

AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana  
www.aibr.org  
Volumen 18  
Número 3

Septiembre - Diciembre 2023  
Pp. 455 - 475

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## «La interculturalidad es una palabra que no está hilando»: Condiciones para la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos<sup>1</sup>

**Claudia Briones**  
cbriones@conicet.gov.ar

**Ana Ramos**  
aramos@unrn.edu.ar

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.  
Universidad Nacional de Río Negro y CONICET. Argentina

**Recibido:** 11.07.2023  
**Aceptado:** 16.10.2023  
**DOI:** 10.11156/aibr.180302



## RESUMEN

Tomando como punto de partida una experiencia de investigación en co-labor con dos interlocutores mapuche, este artículo explora aprendizajes derivados de la propuesta que nos estaban realizando: básicamente, embarcarnos en la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos. Intersubjetiva, porque la meta debía pasar por transformar/completar nuestras comprensiones y personas a partir de la interacción. Interepistémica, en la medida en la que requería abrirnos a reconocer no tanto otros conocimientos sino otras formas de conocer. Interexistencial, pues nos iría exponiendo la opacidad de ciertos bordes ontológicos según los cuales la práctica del conversar puede, en su hacerse, involucrar —al menos para algunos— personas humanas vivas y seres y presencias no humanas. Sobre esta base, mapuche, apuntamos a intervenir en debates más amplios sobre ciertos mandatos y concepciones extendidas del quehacer antropológico contemporáneo.

## PALABRAS CLAVE

Pueblo mapuche-tewelche, producción de conocimiento, filosofías del lenguaje, co-laborar, performatividad.

## ***“INTERCULTURALITY IS A WORD THAT DO NOT SPIN”: CONDITIONS FOR THE INTERSUBJECTIVE, INTEREPISTEMIC AND INTEREXISTENTIAL PRODUCTION OF KNOWLEDGE***

## ABSTRACT

Taking as a starting point a research experience in collaboration with two Mapuche interlocutors, this article explores learning derived from the proposal they were making to us: basically, embarking on the intersubjective, interepistemic and interexistential production of knowledge. Intersubjective, because the goal had to be to transform/complete our understandings and selves in and through the interaction. Interepistemic, to the extent that it had to open ourselves to recognize not so much other knowledge but other ways of knowing. Interexistential, since it would expose us to the opacity of certain ontological borders according to which the practice of conversation can, in its being done, involve —at least for some— living human persons and non-human beings. On this basis, we aim to intervene in broader debates about certain mandates and extended conceptions of contemporary anthropological work.

## KEY WORDS

Mapuche-Tewelche people, knowledge production, philosophies of language, collaborative research, performativity.

---

1. Este trabajo retoma y amplía conceptos inicialmente publicados en Briones y Ramos (2021).

## Puntos de partida

Hace varias décadas ya que los movimientos indígenas y afrodescendientes de América Latina vienen impulsando el concepto de *interculturalidad* para demandar aperturas en formas de convivencia negadoras y, por ende, opresivas. Más recientemente, esos mismos movimientos han empezado a poner en evidencia las limitaciones que aparejan las maneras en las que el concepto de *interculturalidad* se ha incorporado a los lenguajes de contienda hegemónicamente habilitados (Roseberry, 1994). A la par de ambos cuestionamientos, la Antropología en particular y las Ciencias Sociales en general han ido ensayando otros modos de trabajo, comprometidos en lo metodológico con apuntar en esas direcciones, sea que hablemos de investigaciones en colaboración (Rappaport y Ramos Pacho, 2005) o colabor (Leyva y Speed, 2008), de antropologías comprometidas (Guerrero, 2007; Rodríguez, 2019) o de metodologías horizontales (Corona Berkin y Kaltmeier, 2012).

En y a través de tratar de encarnar en nuestra práctica antropológica todos estos procesos, buscamos en este artículo compartir aprendizajes realizados a lo largo de un trabajo en colaboración que aún estamos escribiendo con nuestros interlocutores, partiendo fundamentalmente de dos persuasiones con las que ellos nos confrontaron: primero, que «la interculturalidad es una palabra que no está hilando<sup>2</sup>» y, luego, que lo que mejor podíamos buscar hacer para encarar productivamente la labor que los cuatro nos propusimos era «conversar para renovarnos».

A partir entonces de ambos asertos, apuntamos como antropólogas a precisar lo que entendemos como la propuesta que nos estaban realizando: básicamente, embarcarnos en la producción intersubjetiva, interestémica e interexistencial de conocimientos. Intersubjetiva, porque la meta debía pasar por transformar/completar nuestras comprensiones y personas a partir de la interacción. Interestémica, en la medida en la que requería abrirnos a reconocer no tanto otros conocimientos sino otras formas de conocer. Interexistencial, pues nos iría exponiendo la opacidad de ciertos bordes ontológicos según los cuales la práctica del conversar puede, en su hacerse, involucrar —al menos para algunos— diversos seres «vivientes<sup>3</sup>» que habitan de modos diferentes en la tierra.

---

2. Este uso metafórico de la práctica de *hilar* —que localmente refiere a convertir la lana en hilo— lo propuso Rosendo Huisca Melinao en nuestra conversación. Sugiere que la interculturalidad, tal como se está practicando, no produce buen sentido, porque no logra transformar las las relaciones sociales en «hilos o hebras» que se unan y entrelacen de modos conducentes.

3. En principio, y en términos muy generales, «vivientes» son los *mapunche* o la gente que transcurre su vida en la tierra o *mapu*; los *kuyfikecheyem* (ancestros antiguos) y los *fütake-*

## Puesta en contexto

En mayo del año 2019 nos reunimos en la casa de una de nosotras, en la localidad de San Carlos de Bariloche, Rosendo Huisca Melinao, Mauro Millan y las autoras de este trabajo, para conversar acerca del *güttxam*. Hasta entonces, nosotras dos definíamos el *güttxam* como un género discursivo del arte verbal mapuche sobre hechos verídicos, equiparable a una conversación sobre tiempos pasados o a un relato histórico —concepción que, luego de este encuentro, no solo resultó un tanto acotada, sino también alejada de las filosofías mapuche de la temporalidad, el recuerdo y el conocimiento—. Aunque no todos teníamos las mismas expectativas respecto de este encuentro, nos interesaba como antropólogas profundizar nuestra comprensión del *güttxam*, que ya intuíamos limitada, y escribir los cuatro en co-autoría un artículo para un libro sobre teorías mapuche del discurso, de modo de comunicar y socializar entendimientos más densos sobre un género muy importante para la vida social mapuche. Todavía estamos escribiendo ese texto, pero, teniendo como contexto de reflexión esa experiencia, más que reflexionar aquí acerca del *güttxam*, nos proponemos anticipar lo que aprendimos y pudimos reflexionar desde y para la Antropología acerca del co-laborar (Leyva y Speed, 2008), el co-razonar (Guerrero, 2007), el co-autorar, como una de las derivas de las metodologías horizontales (Corona Berkin y Kaltmeier, 2012), a través de su misma práctica. Aun cuando hacemos foco analítico en un acuerdo de interacción que ha operado en condiciones específicas, apuntamos a intervenir desde esta experiencia en debates más amplios sobre la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos que se nos propuso y sobre ciertos mandatos y concepciones extendidas del quehacer antropológico contemporáneo, lo cual en mucho desborda la idea de *interculturalidad*.

