

CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS: REFLEXIONES DESDE NUESTRAS PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTO SITUADO (TOMO II)

POR

Xochitl Leyva, Rosalva Aída Hernández, Jorge Alonso, Mariano Báez, Axel Köhler,
Arturo Escobar, Esteban Krotz, Marcio D'Olne Campos, Eduardo Restrepo,
José Antonio Flores, Diana Reartes, María Bertely, Sergio Mendizábal,
Jaqlb'e Lucrecia García, Héctor Nahuelpán, Gunther Dietz,
Laura S. Mateos, Morna Macleod, Ángela Ixquic Duarte, Lina Rosa Berrío,
María José Araya, Sabine Masson, Virginia Vargas, Aura Cumes,
Juan Ricardo Aparicio, Mario Blaser, Jenny Pearce, Joanne Rappaport,
Shannon Speed, Mariana Mora, Charles R. Hale, María Isabel Casas,
Michal Osterweil, Dana Powell, Gilberto Valdés, Rafael Sandoval, Rocío Salcido,
Mónica Gallegos, Martín González, Rocío Martínez,
João Pacheco de Oliveira, Mercedes Olivera, Sylvia Marcos,
Rodrigo Montoya, María Lugones y Walter Mignolo
Presentación Arturo Escobar
Prólogo de Boaventura de Sousa Santos

Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima
CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM
2011

ÍNDICE GENERAL

TOMO I

Presentación

Arturo Escobar

Introducción

Prácticas de conocimiento situado en un mundo globalizado

Xochitl Leyva Solano

Prólogo

Boaventura de Sousa Santos

6

Primera parte

Genealogías del conocimiento antropológico y prácticas políticas

Capítulo 1

En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina

Esteban Krotz

22

Capítulo 2

Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social

Mariano Báez Landa

62

Capítulo 3

SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas

Marcio D'Olive Campos

97

Capítulo 4

Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política de la práctica antropológica

Eduardo Restrepo y Arturo Escobar

133

Segunda parte

Investigación participativa entre lenguas, culturas y subjetividades

Capítulo 5

Por una lingüística crítica en México: reflexiones, acciones y prospecciones

José Antonio Flores Farfán

165

Capítulo 6

Subjetividad y trabajo de campo en la investigación socioantropológica sobre sexualidad y prevención de VIH/SIDA

Diana L. Reartes

204

Capítulo 7	
De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México	
<i>María Bertely Busquets</i>	237
Capítulo 8	
Del encantamiento a la colisión. Interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa	
<i>Jaqlb'e Lucrecia Ximena García y Sergio Mendizábal</i>	278
Capítulo 9	
Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad	
<i>Héctor Nahuelpán</i>	315
Capítulo 10	
Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa	
<i>Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés</i>	347
TOMO II	
Tercera Parte	
Descentrar los términos del debate: feminismos, género y epistemologías indígenas	
Capítulo 11	
Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista	
<i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i>	7
Capítulo 12	
Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate	
<i>Morna Macleod</i>	41
Capítulo 13	
Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento	
<i>Ángela Ixquic Duarte Bastian y Lina Rosa Berrío Palomo</i>	80
Capítulo 14	
La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH	
<i>María José Araya</i>	118
Capítulo 15	
Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk	
<i>Sabine Masson</i>	150

Capítulo 16 Itinerario de los otros saberes <i>Virginia Vargas Valente</i>	183
Cuarta parte	
Insurrección de saberes e investigación críticamente comprometida	
Capítulo 17 La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo <i>Aura Cumes</i>	215
Capítulo 18 La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina <i>Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser</i>	249
Capítulo 19 “Avanzamos porque estamos perdidos”. Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento <i>Jenny Pearce</i>	291
Capítulo 20 Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica <i>Joanne Rappaport</i>	327
Capítulo 21 Acerca de nuestras experiencias de co-teorización <i>Axel Köhler</i>	370
Capítulo 22 Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida <i>Shannon Speed</i>	408
Capítulo 23 Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social <i>Mariana Mora</i>	444
Capítulo 24 Entre el mapeo participativo y la “geopiratería”: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida <i>Charles R. Hale</i>	482
Capítulo 25 Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales <i>María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell</i>	513

Capítulo 26	
Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios	
<i>Gilberto Valdés Gutiérrez</i>	550
Capítulo 27	
¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política	
<i>Xochitl Leyva Solano</i>	591
Reflexiones para proseguir el debate...	
<i>Jorge Alonso, Rafael Sandoval, Rocío Salcido, Mónica Gallegos, Martín González y Rocío Martínez Moreno (Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas)</i>	630
...Y re-abrir las prácticas de conocimiento	
Tradiciones etnográficas y construcción de conocimientos en antropología	
<i>João Pacheco de Oliveira</i>	693
Cuando la cultura se convierte en política	
<i>Rodrigo Montoya Rojas</i>	719
Investigar colectivamente para conocer y transformar	
<i>Mercedes Olivera Bustamante</i>	743
“En sus propios términos”: reflexiones para una epistemología decolonial	
<i>Sylvia Marcos</i>	772
Hacia metodologías de la decolonialidad	
<i>María Lugones</i>	790
El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica	
<i>Walter Mignolo</i>	816
Acerca de los(as) co-autores(as)	842

Tercera Parte

Descentrar los términos del debate: feminismos, género y epistemologías indígenas

Capítulo 11

Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista¹

Rosalva Aída Hernández Castillo
aidaher2005@yahoo.com.mx

En este capítulo quiero presentar algunas ideas en torno a los retos metodológicos y políticos que implica la práctica de una *antropología feminista* socialmente comprometida en el contexto latinoamericano contemporáneo. En mi experiencia como académica y como activista que ha trabajado durante más de dos décadas a favor de los derechos de las mujeres en contextos de diversidad cultural me ha tocado enfrentar tanto las descalificaciones de la academia positivista como la desconfianza de los activismos antiacademicistas. Las reflexiones que aquí presento se proponen responder a estas dos posturas reivindicando la riqueza epistemológica que conlleva el hacer investigación en alianza o colaboración con movimientos sociales y, a la vez, planteando que la investigación social puede contribuir al desarrollo del pensamiento crítico y a la desestabilización de los discursos del poder, contribuyendo así a la lucha de los movimientos que trabajan por la justicia social.

Las reflexiones que aquí quiero presentar son producto no sólo de mi propio trabajo, sino de las enseñanzas aprendidas de maestros y colegas latinoamericanos como Orlando Fals Borda, Mercedes Olivera, Carlos Guzmán Böckler, Sylvia Marcos, Armando Bartra, por mencionar sólo algunos, que desde la década de 1960 vienen trabajando desde una antropología socialmente comprometida, cuestionando con su práctica académica la falsa dicotomía entre neutralidad y compromiso. Parafraseando a

¹ Este capítulo se escribió gracias al apoyo del proyecto *Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y de poder: una perspectiva comparativa* (Proyecto Conacyt U51240-S, responsables: María Teresa Sierra y Rosalva Aída Hernández Castillo).

Douglas Dowd, podría decir que me siento heredera de una tradición académica que ha asumido que “la alternativa no es entre neutralidad y posicionamiento político. [Que] No estar comprometido no implica ser neutral, sino estar comprometido –de manera consciente o no– con el *status quo*” (cit. en Berreman 1968).

Reivindicar la pertinencia de la *investigación-acción* resulta especialmente importante en esta era de reformas estructurales que imponen nuevas lógicas neoliberales en los espacios de investigación y descalifican como ideológica cualquier producción académica que no responda a las necesidades del capital y del Estado. En el actual contexto de fortalecimiento de gobiernos neoliberales y militaristas en varias regiones de América Latina, se vuelve urgente confrontar las perspectivas que reivindican la neutralidad de las ciencias sociales y asumir un papel más activo frente a los discursos que justifican la violencia y la militarización en nombre de la democracia y la lucha contra el narcotráfico.

Si algo nos ha aportado la crítica al funcionalismo, y la recuperación que la antropología latinoamericana ha hecho de la economía política, ha sido el desarrollo de un nuevo tipo de estudios etnográficos que nos muestran que es imposible entender los procesos locales, económicos, políticos o culturales si no los contextualizamos en el marco del capitalismo transnacional, la geopolítica y los discursos globales hegemónicos. Estos distintos niveles de realidad están interconectados entre regiones, países y poblaciones. Lo local y lo global han dejado de ser espacios separados para convertirse en formas distintas de acercarnos a los procesos sociales. Considero que esta perspectiva nos puede servir también para reflexionar sobre el papel de las ciencias sociales en lo que Ahkil Gupta y James Ferguson (1997) llaman la *red de articulaciones jerárquicas* que unen los distintos niveles de realidad. Es sobre este tema que quisiera centrar este capítulo: por un lado, reflexionar sobre lo que implica el re-planteamiento de nuestras prácticas locales de investigación desde perspectivas dialógicas y

colaborativas como un medio para descolonizar la antropología y, por otro, reivindicar las posibilidades políticas del pensamiento crítico desde las ciencias sociales para la deconstrucción y el desenmascaramiento de los discursos globales de muerte, como los que caracterizan al militarismo norteamericano y las políticas de “seguridad nacional” en las Américas.

Desde nuestras prácticas locales: hacia una antropología dialógica crítica

Ha corrido mucha tinta desde que Karl Marx cuestionara el carácter exclusivamente reflexivo de la filosofía al señalar, en la onceava tesis de Feuerbach, que los filósofos se han dedicado sólo a entender el mundo y que de lo que se trata es de transformarlo. La interrogante “¿conocimiento para qué y para quiénes?” ha estado en el centro del debate de las ciencias sociales y ha venido a cuestionar periódicamente el mito de la neutralidad positivista. En 1938 el sociólogo norteamericano Robert Lynd (1938) cuestionó en su clásico libro *Knowledge for What?* la inutilidad de unas ciencias sociales que construyen sus problemas de investigación en respuesta sólo a las preocupaciones teóricas que surgen del desarrollo de la disciplina, sin considerar las problemáticas y las necesidades de los actores sociales con quienes se trabaja. En medio de la guerra fría, Wright Mills se atrevió a señalar que: “En el mundo de hoy no basta con ser académicos; uno debe estar lo suficientemente preocupado por el mundo y tener la suficiente rabia para gritar. No basta con entender el mundo, uno debe intentar cambiarlo” (1956: 84). En América Latina, los antropólogos críticos, los teóricos de la dependencia, los promotores de la investigación co-participativa y de la investigación-acción dedicaron muchos de sus escritos de las décadas de 1960 y 1970 a reflexionar sobre la necesidad de descolonizar las ciencias sociales y sobre los usos del conocimiento en pos de la justicia social (al respecto, véanse, por ejemplo, las genealogías reconstruidas por Joanne Rappaport y Mariana Mora en este libro).

En 1971, algunos de esos intelectuales firmaron la llamada Declaración de Barbados, en la que establecían un compromiso público con las luchas de liberación de los pueblos indios del continente y con la descolonización de las ciencias sociales. Casi cuatro décadas después, seguimos luchando contra los fantasmas de unas ciencias sociales positivistas, que se declaran apolíticas y que a partir de un discurso de neutralidad descalifican con el término de “trabajo social” cualquier intento de vincular la reflexión académica con el activismo, a la vez que ocultan sus propios compromisos políticos con el *status quo* (véase Gross y Plattner 2002).

Ante estas descalificaciones, que muchas veces se hacen desde los espacios donde se deciden el apoyo y el financiamiento a la investigación, es necesario una vez más demostrar que el pensamiento crítico no está reñido con la rigurosidad académica, y que construir una agenda de investigación en diálogo con los actores sociales con quienes trabajamos más que desvirtuar el conocimiento antropológico lo potencia y permite trascender el limitado mundo de la academia.

Aunque estos debates parecen repetirse cíclicamente en las ciencias sociales, los argumentos teóricos y políticos, aunque se parezcan, no son los mismos. Los cambios en las conceptualizaciones sobre el poder y sobre la existencia de una verdad histórica marcan importantes diferencias entre los antropólogos marxistas que promovían la investigación-acción en la década de 1960 y quienes seguimos reivindicando la necesidad de una investigación colaborativa, pero a partir de reconocer la parcialidad de nuestra perspectiva, la multiplicidad de *posiciones de sujeto* que marcan las identidades de los actores sociales y sus relaciones de subordinación, y las limitaciones de nuestros *conocimientos situados*.

Retomando la propuesta de Donna Haraway (1991) considero que es necesario darle un nuevo sentido al concepto de objetividad a partir del reconocimiento del contexto histórico y político desde donde construimos nuestro conocimiento. En su

análisis feminista de la ciencia patriarcal esta autora nos habla de un *conocimiento situado* (*situated knowledge*) que reconoce el contexto histórico y social desde el cual se está percibiendo la realidad, pero que a la vez no renuncia a la posibilidad de conocer ni relativiza el valor ético y explicativo de cualquier conocimiento:

La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología [...]. El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización, ambos son “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional (Haraway 1991: 329, traducción mía).

De manera más reciente, a partir del concepto de *objetividad posicionada*, varios autores han reivindicado los aportes epistemológicos de la *antropología activista* (véase Naples 2003, Hale 2008, Speed 2008, Leyva en este libro), definiéndola como aquella que se desarrolla en alineación o vinculación con un grupo de gente organizada en lucha, y a partir de relaciones de colaboración con ese grupo en la producción del conocimiento, lo cual, argumentan, proporciona una perspectiva privilegiada desde dentro y cierta innovación teórica que no se lograría si uno se posicionara como un observador externo y distante.

La principal ruptura que encuentro entre nuestros posicionamientos ante una antropología socialmente comprometida o activista y los de nuestros maestros en la década de 1970 es la renuncia a asumir que nos corresponde a nosotros(as) como académicos comprometidos con las luchas sociales “concientizar” a los sectores

populares o asumir que tenemos una “verdad histórica” que compartir. Reconocer estas diferencias no implica negar el camino andado hasta ahora; es importante conocer y recuperar las experiencias de las décadas pasadas y no pretender descubrir el hilo negro al hablar una vez más de investigación participativa y de descolonización de la teoría.

Desde la década de 1960 las propuestas pedagógicas y políticas del brasileño Paulo Freire inspiraron a toda una generación de científicos sociales que desarrollaron una serie de estrategias metodológicas para recuperar el conocimiento de los sectores populares, promover los procesos de concientización política y, a través de esos procesos, lograr la transformación social. En el caso de México estas ideas dieron origen a una serie de proyectos de investigación que se vincularon con organizaciones indígenas y campesinas, con la intención de construir un puente entre los intereses académicos del investigador y las necesidades concretas de estos sectores. La llamada investigación-acción o investigación co-participativa se popularizó durante la década de 1970 y es considerada por muchos como uno de los principales aportes de América Latina a las ciencias sociales del mundo. La formación de la Red de Investigación Participativa, encabezada por Orlando Fals Borda, Francisco Vio Grossi y Carlos Rodríguez Brandao, se propuso “la integración del pueblo con los investigadores, para conocer y transformar su realidad y así lograr su liberación” (Hall 1983: 19).

La efervescencia política generada por estas nuevas metodologías coincidió con el surgimiento de un movimiento indígena y campesino en el ámbito continental que cuestionaba los proyectos nacionales latinoamericanos que, a la vez que los excluían económica y políticamente, les negaban el derecho a sus identidades culturales. Estas nuevas voces vinieron a problematizar la relación entre los antropólogos y sus “objetos” de estudio y en varios encuentros indígenas continentales denunciaron el uso de la

antropología para la dominación y el control de los pueblos indígenas (véase Bonfil Batalla 1981).

Las voces de estos nuevos actores sociales influyeron en la politización de muchos de los científicos sociales latinoamericanos que se encontraban en contacto con esta cambiante realidad. Algunos decidieron renunciar al trabajo académico y vincularse como participantes o asesores de las organizaciones indígenas, campesinas y populares. Otros optaron por crear espacios independientes de investigación para desarrollar un nuevo tipo de ciencias sociales comprometidas, más en diálogo con los actores sociales, como fue el caso en México del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (Inaremac), dirigido por Andrés Aubry, del Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural Maya, coordinado por Armando Bartra, y del Centro de Información y Análisis para la Mujer Centroamericana (CIAM), fundado por Mercedes Olivera.

En Chiapas, estado donde viví y trabajé durante quince años, la investigación participativa fue popularizada por algunos investigadores independientes vinculados con organizaciones no gubernamentales y con la Iglesia católica –cuyo trabajo pastoral en esta zona estaba guiado por la teología de la liberación. La investigación-acción consistía en “rescatar” el conocimiento que los sectores populares tenían de su realidad social, apoyar su sistematización y promover la concientización. A pesar de que este modelo de investigación se proponía transformar las relaciones jerárquicas entre el investigador y el investigado, la premisa teórica –heredada del marxismo– de que el intelectual podía despertar la conciencia de los “oprimidos” partía de una perspectiva paternalista de los sectores populares y de su conocimiento, que era considerado como “distorsionado” por una “falsa conciencia”.

