997, "Geertz. Ensayista Cultural", en *Representations*, núm. 59, verano, Universidad de California.
- Giménez, G., 1978, *Culturas populares y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- González Casanova, P., 2006, “Colonialismo interno (una redefinición)”, en Atilio Borón, Javier Amado y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, Clacso, pp. 409-434.
- Güemes, C., 2000, “Marc Augé: primero el sujeto”, en *La Jornada*, 11 de octubre.
- Gutiérrez, D., 2002, “Figuras del sujeto”, en *Iconos*, núm. 13, pp. 32-47.

- Herrán, C., 1988, “Antropología social en Argentina: apuntes y perspectivas”, en Varios, Teoría e investigación en la antropología social mexicana, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 339-355.
- Holloway, J., 1997, "La Rebelión de la Dignidad", en Chiapas, núm. 5, México.
- ----, 2001, entrevista de Joaquín Hirguin en Diario Página 12, 3 de diciembre, Argentina.
- ----, 2002, Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, Buenos Aires, Revista Herramienta/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ----, 2006, “Contra y más allá del capital”, J. Holloway, Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder», México-Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla/Herramienta, 2006, pp. 1-43.
- ----, 2008, “Mayo 1968 y la crisis del trabajo abstracto”, en Herramienta, núm. 38, junio.
- ----, 2011, Agrietar el capitalismo, Buenos Aires, Herramienta.
- Holloway, J. et al., 2008, Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- Katz, C., 2008, “Las peculiaridades de América Latina”, en Theomai, núm. 17, primer semestre, pp. 139-151.
- Krotz, E., 1994, "Alteridad y Pregunta Antropológica", en Alteridades, México.
- Kahitte, H.B., y V.M. Ortiz, 2005, El otro. Antropología del sujeto, Buenos Aires, Nobuko.
- Laplanche, J., y J.B. Pontalis, 1979, Diccionario de Psicoanálisis, Barcelona, Labor.
- Le Bot, Y., 1997, Subcomandante Marcos. El sueño zapatista, México, Plaza y Janés.
- Lévi Strauss, C., 1974, Antropologie Structurale, París, Plon.
- ----, 1976, Mitológicas IV, México, Siglo XXI.
- López y Rivas, G. y G. Leo (coords.), 2008, El universo autonómico: propuestas para una nueva democracia, México, Plaza y Valdés.
- Malo, M., 2004, “Prólogo”, en Varios, Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 13-40.
- Matos, J., 1968, Perú Problemas, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

- Nahmad, S., 1988, “Corrientes y tendencias de la antropología aplicada en México. Indigenismo”, en Varios, Teoría e investigación en la antropología social mexicana, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp.15-41.
- Nieto, R., 1988, “Alcances recientes de la antropología en el conocimiento de la clase obrera mexicana”, en Varios, Teoría e investigación en la antropología social mexicana, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 183-204.
- Novelo, V., 1988, “Para la historia de la antropología del trabajo”, en Varios, Teoría e investigación en la antropología social mexicana, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 213-220.
- Palerm, A., 1980, Antropología y marxismo, México, Nueva Imagen.
- Páramo Ortega, R., 1982/1996, “Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario”, Obras en Castellano, Guadalajara, México, Grupo de Estudios Sigmund Freud (vol. II) pp. 1-28.
- ----, 1983, La subjetividad en la historia (el sujeto como producto y agente de la historia), manuscrito.
- ----, 1990, Tortura, un punto de vista psiconalítico, mimeografiado (publicado en 2006 por la U. de G./Universitat de València (Colección Oberta Psicología: 128), pp. 51-63.
- ----, 1993, El Trauma que nos une, Centro de Estudio e Investigación Educativa, Guadalajara, México.
- ----, 2005, El psicoanálisis y lo social. Ensayos transversales, manuscrito. Publicado en 2006 por la U. de G./Universitat de València (Colección Oberta Psicología: 128).
- Piqueiras, A., 2008, “¿‘Globalización’ como nuevo imperialismo? Los intersticios de intervención de los sujetos antagónicos”, en Theomai, núm. 17, primer semestre, pp. 47-59.
- Prada, R., 2007, Subjetividad y subversión, en <http://caosmosis.acracia.net>, agosto.
- Rebón, J., 2008, La empresa de la autonomía: trabajadores recuperando la producción, Buenos Aires, UBA.
- Rey, P. Ph., 2008, Une anthropologie de la libération, conferencia en Ciesas Occidente, Guadalajara, 26 de agosto.
- Ricard Lanata, X., 2005, “Hacia la antropología del sujeto”, Ponencia en IV Congreso Nacional de Investigación Antropológica, Perú, 1-6 de agosto.