Rosendo Huisca Melinao es un anciano que vivió toda su vida en Chile, con una larga trayectoria tanto en los espacios propios del Pueblo Mapuche, donde es reconocido como *kimünchegelu* (sabio)<sup>4</sup>, como en los ámbitos académicos donde se ha desempeñado como profesor y «asistente de lingüistas», siendo él mismo una persona altamente reflexiva respecto de la filosofía, uso y estructura del *mapunzugun*, habitualmente traducido como idioma mapuche, y que Rosendo nos propuso entender como

---

*cheyem* (antepasados), como gentes que están en *ka mapu* (otra tierra) pero en conexión con esta *mapu*; y los *ngen* (fuerzas del territorio), que son seres no humanos que custodian esta *mapu*.

4. El desarrollo del texto hará evidente que toda traducción lineal traiciona los argumentos que aquí vamos a desarrollar.



«el idioma de los vivientes de la tierra». Mauro Millan es *logko* (cabecilla) de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza (Provincia de Chubut, Argentina) y un militante de muchos años en defensa de los derechos de su pueblo. Nosotras somos antropólogas que también hace mucho analizamos, acompañamos y practicamos la disciplina, haciendo foco en las producciones e iniciativas del Pueblo Mapuche-Tewelche en la Patagonia norte de Argentina.

Rosendo y Mauro se conocieron bastante tiempo atrás, cuando Mauro acompañaba la recuperación del territorio de una familia mapuche emparentada con Rosendo. En aquella ocasión, Rosendo viajó a Argentina para conocer a sus parientes, lo que hizo que ambos forjaran un lazo afectivo que continúa hasta el día de hoy. Entre ellos hay ya una larga historia de conversaciones e intercambios de experiencias, en los que Rosendo suele compartir con Mauro sus consejos acerca de cómo interpretar o expresar, desde el conocimiento mapuche, ciertos sucesos de la vida, y Mauro a su vez comparte con Rosendo modos propios del *Pwelmapu*, la parte del *Wallmapu* o territorio ancestral al oriente de la Cordillera de los Andes, esto es, Argentina. Por nuestra parte, venimos compartiendo con Mauro espacios de reflexión conjunta desde hace muchos años y, si bien con Rosendo nos vimos en muchas menos oportunidades, también nos anteceden relaciones profesionales y afectivas vinculadas a diversas iniciativas mapuche que nos hicieron converger.

Esta vez, Rosendo y Alicia, su señora, cruzaron la Cordillera para reunirse con Mauro y nosotras dos durante tres días, con el propósito explícito y compartido de pensar y escribir juntos ese capítulo sobre el *güt-xam* para un libro académico. Pero cada uno de nosotros sumaba a ello otras motivaciones. A Rosendo y su señora siempre les entusiasma la idea de viajar y volver a reencontrarse con Mauro, pero también conversar con quienes valoran la conversación tanto como ellos. A estas motivaciones, Mauro agrega su interés personal de «encontrar respuestas» en la filosofía mapuche del *güt-xam* para revertir simplificaciones, estereotipos y silencios de la historia dominante sobre el proceso de colonización del pueblo mapuche y para promover, en diversos espacios de militancia, marcos propios de interpretación histórica. A nosotras, el tema del *güt-xam* nos interesa especialmente para profundizar conocimientos que nos permitan incluso hacer una re-evaluación retrospectiva de lo que —sabemos— aún nos falta aprehender en mejores términos sobre el *kimün* o sabiduría y el *az mapu* u ordenamiento mapuche de la vida, a pesar de años de trabajo.

Mientras desayunábamos por primera vez, ya empezamos a conversar sobre una propuesta y modalidad de trabajo que hasta el momento

con Rosendo solo se había compartido telefónicamente. De acuerdo con la etiqueta mapuche que tratamos de observar todo el tiempo, estuviésemos trabajando o distendiéndonos, Mauro toma entonces el rol de mediador y anfitrión principal del encuentro, e inicia la conversación sobre sus propias expectativas:

Para mí encontrarme con Alicia y con Rosendo es muchas veces encontrarme con respuestas, ¿no? Porque acá hay evidentemente un vacío, *peñi* [hermano], no hay *kimche* [persona sabia] que puedan dar respuestas. Es difícil encontrarse a generar estos espacios. Entonces, me parece a mí, particularmente, que sería importante ver la posibilidad de escribir conjuntamente algún pensamiento de estos temas.

Rosendo no deja de expresar a modo de alerta algo que entenderíamos después, esto es, que la escritura no logra dar cuenta de lo que se hace y logra al conversar. No obstante, comparte con Mauro la importancia de dejar testimonios escritos para las generaciones venideras:

Bueno, mi hija me dice que hay que registrar, porque lo que hablamos se pierde. Porque, a ver... Nuestro *logko* piensa que de escribirse se pierde más que al no escribirse. Pero yo veo, y al menos veo que mi hija está muy animada para hacer eso, de tener que escribir lo que conoce ella a través de nosotros. Eso no más para decir que el conocimiento no es de uno. Pero lo que pasa es que, al escribirse o al registrarse, queda para futuro, alguien lo va a ver. Y alguien le va a tomar importancia.