Ésta fue parte de la herencia que nos tocó reproducir y eventualmente confrontar a quienes en los últimos años hemos optado, desde el feminismo, por una investigación

más colaborativa. Muchas antropólogas feministas nos propusimos, desde instituciones académicas u organizaciones independientes, retomar la idea de apoyar desde la investigación los procesos de *empoderamiento* y concientización de las mujeres de sectores populares. Sin embargo, una reflexión crítica nos ha llevado a algunas a reconocer que estábamos reproduciendo algunas de las perspectivas etnocéntricas del marxismo. Sin embargo, el materialismo histórico en la actualidad no es un método infalible, sino un análisis de género que surge de una tradición intelectual occidental y que la mayoría de las veces es poco sensible a las diferencias culturales.

La propuesta que hemos venido trabajando, junto con otras compañeras académicas y activistas que se reivindican como feministas rurales, parte de un cuestionamiento a las perspectivas homogeneizadoras y generalizadoras del patriarcado y de “los intereses de las mujeres” que han caracterizado a un sector importante del feminismo anglosajón y europeo. Rechazar la idea de un sujeto colectivo preexistente, “las mujeres”, y considerar cualquier colectividad como el producto de alianzas entre diferentes presentan el reto de construir una agenda política a partir del diálogo y la negociación. En esta tarea la investigación tiene mucho que aportar al conocimiento y reconocimiento de las especificidades culturales e históricas de los sujetos sociales.

En ese sentido me atrevo a retomar el concepto de *antropología dialógica* desarrollado por Dennis Tedlock (1991), referido a una nueva forma de hacer etnografía en la que el diálogo es fundamental para la elaboración del texto, y en la que se propone que el investigador se incluya y se reconozca como parte de este diálogo que se establece con los investigados. Llevando esta propuesta más allá de las estrategias textuales, consideramos que también se puede aplicar a una nueva manera de relacionarnos con los actores sociales. Retomando a Faye Harrison, nos preguntamos:

¿Por qué concebir las relaciones dialógicas como estrategias textuales y no como colaboraciones concretas? ¿Por qué se considera la “descentralización de la autoridad” (*dispersal authority*) como un estilo narrativo en vez de una estrategia de empoderamiento para la gente con la que trabajamos? [...] y ¿por qué la noción de crítica cultural se limita a otorgarles a los académicos el privilegio de un conocimiento intercultural? (1991: 5, traducción mía).

La antropología dialógica crítica que proponemos, a diferencia de la *investigación co-participativa* no se plantea transformar la realidad con base en un método o teoría considerada infalible, sino reflexionar y deconstruir junto con las actoras sociales con quienes trabajamos problemáticas de una realidad social compartida. A partir de estos diálogos, se pretende elaborar de manera conjunta una agenda de investigación que haga nuestro conocimiento relevante para los movimientos o actores sociales con quienes colaboramos (véase Masson en este libro, Duarte y Berrío en este libro, y Macleod en este libro)

La investigación co-participativa veía el compromiso de los científicos sociales con sus objetos-sujetos de estudio como una decisión fácil: sólo había que tomar partido con el pueblo o con los marginados en contra de los explotadores. Sin embargo, en la medida en que nuestros análisis del poder se vuelven más complejos, nos vemos forzadas a rechazar las representaciones homogeneizadoras y armónicas de los subalternos al reconocer los diferentes niveles de desigualdad que atraviesan los colectivos sociales. Las ciencias sociales comprometidas enfrentan nuevos dilemas éticos y metodológicos. Si admitimos que nuestras representaciones y análisis –de los pueblos indígenas, de los migrantes, de las mujeres, de las minorías religiosas, por mencionar algunos– pueden tener implicaciones políticas para estos grupos es

importante reconocer las tonalidades de gris que existen entre los blancos y los negros que los análisis del pasado enfatizaban.

Al renunciar a las certezas que el marxismo daba a la investigación participativa de las décadas de 1970 y 1980, enfrentamos nuevos retos para el desarrollo de una *investigación socialmente comprometida*. Es común que los y las actoras sociales con quienes trabajamos, que en nuestro caso son mujeres, busquen en la relación de colaboración respuestas infalibles sobre los problemas que enfrentan más que cuestionamientos críticos sobre la realidad compartida.

Hemos perdido la aparente claridad que daba la concepción de la diferencia entre dominantes y dominados a partir de un solo eje de subordinación: la clase. Ver la pluralidad de relaciones de subordinación destruye cualquier perspectiva de colectivos homogéneos y a la vez problematiza el reconocimiento del interés colectivo que el investigador debe apoyar. Sin embargo, reconocer estos retos debe llevar, más que a una desmovilización política, a buscar formas creativas de producir conocimiento y de plantear estrategias de lucha.

En el siguiente apartado quisiera compartir dos experiencias distintas de *investigación colaborativa* con mujeres en las que la construcción dialógica del conocimiento fue uno de los principales objetivos y retos de las investigadoras/activistas y activistas/investigadoras que participamos en dichos proyectos.

Los retos de una antropología dialógica y feminista

Para la antropología feminista, el vínculo entre la producción de conocimiento y el compromiso político con la transformación social ha sido desde sus orígenes un eje articulador de sus propuestas teóricas y metodológicas (véase Moore 1996). Por esta misma razón las feministas han hecho aportes importantes a la crítica de las redes de poder que legitiman y reproducen el positivismo cientificista, aportes que no siempre han

sido reconocidos por la antropología crítica contemporánea ni por los teóricos posmodernos.²

En el caso de la antropología feminista latinoamericana estas críticas no se han dado exclusivamente en el ámbito teórico y académico, sino que han ido acompañadas por prácticas políticas y metodológicas que han llevado estos debates a los ámbitos de la lucha política, a los talleres de educación popular y a los espacios de organización colectiva de los que muchas de nosotras somos parte.

Ésa ha sido mi experiencia como académica feminista vinculada con un centro público de investigación y posgrado y a la vez colaboradora y/o partícipe en distintos esfuerzos colectivos que trabajan por la construcción de una vida más justa para las mujeres. El análisis crítico de la ciudadanía, del proyecto nacional mexicano, de los espacios de justicia, de las políticas de desarrollo –por mencionar algunos de los temas abordados en mis trabajos– han sido no sólo problemas de investigación académica, sino también preocupaciones que he podido compartir con mis compañeras de organización y/o con otras mujeres con quienes he establecido diálogos políticos.

Una primera experiencia: la investigación-acción en Chiapas

Una de mis primeras experiencias en la construcción de puentes entre el trabajo académico y el activismo político tuvo lugar en la década de 1990 en el estado de Chiapas, cuando era integrante de una organización feminista que trabajaba en contra de todas las formas de violencia contra las mujeres (véase Hernández 2002a). Durante esos años de efervescencia organizativa y movimientos campesinos e indígenas, me tocó vivir en carne propia la represión estatal y la criminalización de los movimientos sociales al sufrir varias amigas y amigos míos la represión y la violencia sexual por parte

² Para un análisis de la investigación-acción desde la academia feminista véase Lykes y Couquillon (2007). Para una reflexión sobre la investigación-acción en América Latina y las metodologías feministas de las mujeres radicales de color en los Estados Unidos véase Mora (2008).

de fuerzas gubernamentales. Estas experiencias me llevaron a participar en la formación de un movimiento amplio de mujeres en contra de la violencia del Estado y de la violencia sexual y doméstica que posteriormente se convertiría en una organización feminista, el Colectivo de Encuentro entre Mujeres (Colem), de la que fui integrante durante diez años. Mi experiencia en el Colem de cuestionamiento y lucha contra la violencia patriarcal y mi trabajo como antropóloga en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en el análisis sobre el racismo y el colonialismo interno hacia los pueblos indígenas me llevó a buscar marcos analíticos que consideraran la interseccionalidad de clase, raza y género, y que reflexionaran sobre la necesidad de alianzas políticas y en torno a la construcción de una política de la solidaridad entre los(as) diversos(as).

Tratando de contribuir desde mi formación antropológica al trabajo asistencial y organizativo que promovía el Colem les propuse a mis compañeras de organización desarrollar una investigación colaborativa para explorar las posibilidades y las limitaciones del derecho nacional y de los sistemas normativos indígenas frente a la violencia sexual y doméstica. Conjuntando tres formaciones disciplinarias (derecho, pedagogía y antropología), un equipo de integrantes del Colem que trabajábamos en nuestro Centro de Apoyo de Mujeres y Menores (CAMM) realizamos una serie de talleres en los que compartimos con mujeres indígenas bilingües conocimientos básicos sobre la manera en que el derecho positivo enfrenta la violencia sexual y doméstica, a la vez que ellas nos compartieron sus experiencias y conocimientos en ese ámbito ante la costumbre jurídica y las autoridades comunitarias.

A partir de la utilización de las herramientas de la educación popular, planeamos los talleres no como un espacio tradicional de formación de “defensoras populares”, sino como un espacio de discusión en el que tanto las participantes indígenas como las integrantes del CAMM compartiéramos conocimientos para buscar de manera conjunta

las herramientas más idóneas para el trabajo de defensa legal. A partir de las propuestas metodológicas de investigación-acción desarrolladas sobre todo en el Cono Sur, bajo la influencia de la propuesta pedagógica de Paulo Freire, nos propusimos que los talleres cumplieran la doble función de alimentar la investigación y aportar a la formación de defensoras populares que pudieran moverse indistintamente entre los organismos de impartición de justicia de sus comunidades y los estatales y nacionales.

Las participantes en los talleres fueron todas mujeres organizadas o líderes naturales que tenían contacto previo con el Coem y que habían expresado su interés en reflexionar y capacitarse sobre sus derechos. El grupo estuvo integrado por doce mujeres, seis de las cuales eran maestras bilingües, procedentes de los municipios de Chilón, Jitotol, Simojovel y Tila, hablantes de tsotsil, tseltal y ch'ol; las otras seis eran integrantes de cooperativas artesanales, dos del municipio de Zinacantán, dos de Amatenango del Valle y dos migrantes a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, originarias de Tenejapa y Chamula.

En ningún momento consideramos que las experiencias de estas mujeres serían representativas del sentir y pensar de las “mujeres indígenas”; todas ellas eran mujeres jóvenes que, de una manera u otra, habían confrontado los roles de género prevalecientes en sus comunidades. A través de sus trabajos como maestras o artesanas habían tenido contacto con otras mujeres organizadas, indígenas y mestizas, y sus percepciones y discursos estaban marcados por sus permanentes cruces de fronteras culturales. Todas ellas participaban en organizaciones indígenas más amplias con reivindicaciones culturales y políticas, como son la Unión de Maestros por la Nueva Educación para México (UNEM) y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), y dos de ellas son originarias de comunidades que se encontraban integradas a las nuevas regiones autónomas, creadas a partir del levantamiento

zapatista.³ Si de algo eran representativas sus experiencias era de un sector minoritario de mujeres que está desempeñando un papel muy activo en las organizaciones indígenas y replanteando la manera en que se entienden los roles de género.

Los retos que enfrentamos en la realización de los talleres fueron más grandes de lo que imaginábamos al proponer inicialmente un espacio de intercambio de conocimientos. Respecto a las integrantes del CAMM, nuestras formaciones profesionales y experiencias de trabajo marcaban profundamente nuestras concepciones sobre lo que este intercambio implicaba y nuestras percepciones sobre la ley y el derecho consuetudinario. Las abogadas, a pesar de su perspectiva crítica del derecho, producto de su militancia feminista, seguían considerando la legalidad como una herramienta fundamental para la construcción de una vida más justa para las mujeres indígenas y mestizas. Sus percepciones sobre los llamados “usos y costumbres” estaban marcadas por sus apreciaciones sobre lo que es un sistema normativo, aprendidas en sus estudios universitarios. Para la pedagoga, con años de experiencia en la educación popular con mujeres, la prioridad era acompañar la reflexión de las talleristas sobre las desigualdades entre hombres y mujeres y, en la medida de lo posible, contribuir a la formación de una conciencia de género. Reconocer la especificidad cultural de las mujeres indígenas era sólo un paso para encontrar las similitudes que podían unir a todas las mujeres en un frente común.

Por su parte, las antropólogas nos debatíamos entre un relativismo cultural –que trataba de romper con los discursos generalizadores sobre la “mujer” y entender las “lógicas culturales” que marcaban sus relaciones de género y sus sistemas normativos–

³ La UNEM es una organización independiente fundada en 1994 por promotores de educación de la zona bajo influencia zapatista, que ocuparon el lugar de los profesores oficiales de la Secretaría de Educación Pública (SEP) expulsados de las comunidades por sus ausentismos e incumplimiento con los compromisos comunitarios. La ANIPA es una organización independiente de carácter nacional, que tiene sus orígenes en Chiapas en la década de 1980. Se trata de la primera organización indígena mexicana que hizo de la autonomía el eje central de su lucha. Una descripción de qué es y cómo funciona la autonomía zapatista en Chiapas puede encontrarse en Cerda (2006) y Mora (2008).

y la militancia feminista –que nos llevaba a reconocer las similitudes entre las instituciones patriarcales indígenas y las mestizas. El principal reto fue conciliar nuestros distintos énfasis en el derecho, el género y la cultura, y tratar de analizar críticamente nuestras propias conceptualizaciones. El segundo reto consistió en deshacernos de la idea de la existencia de una “falsa conciencia”, que a veces subyace en la concepción de la educación popular como herramienta “concientizadora”, y aprender a escuchar y entender las experiencias y percepciones de las mujeres participantes.

Las mujeres indígenas, por su parte, enfrentaban el problema práctico de poder asistir a los talleres por la inseguridad que se vivía en los caminos de sus comunidades, muchos de éstos militarizados o bajo el control de grupos paramilitares, como era el caso de Paz y Justicia en el municipio ch’ol de Tila.⁴ Aquellas que venían de zonas bajo influencia zapatista tuvieron que suspender su participación en algunos talleres por las diversas “alertas rojas” decretadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).⁵ El otro reto consistía en asumir el compromiso que implicaba la defensa de otras mujeres en comunidades en las que “meterse en problemas ajenos” está muy mal visto, casi como llevar “chisme” o crear conflicto. Algunas de ellas fueron cuestionadas por sus padres cuando trataron de explicarles su interés en conocer la ley, “por los peligros a los que se exponían si se metían en problemas con el gobierno” (CAMM 2001: 35).

A pesar de todas estas limitaciones, logramos trabajar juntas durante un año, con reuniones mensuales de dos o tres días, hasta que distintas razones, relacionadas con los problemas políticos regionales, impidieron que las mujeres se siguieran trasladando a San Cristóbal y decidimos suspender los últimos talleres, substituyéndolos por visitas

⁴ Para un análisis del impacto de la militarización y la paramilitarización en la vida cotidiana de las mujeres indígenas de Chiapas véase Hernández (2002b).

⁵ “Alerta Roja” es el término militar usado por el EZLN para decretar estado de emergencia en momentos de tensión militar o de movilización de tropas del Ejército Federal.

nuestras a sus regiones de trabajo. La investigación nos planteó el reto de deconstruir y analizar las premisas que subyacen en el derecho positivo y el derecho indígena como prácticas y discursos sociales que reflejan la desigualdad de los géneros, y una vez reconocidas sus limitaciones y sus especificidades históricas, explorar las posibilidades reales que brindan para la construcción de una mejor vida para las mujeres.

Ya desde ese entonces, varias de las integrantes del equipo habíamos empezado a sentirnos incómodas con los estilos “didácticos” de los talleres feministas y planteábamos la necesidad de hacer de dichos talleres un espacio de diálogo en el que tanto las mujeres indígenas como las integrantes del CAMM pudiéramos reflexionar críticamente sobre la justicia comunitaria y la justicia del Estado, y en los que nos atreviéramos a cuestionar nuestras certezas. La resistencia a dar soluciones definitivas a la problemática que se discutía causó en algunos momentos desencanto por parte de las mujeres participantes.

Nuestra idea no era presentar el derecho nacional simplemente como una herramienta de control y dominación estatal, ni tampoco reivindicarlo como la panacea contra la opresión étnica y genérica. Tampoco nos proponíamos satanizar el llamado derecho indígena, ni idealizarlo como espacio de resistencia cultural. Nuestra propuesta era explorar las posibilidades y las limitaciones de ambos espacios legales de cara a los problemas específicos de las mujeres indígenas con el propósito de buscar alternativas más acordes al contexto cultural y social en que nuestra organización desarrollaba su trabajo en contra de la violencia sexual y doméstica.