- Restrepo, L.C., 1994, *El derecho a la ternura*, Bogotá, Arango Editora.
- Reynoso, C., 2008, *Corrientes teóricas en Antropología: Perspectivas desde el Siglo XXI*, Editorial S.B., Buenos Aires.
- Rosaldo, R., 1989, *Cultura y verdad*, México, Conaculta/Grijalbo.
- ---, 1994, "Ciudadanía Cultural en San José, California", en
- Rodríguez Lascano, S., 2006, "El elemento extra: la organización" entrevista al sci Marcos, *Viento Sur*, diciembre 6 de 2006, en www.nodo50.org/viento_sur/articulosweb/prueba.php?pagina=6
- Sandoval Álvarez, R., 2006, *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente*, Guadalajara, México, UdeG/cucsh.
- ---, 2008, *El zapatismo urbano de Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en la forma de hacer política*. México, inah.
- Santos, B., 2006, *Conocer desde el Sur*, Venezuela, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Sariego, J.L., 1988, "La antropología urbana en México", en Varios, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, Cuadernos de la Casa Chata, pp. 221-261.
- SCI Marcos, (2003), "Siete pensamientos en mayo del 2003", en *Revista Rebeldía*, mayo, México.
- SCI Marcos, 2005, *Abajo a la izquierda*. 2 de marzo www.enlacezapatista.com
- Stavenhagen, R., 1968, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
- Stédile, J.P., 2008, "No vamos a acumular para disputar el poder sólo por el camino institucional", entrevista de un dirigente del Movimiento Sin Tierra de Brasil, en *Prensa de Frente. Noticias de los movimientos populares por el cambio social*, 11 de junio.
- Terencio, 2008, *Obras*, Madrid, Gredos.
- Tieschler, S., 2008, "La lucha de clases como constelación", en J. Holloway, et al., , *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, pp. 40-43.
- Touraine A., 1984, *Le retour de l'acteur*, París, Fayard.

- ----, 2005, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, París, Fayard.
- ----, 2006, *Le monde des Femmes*, París, Fayard.
- ----, 2007, *Penser autrement*, París, Fayard.
- Todorov, T., 1991, *Nosotros y Los Otros*, México: Siglo XXI.
- Varios, 1988, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, Cuadernos de la Casa Chata.
- ----, 2004, *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de sueños.
- ----, 2004 b, "Entre las calles, las aulas y otros lugares", en Varios, *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 133-166.
- ----, 2004 c, "Moverse en la incertidumbre", en Varios, *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de sueños, pp.191-205.
- Vera, R., 1999, *Propuestas para el fortalecimiento y multiplicación de centros generadores de saberes locales*. Mimeo.
- Zemelman, H., 1987, *Conocimiento y Sujetos Sociales. Contribución al estudio del presente*, México, Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos (Jornadas: 111).
- ----, 1989, *De la historia a la política*, México: Siglo XXI.
- ----, 1990, "Los sujetos sociales, una propuesta de análisis", *Acta Sociológica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, vol. iii, núm. 2, mayo-agosto de 1990, pp. 89-104.
- ----, 1999, "La Historia se hace desde la cotidianeidad", en Heinz Dieterich et. al, *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Cuba, Ciencias Sociales, pp. 211-221.
- ----, 2000, "Sujeto y método en las ciencias sociales", conferencia presentada en el Centro Universitario los Altos-Universidad de Guadalajara, Tepatitlán, Jalisco.
- ----, 2007, *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*, Barcelona, Anthropos.

— Zibechi, R., 2007, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Perú, Editorial Universidad Mayor de San Marcos.