Esta no sería la única vez que hablaríamos metadiscursivamente del sentido y de los propósitos de nuestro conversar, sobre las expectativas de cada cual, y sobre las condiciones en que mejor deberíamos hacerlo para lograr desde el afecto una simetría y respeto interactivos que no son habituales en los intercambios cotidianos que se dan tanto en Chile como en Argentina cuando se activan pertenencias mapuche y no mapuche. En ese hacer, fueron emergiendo ribetes inesperados de cómo entender y practicar una mejor forma de ser juntos desde la filosofía mapuche del lenguaje y de la vida, que nos ha llevado a revisar nuestra propia filosofía del lenguaje, particularmente los conceptos de *traducción* y *performatividad*, pero que también nos ha estimulado a pensar desde otra perspectiva mandatos de una ética profesional que apuesta a horizontalizar las relaciones, reconocer paridad entre conocimientos, y aprender a convivir con opacidades sin negarlas ni pretender domesticarlas. Estos temas abordamos aquí en sendos acápites.

## De cómo y qué: compartiendo malestares, calibrando énfasis, abriendo agendas

En distintos momentos, Rosendo va recentrando la conversación en curso, de acuerdo con sus experiencias previas de trabajo con académicos, e invitándonos a pensar nuestras relaciones a partir de sus vivencias e incomodidades. Así, al compartir pareceres sobre el trámite de «consentimiento libre e informado» y el trabajo en «co-autoría», nos encontramos poniendo en común qué estábamos entendiendo por un trabajo en colaboración, en el que unas intervenimos desde la «academia» y otros desde el «conocimiento indígena nativo». Al poner esto en foco, reflexionamos también acerca de las persistencias del rol del informante, la imposición de las certificaciones educativas, los presupuestos de la escritura y los sentidos sociales de la cita, para finalmente construir, como lo graficó Rosendo, «los tijerales»<sup>5</sup> de nuestra propia actividad.

Una vez que Mauro presenta las motivaciones y propósitos del trabajo, abre también la discusión acerca de qué y cómo trabajar en colaboración. Cuando una de nosotras plantea nuestro interés por «*escribir algo donde los cuatro lo estamos escribiendo juntos*», Rosendo enseguida lo vincula a otras experiencias con académicos e indica sus reparos.

Rosendo.— Yo digo esto porque tuve una experiencia con los extranjeros, que llegaron a Chile, con una palabra tenían que empezar su generación de vocabulario. Entonces empezaron con *feyentun*, con *feyentun* no más, «si usted me acepta o no me acepta». Porque ellos querían que les acepte [trabajar con ellos] ... Entonces yo le digo que lo importante es saber cómo. Cómo, qué, para qué y todos los asuntos del qué.

Claudia.— Entonces a lo mejor este *feyentun* es lo que después se acaba llamando el consentimiento previo, libre e informado.

Rosendo.— ¡Eso era el tema! Que me choca a mí que me pidan eso. ¿Por qué me piden a mí? ¿Por qué yo tengo que hacerme dueño de lo que dije, o aceptar o no que se publique por escrito? Porque mis antepasados saben lo que saben y nunca me lo dieron por escrito y uno lo sabe, no porque sea tan estudioso sino que, ¡a lo mejor, le llegan estas cosas! Entonces dar el consentimiento ahora por escrito, yo lo estoy negando [...] emocionalmente no me gusta.

Siendo que el «consentimiento» no es solo un trámite, sino también un mandato antropológico para asegurar ciertas condiciones de igualdad, era central para nosotras comprender por qué generaba tanta incomodi-

---

5. Armazón de tablas que sostiene el techo y la estructura de una edificación.

dad para Rosendo «desde el punto de vista de su sentimiento». Nos explica entonces que para él se trata de un «papeleo administrativo» de reconocimiento unidireccional basado en el valor que se le da al papel. Recuerda, incluso, cuando tuvo que «estar en un papel» para ser acreditado por el Ministerio de Educación como hablante del *mapunzugun* (lengua mapuche), o cuando una profesora universitaria lo descalificó como fuente de un trabajo por carecer de una certificación de formación académica. En este sentido, el «consentimiento» le resuena a muchas otras prácticas impuestas por el *wigka* (no mapuche), que niegan las formas en las que las personas mapuche se relacionan con la transmisión y producción de los conocimientos de su pueblo.

Agrega también que el «consentimiento» oblitera la reflexión acerca de por qué es el mapuche quien debe rubricar su aceptación ante otra persona no mapuche, cuando se supone que «estamos entre iguales». A Rosendo le preocupan las múltiples formas en las que las lógicas académicas, incluso cuando se cree estar aplicando dispositivos de igualación, continúan reproduciendo fronteras, desigualdades y asimetrías. En el transcurso de la conversación, nos detendremos varias veces en las experiencias de trabajo de Rosendo con distintos colegas, en sus preocupaciones e insatisfacciones, lo que sin duda iría enriqueciendo los modos y razones de encarar una co-autoría que operase de manera diferente.

Así como el consentimiento se asoció con la lógica del «papeleo» —para pensar luego los presupuestos inherentes a este tipo específico de certificación—, la co-autoría actualizó además en Rosendo la lógica antropológica del «informante» y el «escribiente» —produciendo una nueva paradoja para ese sentido común antropológico que asume que invitar al otro a ocupar el rol de co-autor estaría saldando el mandato ético-metodológico de la horizontalidad—. Para explicar este malestar, Rosendo equipara la co-autoría con el uso habitual de la palabra *intercultural*, mencionando el caso de las universidades que se auto-denominan formalmente como *interculturales* —por el simple hecho de contar con docentes indígenas—, pero que no cuestionan ni las jerarquías de saberes en las currículas o pedagogías, ni las asimetrías en los criterios con los que se evalúan los prestigios y los reconocimientos de los profesores dentro y fuera de la institución.

A su vez, cuando nos preguntamos acerca de los roles de cada uno en el proceso de trabajo, Rosendo dejó claro que, si los mapuche solo producían monólogos y las antropólogas transcribían, ordenaban y escribían, se trataría de una actividad conjunta basada en un compromiso con fecha de caducidad, puesto que en algún momento cercano los mapuche «tendrán que ser autor de sus propias cosas». Claramente, la propuesta



de Rosendo y de Mauro para con nosotras iba más allá de esta división circunstancial de tareas.

Pero la mayor incomodidad de Rosendo con respecto a esta lógica presupuesta del informante reside en que el indígena suele ser visto —con una fuerte carga condenatoria sobre todo entre los «propios»— como alguien que «entrega» conocimiento. Al respecto, Rosendo introduce una situación muy común al interior del Pueblo Mapuche a través de una anécdota personal. Años atrás, publicó un libro en co-autoría con un destacado antropólogo, lo que despertó algunas críticas por parte de otros mapuche. Algunos le reprocharon que el antropólogo figurase como co-autor de un libro cuyo contenido fue brindado unilateralmente por Rosendo; otros lo cuestionaron con la siguiente pregunta: «¿*qué siente Rosendo de entregar a un antropólogo el kimün mapun?* [conocimiento mapuche]».