Evidentemente, no era fácil llegar con dudas a los espacios colectivos de construcción de conocimiento, era mucho más cómodo pretender que teníamos verdades que “compartir” y asumir el papel de “capacitadoras” y/o “despertadoras de conciencias”. Esta posición nos daba una cierta legitimidad y poder en los espacios colectivos, que difícilmente otorga la incertidumbre. Sin embargo, esta experiencia y

otras posteriores nos han enseñado que estar abiertas a descentrar y desestabilizar nuestras propias visiones del mundo y nuestras estrategias de lucha puede resultar más productivo para la construcción de un proyecto común y nos puede permitir encontrar caminos que no imaginábamos cuando considerábamos que teníamos en la mano todas las cartografías epistemológicas para una agenda emancipadora. Por ejemplo, la manera en que las mujeres indígenas develaron a lo largo de este proyecto colaborativo las redes de poder que se entretajan en los distintos niveles de impartición de justicia y sus propuestas de reinventar la tradición bajo nuevos términos dieron algunas pistas para redefinir el debate entre el relativismo cultural y el universalismo. A través de los testimonios vertidos en los talleres y en las entrevistas realizadas en el marco de la investigación, así como en los documentos producto de los congresos, los encuentros y los foros, quedó de manifiesto un concepto de *cultura* dinámico y cambiante. A diferencia de los críticos liberales del multiculturalismo, las mujeres indígenas de Chiapas no rechazan su cultura en nombre de la igualdad, sino que reivindican el derecho a una cultura propia a la vez que luchan por la construcción de relaciones de equidad en el interior de sus propias familias, comunidades y organizaciones.⁶

Una segunda experiencia: La investigación feminista dialógica sobre mujeres indígenas, justicia comunitaria y justicia penal

En la propuesta de *investigación feminista dialógica* que hemos venido desarrollando con algunas de las autoras de este libro, nuestro objetivo ha sido crear, a partir de la investigación y del trabajo organizativo, un espacio de diálogo con otras mujeres en que

⁶ En otros trabajos he analizado la manera en que las teorizaciones surgidas del movimiento de mujeres indígenas en México nos pueden ayudar a replantear la tensión entre el *universalismo feminista* y el *relativismo cultural* (Hernández 2003). Las mujeres indígenas en México han reivindicado en paralelo frente al Estado el derecho a la diferencia cultural y frente a sus comunidades el derecho a cambiar aquellas costumbres y tradiciones que consideran injustas. En diversos documentos generados en estos nuevos espacios de discusión, las mujeres indígenas han reivindicado sus derechos de ciudadanía nacional y han retomado la demanda del movimiento indígena nacional de mantener y recuperar sus tradiciones, pero lo han hecho a partir de un discurso que plantea la posibilidad de “cambiar permaneciendo y de permanecer cambiando”.

se puedan discutir y analizar las diferentes concepciones y experiencias de subordinación y resistencia. Estas búsquedas metodológicas y políticas encuentran un eco en lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado la *ecología de saberes* (2008), que implica no un rechazo *per se* al conocimiento científico occidental, sino una apertura a otras formas de conocimiento para construir de manera colectiva mejores estrategias de transformación y convivencia social.

En esta *ecología de saberes feministas* han sido fundamentales los aportes de las intelectuales indígenas que desde la academia o desde el activismo político están desarrollando sus propias teorizaciones en torno a los derechos colectivos de sus pueblos y a los derechos de las mujeres. En muchos casos estas teorizaciones se presentan en forma de memorias de encuentros, manifiestos políticos, autobiografías, y en otros se sistematizan apropiándose o reformulando los discursos teóricos, pero en ambos casos se trata de perspectivas que han abierto nuevos espacios de reflexión para la academia feminista.

Desde estas teorizaciones las mujeres indígenas están intentando combinar las demandas políticas y culturales de sus pueblos con sus propias demandas de género. A partir de estos diálogos interculturales las mujeres indígenas están replanteando las conceptualizaciones sobre los *derechos de las mujeres* desde perspectivas más holísticas de las relaciones entre hombres y mujeres y entre los seres humanos y la naturaleza. Voces como las del Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la' (2000, 2004), Calixta Gabriel (2004), Martha Sánchez (2005), Margarita Gutiérrez (1999), Aura Cumes (2007a, 2007b), Tarcila Rivera (2008), Emma Chirix (2003), por mencionar sólo algunas, han sido fundamentales para contestar las representaciones y victimizaciones que desde la academia o desde las políticas públicas se están haciendo de las mujeres indígenas.

No existe una postura homogénea de “las mujeres indígenas” frente al feminismo. Algunas han optado por apropiarse el término y darle un nuevo sentido, construyendo una agenda feminista indígena que incorpora sus luchas específicas contra el racismo y el colonialismo (véanse por ejemplo los documentos del Grupo de Mujeres Mayas Kaq’la’, o algunos escritos de Martha Sánchez de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas) y otras han optado por rechazar el término y hablar más bien de las luchas de las mujeres indígenas como una parte sustancial de las luchas de sus pueblos (véase, por ejemplo, la *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* 2003). Apropiándose o rechazando el concepto de *feminismo*, las mujeres indígenas organizadas han enriquecido las agendas políticas feministas latinoamericanas forzándonos a reflexionar sobre la necesidad de construir una política de la solidaridad que parta del establecimiento de alianzas que reconozcan y respeten la diversidad de intereses de las mujeres. Estas teorizaciones de las propias mujeres indígenas han sido fundamentales para el desarrollo de la investigación en la que actualmente me encuentro trabajando en el marco de un nuevo proyecto colectivo intitulado *Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y poder*.⁷

Después de haber trabajado durante varios años en torno a los retos y los dilemas que implica la justicia comunitaria, tuve que reconocer que a pesar de que tanto el *derecho positivo* como el llamado *derecho indígena* reproducen y refuerzan las desigualdades de género el racismo institucionalizado –que sigue caracterizando a los espacios de justicia estatal– añade un nuevo eje de exclusión para las mujeres

⁷ Este nuevo proyecto está siendo coordinado por Teresa Sierra, Rachel Sieder y por la autora de este capítulo, todas investigadoras del CIESAS. En él participan estudiantes de doctorado y posdoctorantes de distintas instituciones. Ellos son: Alejandro Cerda, Ixkic Duarte Bastian, Morna Macleod, Mariana Mora, Juan Carlos Martínez, Manuel Buenrostro, Adriana Terven, Claudia Chávez y Liliana Vianey. El proyecto conjunta intereses de la *antropología jurídica*, la *ciencia política* y los *estudios de género* para abordar la compleja relación entre políticas estatales multiculturales, reformas judiciales en materia indígena y su impacto en el campo de la justicia y de los movimientos indígenas.

indígenas que por alguna u otra razón deben enfrentarse como demandantes o como acusadas a la justicia estatal. Con esta preocupación en mente le propuse a mi equipo de investigación que paralelamente al análisis del impacto que los procesos organizativos de las mujeres indígenas están teniendo en el replanteamiento de la justicia comunitaria, yo pudiera hacerme cargo del análisis de la experiencia de mujeres indígenas ante la justicia del Estado, y más específicamente ante la justicia penal.

Ante la coyuntura política vivida, nos percatamos de que paralelamente a la política de apropiación del multiculturalismo como forma de *gobernanza* (véase Hernández, Sierra y Paz 2004) estamos siendo testigos de un proceso de militarización de las regiones indígenas, de criminalización de la disidencia y de utilización de la violencia de género como herramienta contrainsurgente. En este contexto consideramos que una investigación que se preocupe por el análisis de la justicia en regiones indígenas debe integrar a las reflexiones esta doble dinámica de apropiación/criminalización.

La experiencia de las mujeres indígenas presas es tal vez un espacio privilegiado para analizar las contradicciones que existen entre la retórica del reconocimiento y los espacios reales de justicia del Estado. La criminalidad se encuentra permeada por las diferencias de género y étnicas. Para quienes estamos interesadas en la problemática de la justicia y la equidad desde la experiencia de las mujeres indígenas es importante preguntarse cómo afecta en la construcción social del delito la vulnerabilidad que padecen las mujeres indígenas debido a su pobreza, marginación, monolingüismo y analfabetismo. Y también en qué sentido el racismo estructural marca, asimismo, la manera en que se construye la criminalidad en casos de indígenas presas.

Tratar de desarrollar esta nueva investigación a partir de metodologías colaborativas implicaba nuevos retos para mí, pues ya no se trataba de trabajar con mujeres organizadas que luchan por la justicia social, ni de acompañar procesos

organizativos de los que yo he sido parte. Una opción hubiera sido acercarme a alguna organización de derechos humanos o de derechos de las mujeres que quisiera hacer suya la propuesta de nuestro equipo de investigación. Sin embargo, los caminos de la colaboración llegaron, como veremos en seguida, por otras vías.

Uno de los principales obstáculos que encontré fue la reticencia de las autoridades penitenciarias para otorgar permisos de investigación dentro de los Centros de Readaptación Social del país. Sin embargo, una parte importante de los programas de readaptación y reinserción dirigidos a los internos e internas son programas de corte educativo y cultural, en los que participan universidades, como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), u organismos paraestatales creados específicamente para la promoción de los programas culturales y laborales dentro de instituciones penitenciarias, como el Patronato para la Readaptación Social y la Reincorporación Social del estado de Morelos.

A través de algunas redes personales logré ir como invitada a uno de estos talleres que se desarrollan en el Centro de Readaptación Social (Cereso) Femenil de Atlacholaya, Morelos. El Taller “Mujer Escribir Cambia tu Vida”, bajo la coordinación de la escritora Elena de Hoyos, se venía desarrollando por más de un año con la participación de entre diez y doce internas que estaban interesadas en aprender a escribir literariamente. La mayoría de las participantes eran mujeres presas con algún grado de escolaridad que iba desde la primaria terminada hasta estudios universitarios y ninguna de ellas era indígena. Al presentarme y explicarles mi interés por conocer y escribir las historias de vida de mujeres indígenas presas surgió la iniciativa por parte de ellas de que yo les enseñara la metodología de elaboración de historias de vida y ellas pudieran ser quienes entrevistaran y escribieran las historias de sus compañeras indígenas presas.

Este fue el inicio de un nuevo espacio de diálogo y construcción colectiva de conocimiento que me ha planteado nuevos retos como académica y como activista. El Taller de Historias de Vida, en el que participan diez escritoras, todas ellas internas en el Cereso de Atlacholoaya, tiene de manera formal el objetivo de “capacitar a las participantes en la técnica de elaboración de historias de vida como un recurso literario y de reflexión sobre las desigualdades de género”.⁸ En el marco del Taller que se realiza semanalmente desde hace ocho meses, cada una de las participantes está trabajando en su propio proyecto de elaboración de una historia de vida de alguna compañera indígena presa. Una vez al mes, las compañeras cuya historia se está sistematizando asisten al taller a escuchar los avances, comentar o cuestionar las representaciones que sobre sus vidas están haciendo las integrantes del Taller. Este proceso colectivo ha permitido crear nuevos lazos de solidaridad entre las mujeres indígenas y no indígenas, y ha abierto un espacio para reflexionar en torno al racismo y las exclusiones de la sociedad mexicana que se ven reproducidas en el interior del espacio penitenciario.

Las participantes indígenas y no indígenas comienzan a elaborar sus propias teorizaciones y reflexiones. Éstas se van integrando en las narrativas biográficas, que adquieren así formas híbridas y novedosas que van más allá de las meras historias de vida. Con el objetivo de socializar este conocimiento, las participantes han empezado a escribir una columna en la gaceta mensual *¿Y Ahora Qué?*, editada dentro del mismo penal y financiada por el Patronato Morelos. En el artículo de presentación del Taller, una de las internas describía la importancia de este espacio para construir puentes entre mujeres diversas dentro del penal señalando:

⁸ Tomado del Programa del Taller de Historias de Vida, coordinado por Rosalva Aída Hernández y registrado ante la Subsecretaría de Readaptación Social del estado de Morelos.

Considero importante el *Taller de Historias de Vida* porque me abre la puerta a un mundo desconocido, el cual debe atenderse para eliminar las desigualdades que se viven en el país principalmente. Por otra parte, es un medio para sensibilizar corazones y crear una hermandad entre mujeres de diferentes clases sociales. En mi pequeño espacio del área femenil, donde habitan diversas mentes, costumbres y convicciones de mujeres, es interesante tomar el reto de unir nuestras voces y plasmar historias de vida, liberarlas de este lugar y conseguir que el exterior conozca y reflexione sobre la realidad que aquí se vive. Este taller hará posible la unión entre mujeres que buscan un fin común. Es un medio para ayudarnos entre nosotras siendo las portavoces de historias reales. En lo personal, me permite vivir una experiencia nueva en el mundo de la escritura y sentirme orgullosa de apoyar a quienes han guardado silencio por mucho tiempo, con mi escritura seré portavoz de aquellas que se atreven a contar su historia. Para las mujeres analfabetas este taller está siendo un medio para liberar su historia, desahogarse con un oído dispuesto a escucharlas y recuperar el valor de ser mujer que la sociedad les arrebató (cit. en Hernández 2009: s.n.).

En este contexto los diálogos interculturales se dan no sólo entre la investigadora y las internas, sino entre las mismas internas que tienen trayectorias de vida muy distintas, formas contrastantes de experimentar las desigualdades de género y experiencias diferentes ante la justicia del Estado. Reflexionar sobre las similitudes y las diferencias ha sido una parte central de los talleres:

Este Taller, en lo personal siento que me ayuda a conocer mejor a las compañeras, conocer las ideas de unas y otras, nos enseña a expresarnos mejor y espero que también a hermanarnos. Creo que esto me está ayudando a ser una mejor persona, a expresar mis pensamientos y sentimientos y a sensibilizarme con mis compañeras. Para

las mujeres indígenas que no saben leer y escribir, nuestro trabajo está siendo una forma de dar a conocer su historia y, de paso, la nuestra, una forma de ayuda mutua (cit. en Hernández 2009: s.n.).

Este espacio se propone ser sólo una parte de una colaboración más amplia que incluya la producción y la publicación de los textos de las internas, así como la contextualización de estas experiencias en el marco más amplio de las políticas estatales de criminalización de la pobreza y de la disidencia social.⁹

Como investigadora he podido traer a estos diálogos información más precisa sobre las formas específicas en que funciona la justicia del Estado; compartir datos concretos sobre la violación a sus derechos, los cuales ubico a partir de los testimonios y de los expedientes judiciales cuando he tenido acceso a los mismos; canalizar algunos de los casos a espacios de defensoría jurídica solidarios e intentar darle seguimiento. Compartir las historias de otras mujeres indígenas que están luchando por sus derechos en distintas regiones de América Latina y sus producciones teóricas ha sido fundamental para alimentar nuestros espacios de reflexión. Reconozco las limitaciones de este tipo de investigación-activista, que no atenta ni desestabiliza al sistema penitenciario, ni a sus efectos de poder sobre los cuerpos y mentes de las mujeres presas. Parto de reconocer estas limitaciones y a partir de ellas tratar de aportar para la transformación de un sistema de justicia corrupto, sexista y racista, que no sólo afecta la vida de las mujeres presas, sino que es una amenaza latente para mí y para todas las mujeres que estamos fuera.

Ruth W. Gilmore, quien ha desarrollado una de las críticas más contundentes al sistema penitenciario norteamericano (2007), ha reprobado en uno de sus trabajos recientes el activismo que lucha por mejorar las condiciones de vida en el ambiente

⁹ Como producto de esta investigación se publicó un libro-video elaborado por las propias internas, véase Reynosa *et al.* (2010).

penitenciario o por liberar a hombres y/o mujeres injustamente presos. Para ella este tipo de activismo “reformista” no cuestiona de raíz el problema. Al respecto señala:

Alguna investigación comprometida ha limitado sus preguntas a cómo reducir las prisiones, a cómo sacamos a algunas mujeres de la cárcel. Y ha ignorado los hechos, apoyados por la experiencia, de que las mujeres liberadas van a terminar otra vez en la cárcel o en otros espacios de confinamiento, o que sus argumentos a favor de liberar a las mujeres pueden profundizar y ampliar la red en la que hombres y niños son capturados y retenidos. Hay que empezar por deconstruir nuestras propias preguntas de investigación (Gilmore 2008: 51, traducción mía).