Sabemos que el uso antropológico de la cita —para incluir las palabras indígenas en el texto— aparenta fidelidad con lo dicho, pero desde el momento en el que las afirmaciones y contextualizaciones no son controladas por la persona citada, esa fidelidad es solo un efecto discursivo. El planteo de Rosendo además es que ese efecto discursivo puede ser especialmente dañino para las personas indígenas: «*hacen una afirmación y colocan la cita de la persona y el problema es que el peñi* [hermano varón, otro mapuche varón] *lo toma como que yo lo dije a esa persona*». De este modo, el interlocutor indígena no solo puede estar sospechado de «entregar» conocimientos al *wigka* (no mapuche), sino también de estar traicionando secretos o formas apropiadas de hablar sobre ciertos temas «delicados». Rosendo concluye contándonos la respuesta que le dio oportunamente a ese *peñi* que lo interrogó («*lo que yo respondí es que lo que uno hace es conversar nuestros temas*»), re-direccionando luego esa misma respuesta hacia nosotras: «*no les estoy entregando nada a ustedes, porque estamos conversando*».

Así, al conversar con Rosendo y con Mauro acerca de qué estábamos haciendo juntos, cómo lo teníamos que hacer y para qué, íbamos trayendo a la superficie incomodidades dispares y experiencias diferentes, anudadas además de modos diversos por cada uno de nosotros. Todos queríamos que nuestro intercambio fuese lo más horizontal posible, pero advertimos que las formas de horizontalizar que proponíamos no necesariamente eran coincidentes. También nos dimos cuenta de que estas divergencias tenían que ver especialmente con los sentidos socioculturales que, para unas y otros, tiene la práctica de conversar o *güt-xamkan*, y con la centralidad de la conversación en la filosofía mapuche del conocimiento. Mencionamos a continuación las reflexiones de Rosendo acerca de cómo

podíamos ir poniendo en marcha nuestra actividad colaborativa, evitando las incomodidades de cada uno de nosotros.

Primero, y no importa el tema que estemos desplegando, no se trataría de decir cómo lo hacen otros, sino decir, en primera persona y desde nuestras experiencias, cómo se hace, o cómo lo hacemos nosotros. Nuestra conversación misma nos habilita como conocedores de un tema porque participamos como personas pensantes, con emociones, con sentimientos y con las experiencias que nos formaron. Desde este ángulo, la conversación, el simple «conversar» tal como nos la proponían Rosendo y Mauro, nos revinculaba intersubjetivamente desde una relación afectiva, no solo porque involucraba nuestras vidas situadas y diversas, sino también porque nos igualaba. Si Rosendo se sentía incómodo ante la solicitud de firmar el consentimiento libre e informado, era justamente porque nos proponía apostar a enmarcar el intercambio en el *gütxamkan* y en una relación afectiva de iguales.

Segundo, quienes participamos de una conversación entablamos —lo sepamos o no— una situación interexistencial al sentir en la espalda las enseñanzas de los *fütakecheyem* o ancestros: «*porque cuando conversamos, también llegan ellos*». Rosendo además plantea que, a diferencia de cómo piensan «los universitarios», no importa si la fuente de nuestros conocimientos tiene o no formación académica («*entonces yo para reforzar mi kimüin [conocimiento], siempre decía 'lo dijo una analfabeta'*»), porque lo central es basar lo que decimos en la realidad de lo que sabemos/aprendimos. En este sentido, uno no invoca lo que pasó en el pasado, sino una forma de decir acerca del pasado, a quienes nos hablaron de ese asunto, esto es, lo que nos dijo alguien sobre ello. En definitiva, resume Rosendo, el hecho relevante de una conversación no es nunca transmitir un acontecimiento tal y como ocurrió en el pasado. No se trata de volver al tiempo en el que vivía su abuelita al hablar sobre lo que ella hablaba con Rosendo y lo que Rosendo recuerda de haberla escuchado conversar con otros. Lo relevante es el hecho de que su abuelita le habló a cierto respecto, porque es esto último lo que lo formó a él («*las enseñanzas en las que me formé y que hoy son mi razón de vida y mi pensamiento mapun*»). Es igualmente relevante que eso se actualice interexistencialmente, porque su abuelita se hace presencia en nuestro conversar, e interepistémicamente, al volver a ser conversado con otros que traten de entender lo que está pasando en los términos en los que se expone.

Tercero, el conocimiento se renueva de forma permanente en cada conversación. En el proceso de acordar escribir juntos, Rosendo también aclara que tiene buenos recuerdos sobre la experiencia de haber escrito en papel, particularmente por el orgullo que sintió su papá. Sin embargo,

citando las palabras de una autoridad mapuche con la que conversó al respecto, considera que «*en el libro se van repitiendo las tonalidades y los temas*», porque el libro fija y etiqueta los asuntos sobre los que trata. Por eso coincidimos en que antes que hacer un *gütxamkan*, un intercambio en el que uno relata y otro escucha sin interrumpir, mejor era hacer un *gütxamkawün*, es decir, un diálogo que nos involucrase a todos y en el que analizásemos juntos algún tema para aumentar el conocimiento que teníamos sobre ello.

Lo explicado en palabras es lo que Rosendo y Mauro ponen en práctica durante toda la interacción. Así, por ejemplo, cuando una de nosotras recuerda sus experiencias vividas en la comunidad mapuche Ancatruz y menciona el *Pillañ Lelfün* (pampa donde se realizan las rogativas), se termina de precisar nuestra agenda:

Rosendo.— Fíjese que, de conversar así, me hizo acordar que *Pillañ Lelfün* es una palabra tan bonita y que tiene tanta significación [...] es un concepto del *rakizuum*. Eso es lo bonito, que uno va descubriendo. En el *gütxamkawün* los recuerdos van saliendo solitos, sin esforzarlos. Se hacen presencia, *ga*, eso lo escuché de él [de Mauro]. Eso es lo que trataba de decirles sobre el *gütxamkawün*.

Mauro.— Sí, como a mí me pasó con Rosendo y Alicia anoche en la conversación que tuvimos, porque lo que genera el *gütxamkawün* es el *kimün* [conocimiento], y ese es el objetivo final de todo esto, el desenlace final de todo esto que estamos haciendo. Porque yo digo, yo tuve un *pewma* [sueño], ¿no? Se lo conté a la *machi* (consejera espiritual), la *machi* me dijo qué podía ser. Pero, a su vez, ese tema fue nutrido por Alicia y por Rosendo anoche, y ahora todo lo que yo me imaginaba, tiene otra perspectiva.

En suma, hacer un *gütxamkawün* nos permitiría definir qué iríamos a decir, ir consensuando, «*tirando los tijerales acerca de qué vamos a hacer y qué forma le vamos a dar*» (*azümzugun*), para llegar finalmente a un consenso (*nentuzugu*) sobre lo que quedaría plasmado en el escrito. Pero lo más importante es que, en este marco, Mauro sabe que, después de la conversación, él va a «*tener más herramientas para hablar, más conocimiento para transmitir*» a su gente, porque, como explica Rosendo, cuando uno conversa desde su naturalidad, uno aprende a emitir opiniones más procesadas sobre los diferentes asuntos. Él mismo, y aun siendo un *kimünchegele*, se define como alguien que aprende, distingue y reconecta en el transcurso de una conversación.

Mauro.— Entonces, mi idea particular, personal respecto a lo que se fue hablando... que mucho de los conceptos yo ya los conozco... lo escuché, lo escu-

ché también por ancianos, pero lo que hicimos en estos días fue como... volver a tejerlo ¿no?

Rosendo.— Sí, por esa misma razón cada *txawün* [reunión] se hace, no con el tenor de repetir lo anterior, y tampoco se repite lo anterior para otra vez decir lo mismo, sino que, justamente para actualizar la idea.

Ana.— Justamente.

Rosendo.— No es para caer en el sistema de los jóvenes de decir esa cuestión ya lo sé, y no tengo que escucharlo de nuevo, pero resulta que no es así la cosa. El *kimche* escucha de nuevo porque para él es renovarse, tener otra idea. Entonces yo puedo decir «*Mauro lo dijo y yo no lo sabía, y me renovó esta otra idea*». O, por último, «*en mí me hizo cambiar esto o no cambiar sino reconocer, distinguir. Mi cambio es que algo estaba desconectado en mí, no en él*».

Esos días de reunión (*txawün*) con Rosendo y Mauro fueron surgiendo varios de los puntos señalados por Sarah Corona Berkin (2012) al definir una metodología horizontal. La propuesta de esta autora consiste en partir del conflicto fundador de la Antropología —de esa desigualdad constitutiva entre investigador e investigado— para crear lazos de reciprocidad. Esto es, «*no ocultar o anular las formas de saberes propios para conocerse a sí mismo en el diálogo con el otro, para ejercitar la igualdad a pesar de la diferencia, para poner a prueba el vínculo horizontal y permitir que se expresen las propias necesidades y las ajenas, se enfrenten los conflictos y se encuentren formas nuevas y negociadas de vivir juntos*» (Corona Berkin, 2012: 94). En línea con la propuesta de esta autora, en nuestro *txawün* fuimos revisando y cuestionando interepistémicamente las formas dominantes de definir voces legítimas e ilegítimas, así como cada uno dijo quién es sin ocupar los lugares disponibles en un tradicional encuentro etnográfico. Sin embargo, este intercambio también hizo evidente que la búsqueda de horizontalidad dista de ser solo preocupación y responsabilidad de los antropólogos, y que son dispares las asimetrías puestas en juego que deben ser explicitadas y trabajadas. Un *kimünche-gelu*, al que todos reconocíamos como una autoridad en términos de conocimiento, y un *logko*, al que también todos reconocíamos como una autoridad en términos político-espirituales, son quienes plantean que quieren conversar entre ellos y con nosotras, porque también esperan salir cambiados de la conversación. Pensamos que estábamos proponiendo una forma horizontal de trabajo cuando, en realidad, también ellos fueron antes construyendo horizontalidad con nosotras.

A su vez, cuando Rosendo nos muestra que el trámite de consentimiento puede presuponer una relación paternalista y contraria a los pro-



pósitos de un trabajo colaborativo, también está discutiendo la preponderancia de los conocimientos técnicos en la definición de quién es cada uno, para poner en primer plano un conocimiento basado en la experiencia. Desde su perspectiva, la horizontalidad no se alcanzaría solamente como un acuerdo de intereses, sino más bien al problematizar las formas de conversar desde relaciones concretas y vínculos afectivos.

## Esfuerzos recíprocos

Como principio ordenador de nuestro intercambio, la horizontalidad tampoco quedaba acotada a ser la solución que allanase asimetrías, sino, por el contrario, empezaba a convertirse en el compromiso de sostener distintos tipos de esfuerzos recíprocos.

Por lo pronto, Rosendo y Mauro asumían que nosotras estaríamos comprometidas con evitar dos prácticas o propensiones frecuentes de los investigadores, la de clasificar todo y la de encontrar equivalencias de modos más o menos rápidos y fehacientes. Esta expectativa no fue enunciada desde el principio, sino guiada a lo largo de la misma forma de practicar la conversación y luego ejemplificada de modo directo, quizás cuando el intercambio ya había demostrado que estábamos dispuestas a actuar de modo diferente al de los periodistas, incluso al de otros antropólogos y lingüistas. Recién entonces Rosendo, que antes había disuelto la asimetría de conocimientos que hay entre nosotros por ser él un *kimünchege* (sabio), dio al menos tres ejemplos de cómo deben operar los procesos siempre recíprocos de enseñanza y aprendizaje. Proceso que describió como «escuchar para reconocer», para distinguir, para cambiar, para «actualizar la idea», sabiendo que incluso volver a escuchar lo que creemos ya saber «es renovarse», al advertir intersubjetivamente —como explicó Rosendo— que «algo estaba desconectado en mí». Y, como hicieron evidente los ejemplos dados, es esto lo que no advierten ni los aprendices impacientes que buscan la utilidad inmediata sin valorar el mismo entrenamiento<sup>6</sup>, ni los periodistas que esperan que 500 años de historia se cuenten en dos minutos y con quienes «no podemos seguir hablando porque no hay diálogo», ni los antropólogos que acaban ganando por cansancio a sus interlocutores para que consientan equivalencias conceptuales que no dan cuenta de las formas *mapunche*. O, en palabras de

6. Aquellos que pueden decir de su maestro: «¡Me está diciendo otra cosa! Estoy buscando oro, y me está tirando piedras, latas... y lo que busco es oro», desconociendo que «lo que es bueno bueno, cuesta cuesta» y que, para aprender algo, se deben «enseñar muchas otras cosas».