Para Ruth W. Gilmore, el único activismo que parece viable ante la situación penitenciaria es la promoción de la abolición de las prisiones, propuesta que resulta ahistórica e inviable en el México contemporáneo. Su crítica al “reformismo” podría resultar desmovilizante en contextos en los que no existe el “clima cultural” ni político para promover un movimiento anticarcelario, y donde el trabajo de hormiga dentro de las cárceles –de acompañamiento de los procesos de reflexión crítica y de organización de las internas– o el de denuncia sobre las injusticias, el racismo y el sexismo del sistema penitenciario puede contribuir de manera importante a mejorar las condiciones de vida de miles de mujeres cuyos cuerpos y mentes pretenden controlar los Estados neoliberales. Este trabajo de hormiga no tiene por qué contraponerse a análisis críticos más sistémicos que nos permitan ubicar y denunciar el control y el encarcelamiento de hombres y mujeres indígenas en el marco de políticas neoliberales más amplias que están pauperizando a amplios sectores de la población latinoamericana y criminalizando la protesta social y la pobreza.

Comentario final. Desde nuestras luchas globales y contra el “daño colateral” infligido al lenguaje

La red de articulaciones jerárquicas entre las prácticas locales y los poderes globales en que producimos nuestro conocimiento se encuentra en estos momentos hegemonizada por poderes neoliberales y militaristas que en nombre de la lucha contra el narcotráfico y en defensa de la democracia están militarizando y controlando amplias regiones de América Latina. La pregunta de “¿conocimiento para qué?” se vuelve especialmente relevante en este contexto en que el lenguaje, a través de los medios de comunicación, se está convirtiendo en un arma fundamental para enmascarar la represión, el asesinato y la impunidad. Se trata de una guerra que se está librando también en un área en la que nosotros y nosotras, como científicos sociales, tenemos una amplia experiencia. Todos los autores de este libro nos ganamos la vida escribiendo y contamos con las armas suficientes para contrarrestar, aunque sea de forma limitada, los discursos globales que tratan de convencer al mundo de que justicia significa castigo, que democracia significa autoritarismo, que guerra significa preámbulo de la paz, que libertad significa sumisión. Se trata de los “daños colaterales al lenguaje” que John Berger (2002) describe como una de las consecuencias de la reciente agresión militar de los Estados Unidos a Irak y Afganistán.

En un ensayo publicado en lo más álgido de la guerra contra Irak, Berger (2002) señalaba que estamos ante una pérdida de sentido de las palabras que conduce de modo inevitable a una disminución de la facultad de imaginar, ya que la imaginación debe contar con categorías sólidas y precisas a fin de poder saltar entre ellas y por encima de ellas. Los discursos sobre “Libertad Absoluta”, “Justicia Infinita”, “Libertad Duradera”, “Ejes del Mal” van vaciando los conceptos de sentido y afectando las posibilidades de imaginar. Estos daños “colaterales” afectan también la capacidad de imaginar otros futuros posibles.

Es ahí donde los científicos sociales comprometidos tenemos algo que aportar. Es importante salir del reducido espacio de la academia y de los oscuros entramados de la teoría y recuperar la trinchera del lenguaje, creando puentes de comunicación entre nosotros(as) y la gente de a pie. Todo científico social es un periodista en potencia, y es esta identidad, a veces olvidada, la que tenemos que recuperar en contextos como el actual. A pesar de la censura y el control de los medios de comunicación, existen espacios independientes que no están siendo ocupados por los especialistas del lenguaje. Internet abre también una nueva trinchera de resistencia. La *globalización desde abajo* es ya una realidad, y es la única fuerza mundial que parece oponerse de manera contundente a los efectos del capitalismo neoliberal y a sus manifestaciones autoritarias y militaristas. Los científicos sociales tenemos mucho que aportar a este proceso de globalización desde abajo.

A pesar de que yo siempre he optado por priorizar el trabajo de investigación vinculado a procesos organizativos y a agendas políticas compartidas con los actores sociales con quienes colaboro, considero que no es la única manera de desarrollar una antropología socialmente comprometida. El desarrollo del pensamiento crítico es fundamental para contrarrestar estos “daños colaterales al lenguaje” de los que nos habla Berger. En ese sentido difiero de quienes han planteado que la *crítica cultural* conlleva una falta de compromiso con las luchas concretas de los sectores subalternos, ya que, aunque existe una identificación con sus luchas, ésta no se materializa en una relación de colaboración más concreta (Hale 2006). Considero que en América Latina e inclusive en los Estados Unidos, la crítica cultural ha desempeñado un papel fundamental para develar las redes de poder que se encuentran detrás de los discursos nacionalistas, contrainsurgentes y militaristas.

Jemine Pierre (2008), quien ha analizado las jerarquías raciales en Ghana, cuestiona las perspectivas limitadas de la investigación activista señalando que el

desarrollo y la difusión del pensamiento crítico en torno a los sistemas de desigualdad y exclusión pueden ser una forma de activismo y no necesariamente se tiene que vincular con un grupo organizado para ser lo “suficientemente comprometido”. Al respecto señala:

Este tipo de activismo parte de la premisa de que el investigador y la “comunidad en lucha” pueden tener una relación igualitaria, mutuamente beneficiosa y transformativa. También se asume que los grupos marginalizados representados en este tipo de investigación, o que colaboran con el investigador, se encuentran organizados y trabajando de manera consciente en contra de algún sistema o jerarquía de opresión. Más aún, en muchos casos se asume que el grupo marginalizado es el que determina la dirección del proyecto activista y en el proceso reestructura la agenda académica del investigador. Cuando no se llenan todos estos requisitos, el investigador no se considera políticamente comprometido o, peor aún, su investigación no se considera activista (Pierre 2008: 117).

Frente a estas posturas, que terminan excluyendo o descalificando a gran parte del pensamiento crítico en la academia, contrapongo una política instrumental que puede contribuir desde la lucha ideológica a la construcción de comunidad y a la redefinición de las identidades. Pierre pone el dedo en la llaga sobre una de las limitaciones de ciertas definiciones de la investigación-activista relacionada con la deslegitimación de quienes no realizan investigación con grupos organizados por la justicia social. El estudio de los grupos de poder, de las historias de resistencia, de las lenguas minorizadas, aunque no se realice en diálogo con grupos organizados, puede hacer importantes aportes para la “deconstrucción y desestabilización de las redes de poder” que justifican o normalizan la desigualdad. Si nuestro propósito, como colectivo en formación, es que nuestras propuestas metodológicas encuentren eco en una

academia cada vez más polarizada entre la “neutralidad y el compromiso”, es importante que partamos del diálogo constructivo y de la creación de espacios de interlocución abiertos, en los que se reconozcan las diferentes estrategias y caminos para la formulación de una antropología socialmente comprometida que contribuya a la construcción de una vida más justa para hombres y mujeres en nuestras regiones de estudio.

Bibliografía

- Berger, John. 2002. “Prólogo: un esfuerzo por comprender”. En Arundhati Roy. *El álgebra de la justicia infinita*. Anagrama, Barcelona, pp. 11-19.
- Berreman, Gerald. 1968. “Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology”. *Current Anthropology*, vol. 9, núm. 5, diciembre. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 391-397.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México.
- CAMM. 2001. *Memorias de Talleres Legislativos*. Taller núm. 8 Evaluación, enero. Manuscrito, San Cristóbal de Las Casas (inédito).
- Cerda García, Alejandro. 2006. *Multiculturalidad y políticas públicas: autonomía indígena zapatista en Chiapas*. Tesis de doctorado en antropología social y en sociología. CIESAS, IHEAL-Universidad de París III, México y París.
- Chirix García, Emma Delfina. 2003. *Alas y raíces: afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il: ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Nawal Wuj, Guatemala.
- Cumes, Aura. 2007a. “Las mujeres son ‘más indias’: género, multiculturalismo y mayanización. ¿Esquivando o retando opresiones?” Manuscrito, Guatemala (inédito).

- 2007b. "Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala". En Santiago Bastos y Aura Cumes (eds.). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 1. Flacso, CIRMA, Guatemala, pp. 81-98.
- Duarte Bastian, Ángela Ixkic y Lina Rosa Berrío Palomo. En este libro. "Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Gabriel Xiquín, Calixta. 2004. "Liderazgo de las mujeres mayas en las leyendas y mitologías según su cosmovisión". Manuscrito, Guatemala (inédito).
- Gilmore, Ruth Wilson. 2007. *Golden Gulag. Prisons Surplus, Crisis and Opposition in Globalizing California*. University of California Press, Berkeley.
- 2008. "Forgotten Places and the Seeds of Grassroots Planning". En Charles R. Hale (ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, pp. 31-62.
- Gough, Kathleen. 1968. "New Proposals for Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 9, núm. 5, diciembre. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 407-437.
- Gross, Daniel y Stuart Plattner. 2002. "Anthropology a Social Work: Collaborative Models of Anthropological Research". *Anthropology Newsletter*, vol. 43, núm. 8, noviembre. AAA, Arlington, p. 4.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'. 2000. *Algunos colores del arco iris. Realidad de las mujeres mayas*. Documento de debate, Guatemala (inédito).
- 2004. *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Guatemala.

- Gupta, Ahkil y James Ferguson. 1997. *Culture, Power, Place*. Duke University Press, Durham.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo. 1999. "Autonomía con mirada de mujer". En Araceli Burguete (coord.). *México: experiencias de autonomía indígena*. IWGIA, Copenhague, 7-20.
- Hall, Budd L. 1983. "Investigación participativa, conocimiento popular y poder: una reflexión personal". En Gilberto Vejarano (comp.). *La investigación participativa en América Latina. Antología*. CREFAL, Pátzcuaro, pp. 15-34.
- Hale, Charles R. 2006. "Activist Research vs. Cultural Critique; Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, vol. 21, núm. 1. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 96-120.
- 2008. *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley.
- Haraway, Donna. 1991. "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". En Donna Haraway. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, Nueva York, pp. 183-203.
- Harrison, Faye V. 1991. "Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries". En Faye V. Harrison (ed.). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. AAA, Washington, pp. 1-14.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2002a. "The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas Mexico". En Maxine Molyneux y Shahra Razavi (eds.). *Gender Justice, Democracy and Rights*. Oxford University Press, Oxford, pp. 384-413.
- 2002b. "¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas". En Witold Jacorzynski (coord.). *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 97-122.

----- 2003. "Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad". *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 18, noviembre. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 30-68.

----- (coord.). 2009. *Escritos del Taller de Historias de Vida en el Cereso Femenil de Atlacholbaya*. Septiembre, Morelos.

-----, Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.). 2004. *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, Mexico.

Leyva Solano, Xochitl. En este libro. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Lykes, M. Briton y Erzulie Couquillon. 2007. "Participatory and Action Research and Feminisms: Towards Transformative Praxis". En Sharlene Nagy Hesse-Biber (ed.). *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. SAGE, Thousands Oaks, pp. 297-326.

Lynd, Robert. 1938. *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton.

Macleod, Morna. En este libro. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Masson, Sabine. En este libro. "Transformación de la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con

- Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*. 2003. Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.
- Mills, Wright C. 1956. *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, Nueva York.
- Mora, Mariana. 2008. *La descolonización de la política: la autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de la gobernabilidad neoliberal y la guerra de baja intensidad*. Tesis de doctorado en antropología. University of Texas, Austin.
- En este libro. "Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Moore, Henrietta L. 1996. *Antropología y feminismo*. Cátedra, Valencia (Col. Feminismo).
- Naples, Nancy. 2003. *Feminisms and Method: Ethnography, Discourse Analysis and Activist Research*. Routledge Press, Nueva York.
- Pierre, Jemima. 2008. "Activist Groundings or Groundings for Activism? The Study of Racialization as a Site of Political Engagement". En Charles R. Hale (ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, pp. 115-136.
- Rappaport, Joanne. En este libro. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*.

CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Reynosa, Alejandra, Carlota Cadena, Guadalupe Salgado, Leo Zavaleta, Rosa Salazar, Sussuki Lee Camacho, Águila del Mar, Miranda y Lupita. 2010. *A la sombra del Guamuchil: historias de vida de mujeres indígenas en prisión*. CIESAS, IWGIA, Oremedia, México.

Rivera, Tarcila. 2008. "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos". En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, pp. 331-348.

Sánchez Néstor, Martha (coord.). 2005. *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. Unifem, ILSB, México.

Sousa Santos, Boaventura de. 2008. "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad". Ponencia. Asamblea Constituyente en Bolivia, marzo, La Paz.

Speed, Shannon. 2008. *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press, Stanford.

Tedlock, Dennis. 1991. "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En Carlos Reynoso (ed.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, México, pp. 275-287.

Capítulo 12

Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate¹⁰

Morna Macleod
mornamacleod@yahoo.co.uk

Introducción

El debate reciente sobre la producción de conocimiento, las relaciones horizontales y participativas de investigación y los “otros saberes” se ha dado principalmente desde la academia y desde la antropología.¹¹ Argumento en este capítulo, tomando el tema del *género* como hilo conductor, que también se están dando ricos procesos de producción de conocimiento *fuera* de la academia en espacios de interlocución, debate y negociaciones, en este caso entre mujeres indígenas y feministas en y fuera de la cooperación internacional. Estas interlocuciones –a veces fluidas, con frecuencia con tensiones– han descentrado el debate en dos direcciones: una como *análisis situado* de mujeres indígenas y otra en torno a las *epistemologías indígenas*; ambas interlocuciones en diálogo con –o confrontando– la modernidad. En algunos casos, estos diálogos se han dado en el contexto de esfuerzos colaborativos y de búsqueda de relaciones más horizontales, en espacios marcados por asimetrías de poder; en otros, se trata de respuestas contestatarias de mujeres indígenas. En todos los casos, se descentra el “conocimiento autorizado” en torno al género.

¹⁰ Este capítulo se hizo gracias al proyecto *Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y de poder: una perspectiva comparativa* (Proyecto Conacyt U51240-S, responsables: María Teresa Sierra y Rosalva Aída Hernández). Agradezco a Conacyt por este apoyo y a Aura Cumes y Rachel Sieder por sus aportes a este capítulo.

¹¹ Por ejemplo, se perfilan cuestionamientos y propuestas conceptuales-metodológicas de *investigación colaborativa* (Hernández 2008b), *investigación activista críticamente comprometida* (Speed 2008) e *investigación descolonizada* (Hale 2004, 2008, Leyva y Speed 2008).

En este capítulo busco sistematizar estos ricos debates y complejos procesos de conocimiento, poder y prácticas políticas. En la producción de conocimiento *fuera* de la academia, la investigación como tal pierde su lugar de centralidad (aunque puede estar presente) y otras actividades y espacios adquieren prioridad, como son, entre otros, los encuentros nacionales e internacionales, los talleres y los procesos de formación, las negociaciones entre agencias, organizaciones y mujeres indígenas, la sistematización de experiencias, los diálogos y los debates formales e informales. Con frecuencia, estos conocimientos se plasman en diferentes productos: declaraciones, informes, folletos y videos, libros de autoría individual o colectiva –además de las tesis, artículos y libros académicos–, descentrando así el régimen dominante de *saber/poder* de la “ciudad letrada” (Aparicio y Blaser en este libro). A menudo la academia desconoce la legitimidad de estos conocimientos por considerarlos “no científicos”, contribuyendo así a la “producción activa de lo no existente” (Sousa Santos 2003):

Comienza a ser socialmente perceptible que la universidad, al especializarse en el conocimiento científico y al considerarlo la única forma de conocimiento válido, contribuyó activamente a la descalificación e inclusive a la destrucción de mucho conocimiento no científico y, con eso, contribuyó a la marginalización de los grupos sociales que solamente disponían de esas formas de conocimiento. Es decir, que la injusticia social contiene en su seno una injusticia cognitiva (Sousa Santos 2005: 69).

En ese sentido, la descolonización de la academia no sólo pasa por la *investigación colaborativa* –y en hacer accesible la producción académica para los no iniciados en los conceptos y las terminologías especializadas–, sino también por el reconocimiento del conocimiento producido en espacios “otros” y la incorporación de este conocimiento a los estudios científicos. En esfuerzos emprendidos, como en este

capítulo, por sistematizar, reflexionar y teorizar sobre estos espacios de interlocución y producción de conocimiento, la colaboración no sucede en el momento de la investigación, sino en la participación en algunos de los arriba mencionados espacios, en la interlocución con mujeres indígenas y en sus publicaciones –es decir, al hablar *con* y no *por* o *sobre* las mujeres indígenas–, y al poner en diálogo las producciones discursivas de diversas actoras, en este caso mujeres indígenas y feministas en o acerca de la cooperación internacional.

Descentrar el “conocimiento autorizado” también se consigue atendiendo al “imperativo moral de re-situarse como aprendices, y de entrar en un proceso y relación de aprendizaje basado en los saberes indígenas” (McIsaac 2008 [2000]: 100, traducción mía). La siguiente reflexión parte de la producción sobre género en la cooperación internacional y del pensamiento propio de mujeres indígenas en diferentes partes del planeta, para aterrizar en el caso de Guatemala,¹² donde la experiencia y la producción innovadora y desestabilizadora de conocimientos en torno al género ha sido especialmente rica.

Para el abordaje de este tema, una práctica político-metodológica crucial es *teorizar sobre la práctica* y, más aún, profundizar en los discursos de mujeres indígenas y no partir de marcos conceptuales y analíticos preestablecidos. Teorizar sobre la práctica es un precepto freiriano clave de la educación popular que democratiza el saber y la producción de conocimiento al poner en el centro del debate las experiencias vividas de las mujeres y los hombres, así como su capacidad de reflexionar sobre las mismas. Evidentemente, no podemos despojarnos de nuestro bagaje conceptual, pero al optar por la ruta metodológica de tratar de entender lo que significa para las mujeres indígenas “la complementariedad” o “ese mundo ideado por nuestras abuelas y abuelos,

¹² En Guatemala, a diferencia de países como México, la academia ha desempeñado un papel marginal en este aspecto; en cambio, la acción política ha sido un terreno privilegiado para la producción y la disputa de conocimientos (agradezco a Aura Cumes por esta reflexión).

raíz y verdad del tiempo y espacio” (Ajxup 2000: 59) no calificarlo de entrada como un discurso “esencialista” nos ayudará a abrirnos a otras formas de nombrar y concebir el mundo. Esto no implica renunciar a nuestras genealogías teóricas, pero sí nos obliga a analizar las limitaciones de las mismas para el abordaje de epistemologías indígenas y nos invita a cuestionar los límites del “conocimiento autorizado”.

Un ejemplo aleccionador de esta revisión teórica es el trabajo de Elizabeth Mclsaac con indígenas inuit en Canadá. Ella señala que su marco marxista fue útil para algunos aspectos de su estudio, pero no para otros. Y agrega:

Las prácticas comunales y sus correspondientes relaciones de producción pueden identificarse claramente desde la óptica del materialismo histórico, y se pueden hacer afirmaciones consiguientes sobre conciencia y resistencia. Sin embargo, nociones como la de la gente formando *parte* de la tierra y el amor como un principio ordenador para las relaciones con el mundo natural están situadas más allá de este marco. No se pueden abordar adecuadamente estos principios dentro del discurso del materialismo histórico a menos que sean relegados, primero, a la esfera de la ideología, dado que los supuestos filosóficos no permiten que estos conceptos sean tomados como un sistema legítimo de conocimiento (Mclsaac 2008 [2000]: 99, traducción mía).

Argumento en este capítulo que la *insurrección de saberes subyugados* (Aparicio y Blaser en este libro) que se está dando en relación con el régimen dominante de saber/poder no sólo implica retos para la academia, sino también para otros espacios de “conocimiento autorizado”, como son los feminismos, la cooperación internacional y el ámbito del “desarrollo”.

Articular los análisis situados de mujeres indígenas y los “saberes otros” o epistemologías indígenas “es interesarse con otras producciones –o mejor dicho, con

producciones ‘otras’– del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del poder social, con una condición social del conocimiento también distinta” (Walsh 2005: 20-21), al mismo tiempo que se visibilizan las múltiples opresiones y resistencias de las mujeres indígenas. Partir de sus análisis y posicionamientos nos hace ver que el tema del género es demasiado acotado, pues se encuentra aislado de otras dimensiones identitarias y otras opresiones estructurales. (Re)pensar el género desde las diversas realidades de las mujeres indígenas y/o en el marco de la *ecología de saberes* (Sousa Santos 2005) no sólo desestabiliza a los regímenes autorizados de conocimiento –y, por ende, de poder– sino que también dirige la reflexión sobre las *prácticas políticas* necesarias para lograr estos desplazamientos.

El capítulo está dividido en cinco partes. Primero sitúo los parámetros del debate y desarrollo en términos conceptuales “desde dónde hablo”. Luego, analizo brevemente la agenda de género en la cooperación, paso a sintetizar algunos posicionamientos seminales de mujeres indígenas en el nivel global y, finalmente, reflexiono sobre algunas maneras en que se está abordando la equidad entre mujeres y hombres “desde la cosmovisión” en Guatemala. Al considerar estos diferentes planteamientos, aportes y experiencias de mujeres indígenas, reconozco que sus visiones no son homogéneas y que la riqueza radica precisamente en las tensiones creativas entre las diferentes posiciones: desde la cosmovisión, los derechos, el género y la *interseccionalidad*. Entretejo elementos sobre los encuentros y desencuentros que se han dado en o fuera de los espacios de cooperación entre feministas y mujeres indígenas, señalando algunos de los puntos de convergencia y diferencia. Termino sintetizando brevemente algunos de los aspectos claves abordados en este capítulo.

Los parámetros del debate

La cooperación promueve el tema del género y los derechos de las mujeres, condicionando a veces su apoyo al cumplimiento de ciertos requisitos o “avances” en términos de relaciones más equitativas entre mujeres y hombres en sus organizaciones contrapartes. Por su lado, es común que las organizaciones y las mujeres indígenas busquen posicionar y negociar sus propias formas de entender y trabajar la equidad de género, en conjunto con otras asimetrías de poder y/o retomando conceptos de las epistemologías indígenas, como son la complementariedad, la dualidad y el equilibrio.

En el mejor de los casos, la colocación del tema del género por parte de la cooperación¹³ ayuda a catalizar la reflexión, promover acciones concretas en torno a la equidad entre hombres y mujeres, así como a promover la participación de las mujeres y su acceso a puestos de dirección y toma de decisiones. Asimismo, también en el mejor de los casos, las organizaciones indígenas se apropian del tema, elaboran enfoques y abordajes culturalmente relevantes y sugerentes, y negocian los términos desde sus propias perspectivas para avanzar en la equidad –o equilibrio– entre mujeres y hombres.

En el peor de los casos, la cooperación impone no sólo el tema del género, sino también su visión y los términos del debate –con un enfoque que no va más allá de los derechos individuales o, peor aún, de una visión tecnocrática del género vaciada de su contenido político (Del Cid y Zambrano 2008)– sin entender, o subestimando, las propuestas alternativas de sus contrapartes. Prevalece con frecuencia un “espíritu misionero” (Narayan 1997) entre las feministas dentro y fuera de la cooperación, o parafraseando a Gayatri Ch. Spivak (1998), de “hombres [y mujeres] blancos salvando mujeres morenas de hombres morenos”. Asimismo, en el peor de los casos, hay

¹³ En un principio, muchos de los que trabajábamos en la cooperación y que proveníamos de la izquierda veíamos la colocación de la agenda de género como una imposición imperialista. Sin embargo, un viaje a comienzos de la década de 1990 por Centroamérica, en el que tuve contacto con organizaciones de mujeres, me abrió los ojos a la realidad de subordinación e incluso de maltrato de las mujeres –hasta entonces invisibilizada o naturalizada– en los mismos movimientos sociales que estábamos apoyando. Entendí que pasar por alto las injusticias de género nos convertía en cómplices de su perpetuación.

organizaciones indígenas que recurren a discursos cosmogónicos para evitar una mirada autorreflexiva y crítica-constructiva, justificando, más bien, “en nombre de la cultura”, la perpetuación de relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres mayas (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla’ 2000, Meentzen 2000).

Para poder enfocar la reflexión sobre los encuentros y desencuentros que resultan de los debates entre género, diversidad y cosmovisión maya sólo abordaré tangencialmente los complejos, disputados y necesarios debates en torno al “desarrollo”, la cooperación internacional y la relación de ésta con procesos y organizaciones nacionales y locales.¹⁴ Por razones de espacio, tampoco profundizaré en las “malas prácticas” de la cooperación, ni en la utilización de la cosmovisión como un escudo para no cuestionar el sexismo y las asimetrías de poder en el nivel organizativo y comunitario. Me centraré, más bien, en explorar algunos de los debates entre feministas, en o fuera de la cooperación, y mujeres indígenas,¹⁵ entre actoras que convergen en sus objetivos de transformación y justicia social, aunque, como veremos, la naturaleza de esa transformación y esa justicia puede variar.

Mientras que desde la academia la co-labor se centra en “la capacidad transformadora, liberadora y emancipadora de las ciencias sociales” (Leyva y Speed 2008), el énfasis en el terreno del “desarrollo” está en el aporte a procesos de *cambio* o, en algunos casos, de *transformación social*, o lo que Greenwood llama *tekhné*: “*Tekhné* es el conocimiento que está orientado a la acción y es socialmente productivo. Se enfoca en lo que se debería hacer en el mundo para aumentar la felicidad y requiere de una participación desde la experiencia comprometida (*experiential engagement*) en el mundo para diseñar la manera de lograr ‘lo que se debe hacer’” (Greenwood 2008: 326, traducción mía). Greenwood sostiene que “sus relaciones con los sujetos de su trabajo a

¹⁴ Existe un sugerente *corpus* de literatura crítica al campo del desarrollo; véase, entre otros, a Rahnama y Bawtree (1997), Escobar (1995), Blaser, Feit y McRae (2004) y Tyndale (2006).

¹⁵ Entendiendo que también hay indígenas feministas, que pueden o no autodenominarse como tales.

menudo son cercanas y colaborativas, pero que hay practicantes de *tekhné* que buscan resguardar su estatus como externos que hacen cosas ‘para’ y no ‘con’ los sujetos (*stakeholders*) locales” (*ibid.*: 327).

Considero que no siempre es éste el caso, sino que pueden abrirse otras posibles áreas de colaboración, entre ellas, el *acompañamiento*,¹⁶ ser *traductor* o, a veces, *punte* entre diferentes espacios (cooperación, movimientos sociales y academia). Es decir, aun en un ámbito constituido como “un nuevo sistema de dominación” (Rahnema y Bawtree 1997: ix) se libran luchas de posiciones (Gramsci 1981). Esto fue particularmente cierto en América Central durante los conflictos armados de la década de 1980, con el apoyo de agencias progresistas a los procesos sociales. Estos espacios de lucha contrahegemónica generalmente han sido invisibilizados en la literatura del posdesarrollo. Reconocer estos resquicios ofrece una mirada más matizada y compleja del papel de la cooperación y del “desarrollo”, sin contradecir las críticas de fondo.

Las políticas hegemónicas del desarrollo –sobre todo aquellas basadas en las ideas de “progreso” y crecimiento económico– se apoyan en regímenes dominantes de conocimiento. Al respecto escribe Catherine Walsh:

Nosotros entendemos las geopolíticas del conocimiento como una estrategia medular del proyecto de la modernidad; la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza –como conocimiento

¹⁶ Por ejemplo, un documento interno de Oxfam-Australia en Guatemala sobre el acompañamiento reconoce, primero, que “existe una relación de poder asimétrica entre la agencia de cooperación extranjera, que cuenta con dinero, y la organización local o nacional, que necesita del dinero. Reconocemos [...] el punto de partida desigual en la relación de poder entre la agencia y la organización nacional; sentimos que no es útil ni es honesto tratar de empañar esta realidad. Sin embargo, lo importante es cómo vamos a manejar esta relación” (Macleod 2000: 2). Luego señala: “Consideramos que la relación entre la agencia y la contraparte debe ser recíproca. En el mejor de los casos, la agencia tiene fondos, contactos, acceso a la información, destrezas técnicas, información sobre redes, experiencia acumulada de la región, etc. La organización local, por su parte, tiene conocimiento de la organización comunitaria, de la cultura, de la política, de la situación del movimiento, de los conocimientos indígenas, experiencia acumulada y capacidad de compromiso para lograr los cambios. Así, ambas se necesitan y se complementan” (*ibid.*: 3).

que se crea “universal”, oculta, invisibiliza y silencia otras epistemes. También oculta, invisibiliza y silencia sujetos que producen este “otro” conocimiento (2005: 179).

De ahí los esfuerzos por descentrar los discursos hegemónicos sobre el “desarrollo” proponiendo en su lugar conceptos como “la buena vida” (Esteva 2001), “nuestra responsabilidad a la séptima generación” (Clarkson, Morrissette y Regallet 1997) o el “buen vivir” (véanse los debate entablados en la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala celebrada en 2009), que cuestionan no sólo lo que constituye el “desarrollo”, sino el régimen mismo de conocimiento que lo fundamenta. Abrir la discusión sobre lo que constituye “el buen vivir” –y para quién– implica, entonces, indagar sobre los regímenes mismos de conocimiento.

Termino esta sección conceptualizando el lugar desde donde hablo pues entiendo que el conocimiento está situado (Collins 1998) y, retomando a Rappaport (2005), que los procesos de constitución de los movimientos y discursos indígenas –aun reconociendo su implacable lucha por el derecho de autorrepresentación– involucran a distintos actores, en diferentes momentos y maneras. En esos procesos, me considero como acompañante, a veces en la calidad de *tekhné* (una posición de poder desde la cooperación y como consultora),¹⁷ otras en procesos de *phronesis*¹⁸ (Greenwod 2008: 326), y otras más como académica comprometida (Rappaport 2005),¹⁹ lo cual pone en evidencia la fluidez de nuestros sitios de enunciación. Un acompañante se asemeja

¹⁷ El rol de consultor a menudo contribuye al “conocimiento autorizado” del desarrollo y, como tal, ejerce poder. Puede también convertirse, desde su posicionamiento externo, en un apoyo crítico-constructivo a las organizaciones en sus procesos de autorreflexión.

¹⁸ “Phronesis se puede entender como el diseño de acciones para resolver problemas a través de la construcción colaborativa de conocimientos con los actores (*stakeholders*) legítimos en relación con el problema” (Greenwood 2008: 327).

¹⁹ “En vez de trabajar *sobre* los nasa, he optado por trabajar *con* ellos, una estrategia que me permite ver a los activistas nasa como intelectuales con quienes puedo entablar una conversación exegética mutuamente beneficiosa” (Rappaport 2005: 83, traducción mía). Más aún, reconozco que mis primeros y más importantes maestros en el trabajo intelectual y práctico con pueblos indígenas han sido mujeres y hombres mayas.

parcialmente a lo que Rappaport llama “colaboradores no indígenas”, aunque tiene un posicionamiento más externo:

Los colaboradores no pueden ser vistos como enteramente externos a las organizaciones con los que están asociados, pero tampoco son completamente internos, porque no son indígenas [...]. Contribuyen al discurso por medio del cual el movimiento habla a nombre de sus bases, pero sólo lo pueden hacer en compañía de gente nativa (Rappaport 2005: 56, traducción mía).

Situarme como acompañante es percibido por diferentes actores (indígenas y no indígenas) de distintas maneras: con apertura –como amiga, colega o, en casos específicos y acotados, asesora–, con recelo –por el tema de la autorrepresentación– o con rechazo, evidente cuando expresan: “esta visión [es] como más de los buenos salvajes” (cit. en Checa 2006: 99).

La agenda de género de la cooperación internacional

Actualmente, gran parte de la cooperación internacional multilateral, bilateral y no gubernamental tiene agendas y políticas de género, aunque la naturaleza de las mismas, sus objetivos y estrategias pueden variar significativamente. Para ilustrar dichas diferencias²⁰ –y para situar la mirada del presente trabajo en el ámbito de la cooperación no gubernamental–, cito brevemente a dos instancias –Oxfam-Canadá y el Banco Mundial– ubicada cada una en un extremo opuesto en el vasto y heterogéneo mundo de la “cooperación internacional”. El Plan Estratégico (2007-2012) intitulado: *De las palabras a los hechos por los derechos de las mujeres*, elaborado por Oxfam-Canadá –

²⁰ Las disparidades entre agencias pequeñas y progresistas como Oxfam-Canadá y multilaterales como el Banco Mundial son abismales en términos de escala, montos de financiamiento, objetivos, agendas, métodos de trabajo y transparencia. Su clasificación genérica como “cooperación internacional” esconde enormes diferencias políticas, ideológicas y metodológicas.

pequeña agencia no gubernamental que forma parte de la “familia” Oxfam–, señala la urgente necesidad de un compromiso renovado con la justicia de género y con la promoción de los derechos de las mujeres como estrategia esencial. Afirma:

Creemos que debemos contribuir significativamente a procesos orientados a lograr la igualdad de género, apoyando el empoderamiento de las mujeres y niñas para que ejerciten una amplia gama de derechos económicos, sociales y culturales, civiles y políticos, incluyendo sus derechos sexuales y reproductivos [...]. Solamente con el logro de la igualdad de género podrán las mujeres y niñas beneficiarse de los resultados del desarrollo al que tanto contribuyen (Oxfam-Canadá 2008: 1).

La cita denota el enfoque basado en los *derechos* de Oxfam, la indivisibilidad e integralidad de los mismos (aunque no hay mención a los derechos colectivos), así como el énfasis en los procesos de empoderamiento y *agencia social* de las mujeres y las niñas. Su visión –desde la igualdad– enfatiza tanto la necesidad de reconocimiento como de distribución (Fraser 2002) y, en vez de señalar la necesidad de su “inclusión”, reconoce la participación invisibilizada e inequitativa de las mujeres y niñas en los procesos de desarrollo.