Rosendo, profesionales que *«le colocan palabras en la boca, como para decir sí o no nomás»*.

En todo caso, esas aclaraciones nos hicieron leer retrospectivamente varias cosas que iban quedando explicitadas en el hacer más que en el decir, y que daban cuenta de los esfuerzos con los que Rosendo y Mauro honraban su compromiso de horizontalidad. En este caso, la paciencia practicada tomaba la forma de no responder de manera directa, sino a través de ejemplos, de asociaciones, incluso de la búsqueda de «pares mínimos» que mostraran las sutiles diferencias entre prácticas que no quedan ni lingüística ni conceptualmente diferenciadas al hablar en castellano. Y ha sido en este poner en acto lo que Derrida (1968) definiría como operar sostenidamente por *différance* o diferimiento, desplazamiento, más que tomando el atajo de una *différence* o diferencia que condescendiese en encontrar transcripciones inmediatas, que Rosendo y Mauro trataron de compartir con nosotras la filosofía mapuche del lenguaje, las dificultades de la traducción y por qué *«la interculturalidad es una palabra que no está hilando»*; no simplemente porque *«es una palabra política»* que no *«idearon los mapunche»*, sino fundamentalmente porque no apunta a que *«entiendan este tema tal como lo mastica él, lo mastico yo, en el sentido de cómo aporto yo al tema mapun, a la educación»*. En cambio, cuando la interculturalidad se limita a urgir equivalencias, el resultado es, por ejemplo, que *«se embrujese la palabra kalku»*, que se suele traducir como *brujo/a*, pero que en su sentido *mapun* no busca tratar mal a la gente, sino señalar una forma de ser de la persona.

Es claro, entonces, que el trabajo de diferir y diferir sin dar respuestas inmediatas y puntuales no tenía que ver ni con un bilingüismo deficiente ni con escatimar respuestas sino, por el contrario, con un empeño reflexivo por honrar una horizontalidad que nos permitiera a nosotras no contentarnos inmediatamente con la asociación o traducción que pareciera más efectiva, sino con hacer las conexiones apropiadas para identificar las verdaderas desconexiones. En otras palabras, para que a modo de *différance* derrideana no nos conformásemos con fijar semánticamente esencias o equivalencias, sino que comprendiésemos pragmática y recíprocamente la perseverancia requerida por un trabajo de producción intersubjetiva e interepistémica de conocimiento que no se limitase a *«saber la palabra y no comunicar nada»*.

Para empezar, entonces, Rosendo esperaba de nosotras un esfuerzo equivalente al suyo, al hacernos notar que cuando *«estoy hablando en castellano, ya sufro cuando traduzco lo que podría (querer) decir raki-zuam en mapun, [al] tener que usar una palabra del castellano que no es la misma palabra»*. A primera vista, este sufrimiento que proviene de la

conciencia del violentamiento —que comporta acotar el *rakizuam* a la idea de *pensamiento*— pareciera equivaler a simplificar lo que Viveiros de Castro define como el trabajo de buscar hacer equivocaciones controladas. Para este autor, tales equivocaciones no son errores, sino la «*condición de posibilidad y límite de la empresa antropológica*» (2004: 5), el efecto de una diferencia de perspectiva y el modo de comunicación por excelencia entre diferentes perspectivas, «*que se despliega en el intervalo entre diferentes juegos de lenguaje*» (Viveiros de Castro 2004: 11; cursiva en el original).

Entendemos, sin embargo, que Rosendo nos está además indicando otras cosas. Primero, que la tenacidad por controlar las equivocaciones dista de ser un empeño de los antropólogos solamente y luego, que no estamos meramente hablando de «juegos del lenguaje» o de diferencia de perspectivas, sino de certezas inmanentes a lo que el *mapunzugun* es y hace, es decir, estamos hablando de fricciones ontológicas entre filosofías del lenguaje solo parcialmente conmensurables. Por eso Rosendo abunda en ejemplos de cómo él puede hacer de *gillatufe* y presidir la ceremonia (*gillatun*) por la competencia lingüística que tiene, pero su hacer no produce el mismo efecto, porque él no es *gillatufe*, y solo quien tiene ese destino que Rosendo no tiene logra que su palabra «haga» lo que debe hacer. Del mismo modo, cuando nos insiste que los cuatro podemos estar hablando de muchas cosas, pero no debiéramos pensar que estamos hablando de las cosas en sí, sino solamente sobre ellas, puesto que no tenemos el conocimiento que tienen quienes por destino están vinculados a ellas, por ser *machi* o *genhpin*<sup>7</sup>.

Pero, más aún, Rosendo insiste en que entendamos que compartir *kuyfi gütxam* (relatos sobre los tiempos antiguos) escuchados de los mayores, de los abuelos, no es meramente compartir conocimiento que viene del pasado, sino actualizar el *az mapu* (la forma de ser, la forma de que funcionen bien las cosas), porque cuando «*yo los cito a ellos, porque cuando uno conversa, llegan ellos, porque los siente en la espalda*». Y esta posibilidad que tiene el *mapunzugun* de hacer presencias dista por completo de lo que entendemos como capacidad performativa del castellano de devenir algo por reiteración recreando prácticas, como explica Judith Butler (2002) respecto del carácter performativo de las identificaciones. Desde la filosofía mapuche, en cambio, al conversar no simplemente se recrean relaciones de un cierto tipo que marcan las fronteras con distinto

---

7. *Logko*, *machi* y *genpin* son algunas de las autoridades ancestrales del Pueblo Mapuche, cuyo rol y funciones están asociados al conocimiento profundo de la filosofía mapuche, a los vínculos con las fuerzas del territorio y los espíritus de los ancestros, a levantar ceremonias y a la guía espiritual y/o política de las personas y familias mapuche.

tipo de propios y de ajenos, sino que, a la par, se genera una situación interexistencial, ya que se actualiza la presencia de diversos existentes o vivientes que los no mapuche consideramos «no humanos». Así, si nuestro concepto constructivista de performatividad tiende a transformar esas presencias en un mero efecto discursivo, el *mapunzugun* las transforma en un estar, en presencia que apareja consecuencias en lo que acontece con los vivos.

Por eso, «no sirve» hablar con cualquiera de cualquier cosa. Por eso, no es bueno hablar por hablar, ni hablar sin comunicar. Pero por eso también, cuando se dan las circunstancias para conversar desde pertenencias y experiencias disímiles, entendemos que lo que se ha tratado de hacernos entender es que, tanto el esfuerzo que se hace para comunicar como el esfuerzo de comprensión que se espera que se haga, pasa por no limitarse a buscar las mejores palabras para dar cuenta de las diferencias, sino por prestarle atención al proceso mismo por el cual se va a tratar de comunicar y acercar lo que no es inmediatamente asequible desde distintas lenguas y experiencias.