Por su parte, el enfoque del Banco Mundial, sucintamente “promueve la igualdad y reconoce que”:

- Las disparidades persistentes de género afectan a la eficiencia y crecimiento económico.
- Las políticas públicas pueden contribuir a cerrar la brecha de género (2004: 1).

Su visión está centrada básicamente en el crecimiento económico y la reducción de la pobreza (material). Así, el primer capítulo de su “Estrategia” (Banco Mundial 2002), titulado: “Transversalización de género, un asunto de negocios”, empieza diciendo: “La igualdad de género es un tema de eficacia en el desarrollo, no sólo un asunto de ser políticamente correcto, ni de amabilidad hacia las mujeres” (2002: 1, traducción mía). Desde esta perspectiva, la violencia contra las mujeres, por ejemplo, es un “mal negocio”, pues provoca una “ineficiencia” medida en términos de las horas y los días que las mujeres golpeadas faltan a su trabajo.

La tendencia hacia la tecnocratización y la instrumentalización del género en la cooperación ha sido mordazmente criticada al considerarse que la propuesta conceptual-metodológica de género, así como las maneras en que se aplica en las organizaciones, mediatiza y le quita el filo a la crítica feminista. Así, se ha dicho que:

El problema surge cuando con una categoría como la de género, acuñada como una herramienta feminista con el objeto de visibilizar una estructura de dominación, se intenta sustituir por el propio paradigma feminista del que forma parte, es decir, se sustituye el todo por la parte. Éste es un error político que produce efectos no deseados para las mujeres porque despolitiza el feminismo al vaciarle de su contenido crítico más profundo (Del Cid y Zambrano 2008: 12).

También se critica la *onegización* de las organizaciones de mujeres y feministas que entran al Estado para impulsar la transversalización de género en las políticas públicas (Schild 1998) o que colaboran con agencias de cooperación para transversalizar el género en organizaciones mixtas, minando así su propio quehacer y movilización política. A la vez, hay feministas latinoamericanas que plantean importantes

críticas a los feminismos hegemónicos y que ofrecen novedosos análisis situados en el continente (Hernández 2001, Gargallo 2007, entre otras).

Generalmente, las mujeres indígenas reconocen el apoyo de la cooperación internacional como una vía para avanzar en sus procesos, especialmente ante la negligencia de los Estados. Así, en la Declaración de Mujeres Indígenas en Beijing, se hace “un llamamiento a las agencias financieras y agencias donantes a apoyar y promover las organizaciones y programas de mujeres, a compartir espacios y recursos financieros para promover el desarrollo de las mujeres indígenas” (1995, traducción mía). En Guatemala, mujeres mayas como Aura Cumes señalan la importancia del papel de la cooperación, reconociendo a la vez los efectos negativos de la misma:

Hasta ahora, la cooperación internacional ha sido importante en el avance que se tiene en cuanto a la reivindicación de los derechos de las mujeres, porque el Estado no destina recursos, no tiene voluntad política ni protege a las mujeres en su derecho. Por eso el trabajo de la cooperación ha sido necesario, pese a que hay opiniones respecto a que la cooperación tiene una gran responsabilidad en la orientación y el rumbo que han tomado las organizaciones sociales en este momento de la historia (2009: 1).

Así, la cooperación ha desempeñado un papel importante al contribuir a la promoción de la organización y los derechos de las mujeres, y en Guatemala, de manera significativa, a los procesos y la promoción de las mujeres indígenas. La agenda de género tiene efectos positivos y negativos, por ejemplo, estimula a veces el manejo utilitario de las mujeres para acceder a financiamientos, pero sin que los fondos necesariamente lleguen hasta ellas (Cumes 2009). No es tema de este capítulo analizar otros impactos no deseados de la cooperación, tales como la creación de fuertes dependencias, la onegización de las organizaciones sociales (a través de su

institucionalización, para convertirse en sujetos de financiamiento), la utilización del financiamiento (de la cooperación bi/multilateral) para eventos en hoteles de cinco estrellas, entre otros.

El enfoque de género de la cooperación, con importantes excepciones, tiende a ser homogeneizador y a estar basado en la igualdad (Lorente 2005) y los derechos humanos individuales de las mujeres. La manera en que esta propuesta se naturaliza y se “universaliza” es analizada a continuación por Maylei Blackwell *et al.*:

Siguiendo las propuestas teóricas de Boaventura de Sousa Santos (1998), se puede decir que los discursos y prácticas relacionados con los derechos de las mujeres desempeñan un papel de globalismo localizado, es decir, conocimiento local que ha sido globalizado (Hernández Castillo 2008[a]). Las instituciones neoliberales buscan propagar formas particulares de mirar al individuo libre y racional, al sujeto de derecho, así como una forma de entender la igualdad y la libertad que provienen de un tiempo y lugar específicos: la Ilustración europea. En este sentido, son conocimientos locales que se han globalizado de manera exitosa. Estos conceptos se han vuelto los imperativos de organismos internacionales que, a través de la gestión de los Estados-nación, las agencias internacionales de ayuda y las organizaciones feministas no gubernamentales (con frecuencia fundadas por esas mismas agencias de ayuda), han impuesto un concepto de igualdad de género basado en nociones occidentales (2009: 26-27).

Dado que el género es un término (polisémico) conceptual-metodológico y no sólo teórico, muchas feministas argumentan que tiene la elasticidad para adaptarse a diferentes realidades y captar las especificidades de cada contexto. Sin embargo, hay varios supuestos subyacentes, por ejemplo, en cuanto a los roles o a pensar desde lo individual sin abordar lo colectivo, que son occidentales-construidos-como-universales.

Por otra parte, muchas mujeres indígenas hablan de “equidad”²¹ y no de “igualdad”. Esto no significa que la categoría de género “no sirva” para las mujeres indígenas, pero sí la problematizan.

Por otra parte, el género se refiere a *una* dimensión identitaria de las mujeres indígenas. Aunque es ampliamente aceptado que hay “muchas formas de ser mujer” y que las mujeres no forman un grupo homogéneo (Miller 2004: 27), “no obstante, esta observación pareciera perderse en la aplicación. Los marcos de análisis del género han constituido herramientas relativamente débiles para examinar otras áreas de diversidad” (*ibid.*, traducción mía). Los esfuerzos para abordar el análisis de la “triple opresión” (género, clase y raza/etnicidad) tampoco han dado buenos resultados, pues cada opresión ha sido tratada por separado (Macleod 2008, Cumes 2009), además del sobreénfasis que se ha puesto en el género, pues no se han logrado desarrollar metodologías que atiendan de forma efectiva a las diferentes opresiones y sus formas de interrelación. Además, el “triplemente oprimida” tiene una carga victimizante y paralizadora, fortalece las representaciones negativas y minimiza la *agencia social* de las mujeres y sus múltiples resistencias.

En su lugar, la interseccionalidad (véase también a Masson en este libro) ofrece un análisis más complejo y basado en las múltiples relaciones asimétricas de poder. Avtar Brah lo explica:

[...] se trata de un esfuerzo para abordar la interseccionalidad entre algunas de las siguientes modalidades: clase, género, “raza” y racismo, etnicidad, nacionalismo, generación y sexualidad [...] reflexionando sobre la relación entre y a través de estos terrenos distintivos de poder y la manera en que éstos se manifiestan en la constitución y

²¹ Argumentan que la “equidad” incluye el derecho a la diferencia, y hablan de la igualdad de condiciones y oportunidades.

transformación de las relaciones sociales, la subjetividad y la identidad (1996: 211, traducción mía).

El análisis interseccional no parte de una suma de diferentes combinaciones de opresiones, sino de la producción de experiencias sustancialmente distintas que, por lo tanto, también requieren de soluciones propias. El análisis interseccional no implica necesariamente abordar siempre todas las opresiones, sino que ofrece la elasticidad requerida para priorizar unas u otras, dependiendo del contexto. Cuestiona la idea de la primacía de un eje de poder –ya sea de clase, género o raza– por sobre los demás. Saca a relucir las relaciones asimétricas de poder que suelen ser invisibilizadas: así, por ejemplo, articula “la interacción entre el racismo y el patriarcado [...] para describir la ubicación de las mujeres de color tanto dentro de sistemas traslapados de subordinación, como en los márgenes del feminismo y del antirracismo” (Crenshaw 1994: 17, traducción mía). Aunque algunas feministas en la cooperación reconocen la importancia de este análisis (Van der Hoogte y Kingma 2004), hasta la fecha su incorporación no ha sido muy evidente.

Este reconocimiento de la necesidad de profundizar en las múltiples e interrelacionadas opresiones está acompañado por una preocupación expresa en cuanto a los derechos colectivos, que no ha sido realmente incorporada por el feminismo en este ámbito. Al contrario, los esfuerzos se concentran en la defensa de los derechos individuales: “feministas de diferentes partes del mundo han tendido a valorar como útil el concepto de derechos humanos individuales, al abrir la posibilidad de defender los derechos de mujeres individuales que enfrentan discriminación en el hogar y en la

comunidad”²² (Van der Hoogte y Kingma 2004: 49, traducción mía). Además, muchas veces se yuxtapone la cultura a los derechos:

Se prioriza la conservación de las identidades culturales y las tradiciones del grupo minoritario en detrimento de los derechos civiles y políticos de las mujeres y otros grupos. Son las mujeres quienes pagan el precio: las mujeres que luchan por sus derechos son percibidas como poco solidarias con sus hombres y con su cultura (Van der Hoogte y Kingma 2004: 50).

Esta yuxtaposición es refutada por mujeres indígenas: “Las mujeres indígenas desafían esta dicotomía entre los derechos y la cultura demandando el cese de los abusos a los derechos humanos contra las mujeres dentro de la lucha por los derechos de los Pueblos Indígenas como grupo” (FIMI 2006: 32).

En vez de la interseccionalidad, en la cooperación la tendencia prevaleciente es la de introducir un enfoque de la “diversidad”: “en el contexto de discursos políticos y organizacionales, la ‘diversidad’ es usada como una expresión ‘comodín’ para referirse a las diferencias entre personas, tales como el género, la edad, la raza, la etnicidad, la orientación sexual y la discapacidad” (Miller 2004: 8). Carol Miller traza la génesis de esta tendencia en la cooperación británica y descubre que proviene más bien de los departamentos de recursos humanos –con la idea de crear equipos multiétnicos– que de sus áreas programáticas. Incluso la cooperación bilateral británica, el UK Department for International Development (DFID), hace de la diversidad “un asunto de negocios”, de la misma manera que lo hace el Banco Mundial con el género. Mientras que la perspectiva de la interseccionalidad es una crítica aguda, profunda y contrahegemónica, el evidente

²² Esta mirada es ilustrativa de la visión de género que muchas mujeres indígenas critican (FIMI 2006, Green 2007): el problema de la “discriminación” no se da sólo en el hogar y en la comunidad, sino en el nivel del Estado, sus instituciones y políticas públicas, de la sociedad civil e incluso de los movimientos sociales.

uso despolitizado y *light* del concepto de diversidad, la “domesticación” de las diferencias y la invisibilización de las opresiones amerita la misma crítica realizada arriba a los usos trivializados del género.

Críticas de mujeres indígenas a la perspectiva de género

En esta sección analizo algunas de las críticas, posicionamientos y debates de mujeres indígenas de diferentes continentes, comprometidas con la equidad entre mujeres y hombres, aunque no necesariamente con el feminismo ni con el análisis de género. Dos observaciones son cruciales aquí: primero, el reconocimiento de la diversidad de las mujeres indígenas. Si alguna vez fue un grupo más o menos “homogéneo”, sus experiencias de vida son cada vez más heterogéneas, en términos de realidades rurales y urbanas, migración, nivel escolar, ingresos, contacto con otros (grupos, movimientos, países); también hay importantes diferencias en sus planteamientos políticos y académicos. Esto no niega los múltiples elementos en común entre las mujeres indígenas en el nivel mundial –por las experiencias compartidas de colonialismo-patriarcado-racismo–, pero sí advierte sobre la necesidad de reconocer, valorar y respetar los diferentes contextos y visiones existentes entre las mujeres indígenas.

Segundo, las críticas, los posicionamientos y las propuestas de las mujeres indígenas –como cualquier sujeto político no aferrado al dogmatismo– varían en el tiempo y con los tiempos, pues se trata de trayectorias dinámicas, marcadas además por aquellos con los que están en interlocución: las posiciones y los temas de discusión serán diferentes, por ejemplo, si la interlocución es con mujeres feministas mestizas, con hombres indígenas, con la cooperación o entre mujeres indígenas (Macleod 2008: 587-8). Podemos afirmar, en el caso de Guatemala, que un número mucho mayor de mujeres mayas, en comparación con una década atrás, ha incorporado a sus visiones político-culturales un análisis desde su ser mujer, generalmente sin considerarse

“feministas”, incluso, en algunos casos (no todos), con un rechazo creciente al término – antes usado– de género.

En cambio, las mujeres indígenas académicas y activistas de Canadá, los Estados Unidos, Nueva Zelanda y mujeres sami de Noruega y Finlandia que participan con sus escritos en el libro en inglés *Haciendo espacio para el feminismo indígena* (Green 2007) coinciden todas en autollamarse “feministas indígenas” con posiciones diversas –de derechos, antirracistas, descolonizadoras, reclamando y resignificando las culturas– y/o “ecofeministas”. En un sugerente artículo, Verna St. Denis (mestiza canadiense) señala su rechazo inicial al feminismo, entre otras razones por la tendencia de homogeneizar a las mujeres y priorizar el género por encima de otras dimensiones identitarias. Luego, explica, reconsideró su posición, pasando de “una respuesta estereotipada, en donde el feminismo es representado sólo como una expresión de una agenda política liberal, a reconocerlo desde la academia y el activismo como un cuerpo complejo” (St. Denis 2007: 35, traducción mía). St. Denis hace un repaso de las principales críticas hechas al feminismo por parte de las mujeres indígenas, para luego debatirlas. Por constituir una síntesis de estas críticas, la mayoría expresadas también por indígenas latinoamericanas, presento un resumen:

1. Se disputa la aseveración feminista de que *la dominación masculina es universal*, se afirma que hay creencias y prácticas indígenas que daban un estatus alto a las mujeres. St. Denis pregunta si tal es el caso todavía o hasta qué punto sigue siendo así, y argumenta sobre el impacto del colonialismo patriarcal.
2. “Algunas mujeres aborígenes reclaman una diferencia importante entre las culturas aborígenes y eurooccidentales, al señalar que hay una valoración distinta del maternalismo y la maternidad en las culturas aborígenes” (St. Denis 2007: 38).

3. Se rechaza el concepto de *igualdad*:

Estoy de acuerdo con la afirmación de mujeres aborígenes de que la igualdad no es apropiada ni relevante en el contexto del colonialismo persistente, en el que la soberanía y los derechos a la autodeterminación de los pueblos aborígenes son negados; en otras palabras, la igualdad no es suficiente y no trata [el problema] de las relaciones coloniales (St. Denis 2007: 39).

4. El rechazo a una visión del feminismo donde se busca *imitar las prácticas, tradiciones y procesos de los hombres blancos*. St. Denis considera que ésta es una apreciación equivocada del feminismo acerca de las mujeres indígenas.
5. En vez de luchar por los mismos derechos que los hombres, se lucha por la *restauración y la recuperación de las tradiciones culturales y el autogobierno indígena*. St. Denis muestra mucha perspicacia ante esta afirmación, porque “parte de lo que logra el llamado a la tradición es invisibilizar el contexto sociopolítico más amplio en el que viven las mujeres aborígenes, entre ello, el asesinato con impunidad” (St. Denis 2007: 40).
6. Finalmente, señala que la *desigualdad de género no es ni la única, ni la más importante forma de opresión enfrentada por las mujeres indígenas*.

Un importante aporte del libro citado más arriba es la insistencia en el carácter *patriarcal* del colonialismo, así como en la crítica a la falta de atención al racismo y al colonialismo por buena parte del feminismo.²³ Una de las limitantes para las mujeres indígenas respecto a su situación de género, señala la ecofeminista Sami Jorunn Eikjok, es que “no es visto como apropiado criticar a ‘los suyos’ cuando ya están tan oprimidos”

²³ En cambio, el colonialismo y el racismo forman parte integral de las perspectivas de los feminismos de “color”, poscoloniales o de la diversidad (Hernández 2008b, entre otras).