En suma, lo que Rosendo y Mauro también trataron de explicarnos de varios modos es que no hay meras diferencias de perspectivas, sino bordes ontológicos y epistemológicos (Briones, 2014), de los cuales las malas traducciones —o tal vez cualquier traducción— no logran dar cuenta. No solo ya porque distintos lenguajes tienen capacidad ontológica de hacer distintas cosas, sino porque hay formas de conocer que no están habilitadas para todos. Concretamente, si el *az mapu* no es un mero conjunto de normas sobre cómo deben ser las cosas que se puede objetivar verbalmente, sino la forma en la que todo funciona y «*así tiene que funcionar porque eso está establecido así (desde su misma conformación) y así se ha hecho siempre, de siempre los viejitos así lo hacían*», el *az mapu* deviene a su vez «práctica aplicada», porque «*en el pewma [sueño] le vinieron a decir que así era y así usted tiene que seguir eso*». Del mismo modo nos insiste Rosendo que no es mera «visión» lo que se ve cuando se dice *perimontu*, sino que «*es un ver con el ojito [...] lo extraño que esté ahí. Y entonces eso es que uno... lo que sí es que lo estoy viendo con los ojos [...] Abí está la importancia de darle la importancia. Porque yo me estoy interrogando. Entonces está la interrogante, la persona que interroga, que se interroga, piensa [se ríe]*».

Y desde esta invitación a un continuo interrogarse y pensar, entendemos que lo que se nos propone es que, además de equivocaciones controladas, uno de los propósitos de la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimiento, una manera posible de buscar co-conocer, pase por identificar y hablar de esos bordes ontológicos y



epistemológicos sin subsumir los de unos en los de otras. Esto es, aceptar y hacer explícito que, en definitiva, no se puede conocer o comprender ni interpretar todo de todas las conversaciones y que, sin embargo, la importancia de conversar pasa por poder ir haciendo otras conexiones de lo que está desconectado en nosotros sin que ni siquiera a veces lo advirtamos.

## Revisitando la práctica antropológica

Inicialmente no pensamos que del acuerdo de trabajo que realizamos con Rosendo y Mauro se iba a derivar un artículo como este, escrito solo por las antropólogas. Aquella iniciativa estaba motivada —de nuestra parte— por la posibilidad de co-laborar, co-razonar acerca de los *gütxam* de manera horizontal. Sin embargo, como Rosendo anticipara, los maestros siempre enseñan muchas cosas además de aquello que parece su *expertise* específica, por lo que conversar y «escuchar, escuchar, escuchar» nos ha estimulado a hacer otras conexiones que, en principio, se orientan mayormente a ver cómo hacer una mejor Antropología. No dudamos que Rosendo y Mauro esperan interactuar con mejores antropólogos para seguir buscando pensar juntos algunas cosas, pero claramente sus intereses no pasarían por co-teorizar con nosotras al respecto. Por eso escribimos solas sobre esos aspectos.

La primera cuestión que empezamos a advertir es que muchas veces, entre colegas, la colaboración y las metodologías horizontales se debaten como iniciativas que tienden a surgir y problematizarse unilateralmente, como una práctica propuesta desde el campo académico. Lo que se fue haciendo evidente es que, comprometiéndonos a «conversar» desde la etiqueta mapuche, esa horizontalidad fue una práctica intencionada y pacientemente sostenida por nuestros interlocutores. Esa etiqueta, enfocada en actualizar el *az mapu*, puso en acto la horizontalidad cada vez que nos preguntamos cómo interpretar las experiencias que cada uno iba compartiendo, al colocar otro y otro *zugu* o asunto para seguir hablando, o al dar más ejemplos ante cada pregunta para evitar que nos quedásemos con las interpretaciones más cómodas para nuestras propensiones académicas de clasificar.

Precisamente por su rol de *kimünchege* y de *kimche* (maestro), Rosendo reemplazó el modelo de interacción basado en la explicación unilateral y la traducción inmediata —al cual tendemos con el fin de desambiguar y precisar lo más posible conceptos complejos— por el de la etiqueta mapuche. Con ese gesto, nos hizo intepistémicamente partícipes de un modo de construcción de conocimientos que convive con las incertidumbres, porque comporta seguir hablando de «prácticas aplicadas»

que buscan entender y hacerse contextualmente según lo que el *az mapu* vaya indicando en cada caso, momento y lugar.

Se hizo asimismo evidente que la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, que sin duda es una reivindicación de los pueblos indígenas para no ser avasallados por agencias estatales y privadas, no puede ser trasladado sin más a la práctica científica. Como reivindicación, pide que se reconozca un derecho y una paridad que suelen quedar denegadas en diversos contextos, incluso por el quehacer académico circunstancial. Pero cuando las relaciones de trabajo surgen de relaciones afectivas previas, como es usual en la práctica antropológica, proponer unilateralmente esa consulta y consentimiento muestra aún un privilegio unidireccional que va en contra de la posibilidad de co-producir conocimientos.

Otro punto destacable es reconocer que debe saberse que habrá muchos conocimientos co-producidos a través de relaciones horizontales. Como meta y al menos para la perspectiva mapuche que nos parece mucho más fructífera, esta co-producción no implica acordar en cómo definir o explicar ciertas cosas, sino en embarcarse en un proceso abierto a todos, para actualizar, renovar y cambiar el pensamiento al ir conectando cosas que estaban desconectadas en cada uno de nosotros. Cuando se trata entonces de acordar ciertas afirmaciones, pareciera que una expectativa razonable no debiera ser ni alinear ni negar todos los bordes ideológicos, epistemológicos u ontológicos activados ante cada *zugu* o asunto, sino embarcarse en esfuerzos conjuntos de explorarlos, dando ocasión de que se ejemplifiquen, desplacen, elaboren, de modo de apreciar su densidad. Entonces, la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimiento pareciera pasar menos por lograr un corpus unificado de saberes compartidos o meramente yuxtapuestos, como se propone desde una noción vacua de «interculturalidad» que precisamente por ello «no está hilando», que en identificar y acordar de qué opacidades recíprocas estamos hablando, tratando incluso de entender en qué hábitos de pensamiento se fundan algunas de ellas.