(2007: 115, traducción mía). No obstante, incluir el análisis de género dentro de una perspectiva más amplia de las múltiples opresiones y resistencias, ayuda a aclarar que los hombres indígenas no son el único ni el principal problema de las mujeres indígenas, sin restar la crítica a sus actos de violencia y maltrato.

Un trabajo colectivo seminal de mujeres indígenas es el informe *Mairin iwanka raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia* del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI 2006). Este informe es complementario al informe de la relatora especial de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y es una respuesta a la falta de visibilización de las perspectivas indígenas sobre la violencia. Dicho informe es quizás la expresión más acabada de exploración de los alcances, las dimensiones y las particularidades de la violencia contra las mujeres indígenas, en términos políticos y personales, y desde los derechos individuales, colectivos y de las mujeres.

Al retomar el conjunto de opresiones bajo el término de *violencia* este trabajo no sólo contribuye a una visión integral –en vez de segmentada y parcializada (crítica hecha al análisis de género)–, sino que el concepto mismo de violencia es más inmediato y accesible que, por ejemplo, el análisis de género, las construcciones sociales y la diferencia entre género y sexo. No hay problemas de traducción de la palabra violencia, ni dificultades para su comprensión, como sí es el caso con las otras conceptualizaciones, como menciona Flori Yax: “como pueblos indígenas, nos cuesta mucho entender lo de la perspectiva de género, primero porque no es parte de nuestra cultura, segundo, porque lo hemos aprendido muy mal, tercero porque ha habido esfuerzos tan aislados de la cooperación y de las organizaciones” (cit. en Macleod 2008: 528).

La concepción de la violencia del FIMI es multifacética, abarca el neoliberalismo, la “violencia en nombre de la tradición”, la violencia que permea al Estado, la

militarización, los conflictos armados, la migración, el VIH/SIDA y la violencia doméstica.

Además, introduce los conceptos de *violencia ecológica* y *violencia espiritual*:

[E] FIMI intenta presentar el concepto de violencia ecológica para dar cuenta de las formas en que la salud, las formas de vida, el estatus social y la supervivencia cultural de las mujeres indígenas están siendo amenazadas por las políticas y prácticas que afectan negativamente a la tierra, su estabilidad climática y sus diferentes ecosistemas. Además, la categoría de violencia espiritual intenta elaborar la relación entre la violencia contra las mujeres y el ataque sistemático contra las prácticas espirituales indígenas (FIMI 2006: 20).

A través de estos conceptos podemos adentrarnos en las epistemologías indígenas.

Las epistemologías indígenas y la equidad entre mujeres y hombres

Una exploración a fondo de este tema tan complejo y sugerente rebasa los alcances de este capítulo. Me limito aquí, por lo tanto, más bien a presentarlo de forma breve en las palabras de mujeres y hombres mayas, entendiendo estas pautas epistemológicas como claves emancipatorias. Luego ilustro con algunos ejemplos específicos las maneras en que se está trabajando la equidad de género “desde la cosmovisión”, basándome sobre todo en el trabajo de Pop No’j.²⁴ Termino con algunas reacciones feministas a este abordaje.

Pop No’j explica a propósito de la cosmovisión maya:

²⁴ Pop No’j surgió como el Programa Educativo de Oxfam-Australia, un espacio de formación, reflexión e intercambio manejado por líderes mayas, con y para organizaciones indígenas. Cuando Oxfam-Australia se retiró de la región, Pop No’j se convirtió en una iniciativa nacional con personal maya y mestizo, que ha mantenido una capacidad de interlocución e intermediación entre la cooperación y las organizaciones mayas.

La filosofía o cosmovisión maya es la forma de ver, de estar y de ser en el mundo, es decir, se refiere a la manera determinada de percibir el mundo y su realidad. Es una actitud, un planteamiento, un sistema de vida individual y comunitario; en la cosmovisión maya se establecen las bases de la conciencia sobre la interrelación con el entorno (cosmos, naturaleza) en que todo está integrado por seres particulares, pero que todos están estrechamente vinculados, interrelacionados e integrados en el *K'at* o red cósmica (2009: 23).

Hablar de la cosmovisión como una “forma de ver, de estar y de ser en el mundo” no niega el impacto de los quinientos años de colonización de la sociedad en las comunidades y familias mayas: “En el ámbito familiar se han acentuado las prácticas patriarcales y machismos producto de la internalización de los sistemas de opresión,²⁵ de represión e injusticia que viven las familias mayas, situación que se agravó en los últimos 50 años, sobre todo en la época del conflicto armado interno” (Pop No’j 2009: 38). Pop No’j afirma, no obstante, que esta “forma de ver, de estar y de ser en el mundo” se sigue dando –de manera consciente o inconsciente– pues en las comunidades se vive, se practica, no se teoriza sobre ella y, por lo tanto, coexiste con la modernidad. Es difícil percibirla para quienes no tengan este lente, lo cual da lugar a la “producción activa de lo no existente” (Sousa Santos 2003).

Tres principios –la dualidad, la complementariedad y el equilibrio– son retomados –de diferentes maneras y con distintos matices– por las organizaciones mayas para referirse a la equidad entre mujeres y hombres.²⁶ Mientras que algunos apelan a estos principios para tapar las inequidades y el maltrato, un número creciente de mujeres (y hombres) mayas los entienden como preceptos filosóficos a recuperar y poner en

²⁵ La aseveración de muchos indígenas de que existía equidad entre mujeres y hombres antes de la conquista/invasión es vista con escepticismo no sólo por las feministas. Para explorar los alcances de estas afirmaciones hacen falta estudios históricos que cuestionen los supuestos de los que escriben la historia, por un lado, y que no reproduzcan las idealizaciones, por el otro.

²⁶ Además, se están explorando otras claves, conceptos y significados desde los idiomas mayas.

práctica o “vivir”. La guía espiritual maya-k’iche’, doña Virginia Ajxup, nos acerca a los dos primeros:

Todos los seres o fenómenos de la naturaleza interactúan y se organizan dualística y complementariamente. La dualidad es la unión de dos caracteres distintos en un ser o manifestación natural. *Dualidad* es la integración de dos elementos para la conservación y continuación de la vida, que puede comprenderse como lo que completa y armoniza al ser, no es contrapuesta, sino es el otro yo. Ese yo totalmente diferente, correspondiente, imprescindible, completo. Este principio de entendimiento es lo que hace plena a la persona. No son contraposiciones o excluyentes, sino necesarios, se manifiestan a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida natural y social. La *complementariedad* es el proceso y comprensión de integración para llegar a la totalidad o plenitud. Ningún “ente” y ninguna acción existe “monádicamente” [en el sentido de “uno solo”], sino siempre en coexistencia con su complemento específico, que hace completo el elemento correspondiente [...]. Lo ideal no es el extremo de uno de los opuestos sino la integración armónica de los dos, una unidad, como unión dinámica y recíproca (correspondencia electrónica, 6 de julio de 2007).

Estos preceptos mayas se asemejan al concepto chino de *ying-yang*, que describe la unión de dos fuerzas fundamentales aparentemente opuestas y complementarias, que se encuentran en todas las cosas; se trata de pensar en *dual* y no en *mono*. Dentro de esta dualidad, se lucha constantemente por el equilibrio en todos los planos. Carmen Álvarez dice al respecto:

Para la cosmovisión maya no hay femenino sin masculino, no hay día sin noche, no hay unidad sin colectividad, no hay Madre Tierra sin Padre Sol, de tal manera que hombres y mujeres fueron creados para complementarse o ser interdependientes y no para

oprimirse unos a otros, por eso las actitudes y prácticas de supremacía y superioridad sobre otras y otros nos dañan a nosotros y a nosotras mismas, porque en la visión maya hombres y mujeres guardan su integridad y su propia especificidad y como seres humanos guardan su relación con la naturaleza, con los otros seres que la habitan y con el cosmos, de allí que el bienestar de cualquier ser viviente es indispensable para el equilibrio universal (2006: 22).

Así, los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio están íntimamente ligados, se refieren no sólo a las relaciones entre seres humanos, sino a la naturaleza y el cosmos. Esta filosofía está plasmada en el *Tzolkin* o calendario sagrado o lunar, que a su vez se convierte en fuente de inspiración, hoy en día, para trabajar la equidad entre las mujeres y los hombres. Dice Poj No'j sobre el calendario maya:

Los preceptos filosóficos en el calendario maya dan una base y ofrecen una posibilidad de equidad, y esto sugiere que las relaciones entre hombres y mujeres eran mucho más equitativas antes; no obstante en la actualidad se han desviado estos preceptos. El calendario maya no establece el rol de la mujer sólo para ocuparse de la casa, o que el rol del hombre es el único en tomar las decisiones y manejar los bienes económicos; cuando se dan estas prácticas es porque se han perdido los principios mayas [...] el ejemplo común está en la repartición desigual de la herencia familiar por mínima que sea; al varón se le privilegia con más. Éstas son prácticas de injusticia que se reproducen en el seno de las familias que habría que superar en las futuras generaciones (2009: 41, 45).

Los *nawales*, o energías, presentes en el calendario sintetizan esta “forma de ver, de estar y de ser en el mundo”, con su búsqueda en pos del perfeccionamiento y el bienestar personal y colectivo, con perspectiva o responsabilidad respecto a “la séptima generación”. Es así, agrega Poj No'j, como:

El calendario maya estableció 20 nawales con funciones, caracteres y potencialidades distintas, en los cuales se sistematizaron todos los conocimientos que dieron impulso al desarrollo de la cultura maya [...]. A través del conocimiento y uso del calendario en el ámbito familiar, las mujeres y los hombres llegan a descubrir sus potencialidades, sus fortalezas y sus debilidades; es un instrumento para el autodescubrimiento personal. Las energías en el cosmos, los nawales, proporcionan por igual a cada mujer y hombre sus capacidades y potencialidades de acuerdo a su nawal (2009: 48).

Conocer más sobre los *nawales* de las personas es otra manera de fortalecer la identidad y la autoestima. Esto se articula estrechamente con la reconstitución y el estudio de la historia –no la historia oficial plasmada en los libros de texto– a partir de la historia vivida por las madres y los padres, las abuelas y los abuelos, los bisabuelos, los tatarabuelos, es decir, la historia oral y la memoria colectiva de las comunidades mayas. La historia, la cosmovisión y el Poj Wuj²⁷ (antiguo libro sagrado de los k'iche's) son retomados por muchas organizaciones, mujeres y hombres mayas para dar sentido a su vida y para inspirar sus visiones y marcos de transformación. María Estela Jocón lo confirma:

Después de la vivencia del recorrido de todas aquellas situaciones históricas que hemos vivido, las mujeres mayas reconstruiremos nuestra historia y tejaremos nuestra autoestima individual y colectiva, nada podrá ser posible mientras que no creamos en nosotras mismas. La seguridad, la armonía espiritual, material y biológica, son requisitos iniciales para que tengamos acceso a una mejor calidad de vida (2005: 115)

²⁷ Por ejemplo, hoy en día, intelectuales mayas afirman que los gemelos del Poj Wuj son hombre y mujer (y no dos hombres), y no por una simple resignificación, sino a causa del prefijo femenino “Ix” de Ixbalamke, quien se convierte en luna (femenino) después de su muerte. Habría que ver cuánto se ha “perdido o tergiversado en la traducción” del sacerdote español que documentó el “Popol Vuh”.

Trabajar con grupos de mujeres desde el *nawal* del día también es una manera de abordar diferentes temas y problemas. Doña Virginia explica el trabajo de Pop No'j. Por ejemplo, el día/*nawal Tz'ikin* es apto para analizar la economía, las políticas neoliberales y su impacto en las mujeres, y *Ajmaq* es propicio para estudiar la sexualidad:

En la mañana estudiamos todo el concepto filosófico del *Ajmaq*, en la tarde trabajamos la sexualidad, nuestra sexualidad. Como es un tema muy íntimo... lo hicimos con una dinámica que ayudara a tener confianza. Empezamos haciendo un dibujo: En nuestro imaginario, ¿qué es la sexualidad? Eso ayudó bastante... Después entramos en un foro con mujeres que han tenido experiencia. Creo que fue uno de los temas más largos, porque empezamos a las dos de la tarde y terminamos a las once y media de la noche. Las mismas mujeres van dando la pauta, lo que se trata es de no ser tan esquemático... hay que dejar que la gente explore y que socialice sin temores esa parte. En un momento, se estaban refiriéndose más como parejas, en otro momento, estaban refiriéndose más como mujeres, pero en otro momento, se estaban refiriéndose más como jóvenes (conversación grabada, 13 de marzo de 2009).

Otra forma de entrar al tema es con base en el estudio de la historia, la cosmovisión y los *nawales*; a partir de enmarcar el debate desde el equilibrio. Este marco permite reconocer los desequilibrios al buscar las formas de (re)establecer la equidad entre mujeres y hombres, desde una perspectiva propia y culturalmente relevante: “es muy difícil explicar el enfoque [de género] en nuestro idioma, nuestros sueños, nuestras ideas. El enfoque de equilibrio/desequilibrio nos ayuda” (Sandra Calel, Poqomchí, UVOG, cit. en Oxfam-Canadá 2009: 13)

Las reacciones de feministas (en o fuera de la cooperación) a estas “maneras otras” de promover la equidad entre mujeres y hombres mayas han sido diversas.

Muchas dicen sencillamente no entender,²⁸ otras lo califican de esencialismo, de fundamentalismo, de una idealización romántica del pasado. Lo ven como un discurso “inventado” que no tiene nada que ver con la realidad de las comunidades, y despolitizado, que al estar desvinculado del análisis anticapitalista es presa fácil de manipulaciones.²⁹ Algunas opinan además que sus proponentes –implícitamente “racistas-al-revés”– son líderes que no representan las formas de pensar de sus bases y que crean exclusiones al insistir en las diferencias entre mujeres, indígenas y mestizos.

En estas críticas es necesario discernir entre lo que proviene de nuestros propios etnocentrismos³⁰ y lo que es un escepticismo legítimo ante discursos cosmogónicos movilizados para resistir una mirada crítica a las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres. Es necesario evaluar si las visiones cosmogónicas están efectivamente desvinculadas del análisis anticapitalista (y si ello se debe a un posicionamiento contextual ante el descalabro del conflicto armado) o si se trata de nuevos abordajes antisistémicos que no descansan en el análisis marxista de la lucha de clases. Es necesario romper con el desconocimiento, los estereotipos y los prejuicios en relación con las epistemologías indígenas y ello también deben hacerlo los feminismos. Es necesario repensar las bases para crear alianzas, en las que no se borren las diferencias y en las que las diferencias no sean consideradas como divisorias.

Algunas feministas consideran que trabajar la equidad de género “desde la cosmovisión” puede ser otra entrada legítima, un espacio de resignificación. Eso plantea Rosalva Aída Hernández:

²⁸ No entender generalmente da lugar a descalificaciones, pero algunas son respetuosas y reconocen sus propias dificultades en aprehender epistemologías tan distintas.

²⁹ “Hay que tener cuidado con los discursos ocultos de quienes dirigen los procesos de recuperación cultural, pues siempre tienen un objetivo e interés para hacerlo, pero no todas las personas lo tienen consciente, a veces ni siquiera los intelectuales orgánicos del movimiento indígena” (Olivera 2004: 7).

³⁰ “Los prejuicios son clave. Si tú partes de que están equivocados y que yo tengo la razón, entonces al demostrar las incoherencias es mostrar que tengo razón. Es casi de mala fe” (Juan José Hurtado, entrevista colectiva a Pop No’j, 2006).

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y la violencia en las relaciones de género, sino, al contrario, se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros (2008b: 31).

Otras reconocen la cosmovisión como otra “forma de ver, de estar y de ser en el mundo”, como un sitio de resistencia (Martínez 2004) y un horizonte de emancipación, aunque nos resulta problemático cuando se solapa la vivencia cotidiana de las mujeres con los preceptos filosóficos, tapando o negando esas realidades. De esta manera, la construcción de las relaciones entre hombres y mujeres con base en los valores y los preceptos implícitos en la forma congruente de “vivir la cosmovisión” constituye un punto de llegada, y no de partida, como también lo es el pleno respeto a los derechos humanos o a “un mundo donde quepan muchos mundos”. Es crucial valorar el lugar de las mujeres en estas visiones:

La cosmovisión sí plantea formas más dignas de relaciones, y más equitativas entre hombres y mujeres, definitivamente. El concepto en general para todas las relaciones humanas, con la naturaleza, con las cosas, con el cosmos, es maravillosa esa parte. Ahora, tengo la percepción de que algunas organizaciones indígenas suelen apelar a una cosmovisión más conservadora cuando se trata de los derechos de las mujeres y las relaciones de género. En mi opinión, la autodeterminación de los pueblos pasa también por la autodeterminación de las personas, y las decisiones sobre sus cuerpos y demás (entrevista a Julieta Hernández, feminista guatemalteca, consultora independiente, 13 de marzo de 2009).