En esto, Rosendo y Mauro tenían desde el inicio mucho más claro que nosotras cuáles de esos hábitos profesionales podían interferir con nuestra capacidad de comprender lo que nos querían transmitir. Sin duda, esto es así porque los pueblos indígenas nos llevan siglos o décadas de ventaja, según los casos, en ser interpelados desde esos hábitos, al precio de tener que ver cómo perseverar en comunicar y sostener los propios. Por eso, intentaron pacientemente sacarnos de nuestras zonas de confort, a veces riendo ante nuestras preguntas, a veces introduciendo otros ejemplos o desplazando, complejizando las explicaciones, o negando directamente lo que serían interpretaciones inadecuadas.

En suma, lo que logramos conectar de otro modo al conversar y repensar lo conversado es que el epistemicidio o la violencia epistémica (Castro Gómez, 2005; Santos, 2010) no se limitan a convertir los conocimientos otros en meras creencias a ser desechadas como conocimientos legítimos. Operan también cada vez que «la explicación antropológica» neutraliza o busca domesticar las «prácticas aplicadas» otras del conocer, del comprender, del entender y del hacer comprender a otros, obviando a la par los modos de hacer mundo (Blaser, 2009) y figurar agencias (Holbraad, Pedersen y Viveiros, 2014) que esas prácticas comportan. Esto es, el epistemicidio opera cada vez que esa explicación busque neutralizar las fricciones, transformando la inevitable *differánce* o intervalo instaurado por los bordes ontológicos, epistemológicos o incluso ideológicos en mera *differénce* acomodada a ciertas ideas teóricas que usamos antropológicamente para dar cuenta de —y ontologizar— lo que el lenguaje es y hace, lo que las traducciones deben lograr y lo que la performatividad permite actualizar. Opera, en suma, cada vez que desprecie el sufrimiento que conlleva para Rosendo y Mauro traducir el *kuyfi gütxam* como un relato verídico que simplemente evoca y rememora la palabra de los existentes, en vez de hacerlos presentes; o decir que performativamente actualiza saberes transmitidos oralmente, en vez de regenerar el *az mapu* cada vez que se los comparte; o que en todo caso nuestras diferencias de perspectiva simplemente devienen de sendas «ideologías lingüísticas» (Woolard y Schieffelin, 1994), y no de que el *mapunzungun* sea el idioma de los vivientes de la tierra y no solo de los *che* o personas humanas. Quizás, entonces, la posibilidad de renunciar a seguir ejerciendo violencias epistémicas pase por aprender primero a transitar como antropólogos un sufrimiento en alguna medida paralelo como, por ejemplo, el de desistir de tomar «ideologías lingüísticas» y «performatividad» como conceptos hermenéuticos o explicativos, para usarlos en cambio como auxilios heurísticos para conectar de otros modos lo que nos parece desconectado, y para renovar la antropología en y a través de cada *gütxamkawün*.

Desde esta experiencia de conversar con Rosendo y Mauro para renovar lecturas, diríamos por ende ahora que toda producción de conocimiento que se pretenda «intercultural» en un buen sentido debiera operar inevitablemente en distintas direcciones y dimensiones intersubjetivas, interepistémicas e interexistenciales, direcciones y dimensiones que a veces permitirán encontrar puntos de convergencia y, en otras ocasiones, reconexiones diferenciadas para los distintos interlocutores. Una Antropología comprometida con revertir desigualdades epistémicas debería encararse, entonces, como un aprendizaje mutuo acerca de cómo explorar, hablar e incluso sostener distintos tipos de disensos y fricciones. Y creemos que es

desde estas expectativas que se hace más evidente por qué, para nuestros interlocutores, la interculturalidad tal como suele practicarse «no está hilando», puesto que, en la práctica habitual, suele no reconocer ni promover distintas filosofías lingüísticas sobre lo que puede comportar conversar, ni suele tomarse el tiempo necesario para establecer el *zugu* o asunto a tratar juntos, ni para reconocer que en las conversas participan distintos existentes y que, por eso, hay cosas que no se pueden comunicar a cualquiera, en cualquier momento o situación.

En todo caso, si en el proceso de trabajo conjunto con Rosendo y Mauro decidimos desviarnos transitoriamente para escribir este artículo, es porque entendemos que hacer una mejor Antropología no tiene por qué ser agenda de todos. Pero para nosotras, que encontramos en la profesión nuestro lugar de apego y de militancia, se convierte en otro compromiso que también vale la pena sostener. Hablamos de un compromiso que no resulta de la creencia en que conocer la diversidad cultural expanda simplemente nuestra humanidad, como postulara Geertz, sino de la convicción de que solo revisando certezas y sentidos comunes disciplinariamente heredados y consensuados, solamente dejando que nuestras zonas de confort y pilotos automáticos se vean a cada paso sacudidos, podremos formar(nos como) mejores antropólogos y antropólogas.

## Referencias

- Blaser, M. (2009). Political ontology: Cultural Studies without 'cultures'? *Cultural Studies*, 23(5-6): 873-896.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40:49-70.
- Briones, C. y Ramos, A. (2021). Revitalizing Conversations: Lessons From and About the Production of Intersubjective and Intercultural Knowledge. *The Canadian Journal of Action Research*, 21(3): 17-31.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Corona Berkin, S. (2012). Notas para construir metodologías horizontales. En *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. S. Corona Berkin y O. Kaltmeier, Eds. Barcelona: Gedisa: 85-110.
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (Eds.) (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1968). La *différance*, conférence prononcée à la Société française de Philosophie, le 27 janvier 1968. En *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil: 41-66.

- Guerrero, P. (2007). *CORAZONAR una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Asunción: Fondo Nacional de la Cultura y las Artes (FONDEC).
- Holbraad, M.; Pedersen, M.A. y Viveiros, E. (2014). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. En *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. January 13. En <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Leyva, X. y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*. X. Leyva, A. Burguete y S. Speed, Eds. México D.F.: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala: 34-59.
- Rappaport, J. y Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el dialogo indígena-académico. *Historia Crítica*, 29: 39-64.
- Rodríguez, M. (2019). Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. L. Katzer y H. Chiavazza, Eds. Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo: 274-332.
- Roseberry, W. (1994). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. J. Gilbert y D. Nugent, Comps. Durham: Duke University Press: 355-366.
- Santos, B. de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce Extensión Universitaria.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.
- Woolard, K.A. y Schieffelin, B. (1994). Language Ideology. *Annual Review of Anthropology*, 23(1) :55-82.