Algunas feministas quisieran asegurar sus propias visiones de transformación en este proceso: “la resignificación posible será dar a la complementariedad tomada del pasado el sentido de igualdad que proponemos las feministas para construir la complementariedad sin subordinaciones, en un presente digno y proyectado hacia un futuro esperanzador” (Olivera 2004: 11). Otros, como Pablo Sigüenza, en cambio, consideran que la tarea de acompañar pasa más por escuchar y aprender:

[...] las opiniones están guiadas por una forma de ver el mundo [...] ¿cómo hacer para ponerse los lentes del otro? No es fácil entender la mirada de los otros. Las compañeras no niegan que haya desequilibrios. Cómo cambiar eso es un intento que se está desarrollando [...]. Nuestra tarea es acompañar estos procesos y tratar de entender el significado de la cosmovisión en armonía con el cosmos (cit. en Oxfam-Canadá 2009).

María Luisa Curruchich, maya-kaqchikel, precursora en la organización de las mujeres mayas, apunta a la necesidad de ser autocríticos como mayas, pero también insiste en el imperativo de que los no indígenas escuchen, sean respetuosos y humildes para conseguir entablar diálogos interculturales:

Yo estoy enamorada de la cosmovisión, cómo se fundamenta, cómo se plantea, pero también hay grandes debilidades, porque no puedo creer que un conglomerado de personas sea perfecto por haber creado una idea tan perfecta –y hacerlo vivenciar tan perfectamente–, no lo creo tan así. Es allí donde digo qué bueno que existe la categoría del análisis de género, porque si nos vamos a la cosmovisión, no hemos creado nuestra propia metodología. Esto es un gran vacío y una debilidad para mí.

Lo que ellas [las feministas] menos ven es el análisis de esta cosmovisión [...] sólo ven la preocupación de la desigualdad desde el enfoque de género [...]. Cuando se escuche,

cuando se entienda esta parte –es un poco difícil...– pero a lo mejor con esa humildad [podrían] aprender: ¿qué dicen?, ¿por qué lo dicen? Esto sería un poco más enriquecedor para las culturas. Hay encuentros, hay coincidencias, pero no en todo (conversación grabada, marzo de 2009).

Reflexiones finales

En este capítulo he intentado hacer varias cosas. En primer lugar, explorar los espacios *fuera* de la academia como sitios válidos y sugerentes de producción de conocimientos, que pasan no necesaria ni principalmente por la investigación, sino por la sistematización de procesos y saberes otros, y en la teorización sobre la práctica. También planteo que la colaboración puede ocurrir en distintos momentos, espacios y maneras, sugiriendo que lo importante, por tanto, no es el *qué* sino el *cómo* se llevan a cabo los procesos –ya sean de investigación, de encuentro e interlocución, o de negociación–, para que sean horizontales, respetuosos, participativos, que retomen las visiones de las y los actores, en relaciones de poder lo más equitativas posibles.

Otro elemento conceptual-metodológico que resalto es la interacción entre diferentes actoras y corpus de conocimientos en el ámbito de la praxis y en la (re)creación de significados y la (re)significación de conceptos. Es decir, la producción de pensamiento propio se da en el diálogo y/o la confrontación con otros discursos y conceptos. Así como el análisis comparativo –o el intercambio de experiencias– nos ayuda a entender mejor nuestra propia realidad, conocer el análisis de género y ponerlo en diálogo con la experiencia vivida y/o con los conceptos cosmogónicos mayas permite a las mujeres indígenas identificar los puntos de convergencia y las inconmensurabilidades entre mujeres, y “agarrar” de este análisis lo que les pueda servir, incluso si no usan el género como término.

De manera interesante, una crítica recurrente planteada por las distintas actoras es la despolitización, aunque ésta posee aristas distintas: la domesticación de la crítica feminista y de las organizaciones de mujeres, y su desvinculación de una crítica sistémica. No ver el género desligado de otras opresiones es un reto vital, como lo es la creación de metodologías –desde un enfoque de derechos (individuales, colectivos y de mujeres) y/o de cosmovisión– que permitan analizar su interrelación. Se trata de elaboraciones conceptuales-metodológicas en construcción, que se potencializan con procesos reflexivos y crítico-constructivos.

Analizar los encuentros y desencuentros en torno al género, el feminismo y las mujeres indígenas abre un debate fructífero acerca de lo que une y lo que diferencia a las mujeres, y sobre temas cruciales para la creación de diálogos interculturales y la construcción de alianzas no solamente entre las mujeres. Evidentemente, se trata de temas altamente disputados en un terreno lleno de asimetrías de poder –y de resistencias–, no sólo entre mujeres y hombres, indígenas y no indígenas, donantes y receptores de fondos sino, de forma significativa, entre “conocimiento autorizado” y “saberes otros”. Actitudes como “ya van a ver cómo han crecido estas mujeres, ya hablan, pueden hablar” por supuesto que no contribuyen a limar asperezas; en cambio, la humildad, el respeto, la capacidad de escucha y de abrirse a la otredad son elementos indispensables –incluso entre las mismas mujeres indígenas– para crear confianzas y diálogos en igualdad de condiciones. Finalmente, en estos tiempos de crisis de paradigmas, la búsqueda de marcos otros que son –o pueden llegar a ser– antisistémicos ofrece una sugerente vía para (re)pensar la realidad y los procesos de emancipación, transformación y justicia social.

Bibliografía

- Ajxup Pelicó, Virginia. 2000. "Género y etnicidad, cosmovisión y mujer". En Morna Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (comps.). *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Oxfam-Australia, Guatemala, pp. 57-72.
- Álvarez Medrano, Carmen. 2006. "Cosmovisión maya y feminismo. ¿Caminos que se unen?" En Aura Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.). *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. INWA, Guatemala, pp. 19-29.
- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En este libro. "La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Banco Mundial. 2002. "Integrating Gender into the World Bank's Work: A Strategy for Action". En línea: <http://siteresources.worldbank.org/INTGENDER/Resources/strategypaper.pdf> (última consulta: 20 de abril de 2009).
- Blackwell, Maylei, Rosalva Aída Hernández Castillo, Juan Herrera, Morna Macleod, Renya Ramírez, Rachel Sieder, María Teresa Sierra y Shannon Speed. 2009. "Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas". *Desacatos*, núm. 31. CIESAS, México, pp. 13-34.
- Blaser, Mario, Harvey A. Feit y Glenn McRae. 2004. *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. Zed Books, Londres.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge, Londres y Nueva York.

- Checa Gutiérrez, Marcia Itzel. 2006. *La cooperación internacional para el desarrollo en Chiapas. Hacia un enfoque de género culturalmente situado*. Tesis de maestría. Instituto Mora, México.
- Cid, Paula del y Ada Zambrano. 2008. *¿Qué pieza te toca? Estudios sobre políticas de la cooperación en Guatemala para la incorporación de la perspectiva de género y el apoyo para enfrentar la violencia de género*. FONGI, Guatemala.
- Clarkson, Linda, Vern Morrissette y Gabriel Regallet. 1997. "Our Responsibility to the Seventh Generation". En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (eds.). *The Post-Development Reader*. Zed Press, Londres, pp. 40-50
- Collins, Patricia Hill. 1998. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. University of Minnesota Press, Minnesota.
- Crenshaw, Kimberle. 1994. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, núm 6, pp. 1241-1299. En línea: <<http://www.wcsap.org/Events/Workshop07/mapping-margins.pdf>> (última consulta: 12 de octubre de 2009).
- Cumes, Aura. 2009. "Comentarios al informe del FONGI: Paula del Cid y Ada Zambrano. *¿Qué pieza te toca? Estudios sobre políticas de la cooperación en Guatemala para la incorporación de la perspectiva de género y el apoyo para enfrentar la violencia de género*". Impreso, Guatemala.
- Declaración de Mujeres Indígenas en Beijing. 1995. En línea: <http://www.ipcb.org/resolutions/htmls/dec_beijing.html> (última consulta: 12 de abril de 2009).
- Eikjok, Jorunn. 2007. "Gender, Essentialism and Feminism in Samiland". En Joyce Green (ed.). *Making Space for Indigenous Feminism*. Fernwood Publishing, Zed Books, Londres, pp.108-123

- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press, Princeton.
- Esteva, Gustavo. 2001. "Desarrollo indígena y globalización". Ponencia. Foro Disminución de la Pobreza, 5 de marzo, Oaxaca.
- Fraser, Nancy. 2002. "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de la justicia". En *Informe Mundial de la Cultura 2002*. UNESCO. En línea: <www.crim.unam.mx/cultura/informe> (última consulta: 13 de octubre de 2009).
- FIMI. 2006. *Mairin iwanka raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas*. En línea: <<http://www.indigenouswomensforum.org/intadvocacy/vaiwreport-sp.html>> (última consulta: 18 de marzo de 2009).
- Gargallo, Francesca. 2007. "Feminismo latinoamericano". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, núm. 28, junio. CEM-UCV, Caracas. En línea: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1316-37012007000100003&script=sci_arttext&lng=es> (última consulta: 28 de julio de 2009).
- Gramsci, Antonio. 1981. *Introducción a la filosofía de la praxis. Escritos dos*. 2ª ed. La Red de Jonas, Premia Editora, México.
- Green, Joyce (ed.). 2007. *Making Space for Indigenous Feminism*. Fernwood Publishing, Zed Books, Winnipeg y Londres.
- Greenwood, Davydd J. 2008. "Theoretical Research, Applied Research and Action Research: the Desinstitutionalization of Activist Research". En Charles R. Hale (ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, pp. 319-340.

- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'. 2000. *Algunos colores del arco iris. Realidad de las mujeres mayas*. Documento de debate, Guatemala (inédito).
- Hale, Charles R. 2004. "Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada". Ponencia. Segundo Encuentro Internacional del Proyecto Gobernar en la Diversidad. CIESAS, Fundación Ford, Universidad de Texas-Austin, Flacso-Ecuador, 29-31 de octubre, Quito.
- (ed.). 2008. *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, "Racismo y mestizaje". México, pp. 206-229.
- 2008a. "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia". En Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. CIESAS, PUEG-UNAM, México, pp. 15-45.
- (ed.). 2008b. *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. CIESAS, PUEG-UNAM, México.
- Jocón González, María Estela. 2005. *Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas*. Asociación Maya Uk'u'x B'e, Chimaltenango (Serie Oxlajuj Baqtun).
- Leyva Solano, Xochitl y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.

- Lorente, Maite. 2005. "Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwuas". *Documentos de Política*, núm. 1. ICEI-Universidad Complutense, Madrid. En línea: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1216504>> (última consulta: 12 de abril de 2009).
- Macleod, Morna. 2000. "Acompañamiento". Documento interno. Oxfam-Australia, Guatemala (inédito).
- 2008. *Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala*. Tesis de doctorado en estudios latinoamericanos. UNAM, México.
- Martínez, Eglá Judith. 2004. "The Maya Cosmvision as a Site of Resistance" (inédito).
- Masson, Sabine. En este libro. "Transformación de la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Mclsaac, Elizabeth. 2008 [2000]. "Oral Narratives as a Site of Resistance: Indigenous Knowledge, Colonialism, and Western Discourse". En George J. Sefa Dei, Budd L. Hall y Dorothy Goldin Rosenberg (eds.). *Indigenous Knowledges in Global Contexts, Multiple Readings of our World*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo y Londres, pp. 89-101.
- Meentzen, Ángela. 2000. *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuados para mujeres indígenas*. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario-BID, Washington.
- Miller, Carol. 2004. "Gender and Diversity: A GAD Network Think Piece". GAD Network (monografía). En línea: <<http://www.gadnetwork.org.uk/resources.html>> (última consulta: 13 de abril de 2009).

- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Routledge, Nueva York y Londres.
- Olivera Bustamante, Mercedes. 2004. "La 'cosmovisión maya' en el trabajo de género en Chiapas y Guatemala". Ponencia. X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, Pluralismo Religioso y Transformaciones Sociales. ALER, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Oxfam-Canadá. 2008. "Términos de referencia. Sistematización de transversalización de género". Documento. Oxfam-Canadá, Managua (inédito).
- 2009. *Profundizando la reflexión sobre la transversalización de género en organizaciones campesinas mixtas*. Oxfam-Canadá, Managua.
- Pop No'j. 2009. *Política institucional de equidad entre mujeres y hombres desde la cosmovisión maya*. Maya Na'oj, Guatemala.
- Rahnema, Majid y Victoria Bawtree (eds.). 1997. *The Post-Development Reader*. Zed Press, Londres.
- Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Duke University Press, Durham.
- Sousa Santos, Boaventura de. 1998. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. ICANH, Bogotá.
- 2003. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". En Boaventura de Sousa Santos (coord.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: "Um discurso sobre as ciências" revisitado*. En línea: <<http://www.ces.fe.pt/bss/papers.htm>> (última consulta: 13 de abril de 2005).
- 2005. *La universidad en el siglo XXI, para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. CEIICH-UNAM, México (Col. Educación Superior).
- Schild, Verónica. 1998. "New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the 'New Democracies'". En Sonia E. Álvarez, Evelina

- Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, Boulder, pp. 93-117.
- Speed, Shannon. 2008. "Forged in Dialogue: Toward a Critically-Engaged Activist Research". En Charles R. Hale (ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, pp. 213-236.
- Spivak, Gayatri Ch. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Chicago, pp. 271-315.
- St. Denis, Verna. 2007. "Feminism is for Everybody: Aboriginal Women, Feminism and Diversity". En Joyce Green (ed.). *Making Space for Indigenous Feminism*. Fernwood Publishing, Zed Books, Londres, pp. 33-52.
- Tyndale, Wendy. 2006. *Visions of Development, Faith-based Initiatives*. Ashgate, Hampshire.
- Van der Hoogte, Liesbeth y Koos Kingma. 2004. "Promoting Cultural Diversity and the Rights of Women: The Dilemmas of 'Intersectionality' for Development Organisations". *Gender & Development*, vol. 12, núm. 1. Oxfam-Gran Bretaña, Taylor & Francis, Oxford. En línea: <<http://www.genderanddevelopment.org/>> (última consulta: 15 de abril de 2009).
- Walsh, Catherine (ed.). 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas*. UASB, Abya Yala, Quito.

Capítulo 13

Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento

Ángela Ixkic Duarte Bastian y Lina Rosa Berrío Palomo
duartebastian@yahoo.com.mx, linaberrio@gmail.com

Introducción

“Todas las mujeres que nos organizamos en los pueblos tenemos esa preocupación, que también es la de ustedes: ¿a dónde va todo eso que investigan los investigadores?” Estábamos en una reunión entre académicas y mujeres indígenas dirigentes de organizaciones con el propósito de compartir los resultados de una investigación colectiva de tres años sobre procesos organizativos en México, Colombia y Guatemala.³¹ Este pensamiento de Esther Romay, lideresa nahua del estado mexicano de Veracruz, desató una cascada de opiniones en torno a la utilidad de la investigación social en comunidades rurales e indígenas: ¿a quién le sirve la información que antropólogos y sociólogos “recogemos”?, ¿en qué se beneficia y cómo participa la población “estudiada”?, ¿quién plantea los temas y a qué criterios obedece?, ¿de dónde viene el marco teórico y por qué se elige?. En el presente artículo pretendemos reflexionar acerca de esos temas.

En las últimas cuatro décadas la educación popular (EP), la investigación-acción participativa (IAP), la antropología activista y más recientemente la llamada investigación de co-labor³² han abordado estas preguntas, como lo explican Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (2008). A partir de integrar el conocimiento académico y

³¹ Nos referiremos posteriormente a ese proyecto.

³² Para una definición de cada una de estas perspectivas, véase Leyva y Speed (2008).

popular en nuevas epistemologías, así como establecer vínculos políticos entre los investigadores y los “sujetos de estudio”, todos estos esfuerzos metodológicos comparten un cuestionamiento común a la neutralidad del conocimiento defendida por la perspectiva positivista. Además de ello, la EP, impulsada fundamentalmente por el brasileño Paulo Freire, y la IAP, formulada por el colombiano Orlando Fals Borda, se propusieron en particular construir herramientas para que las comunidades transformaran su realidad en función de sus propios intereses a la par que la estudiaban.

Actualmente, la larga tradición latinoamericana en investigación social y políticamente comprometida está recibiendo, de nueva cuenta, la atención de académicos críticos del Norte, como Charles R. Hale y Shannon Speed, así como de latinoamericanos adscritos a universidades estadounidenses y de académicos de América Latina que producen en estrecho diálogo con ellos.³³ Esto ha abierto puertas al trabajo conjunto entre académicos y organizaciones o comunidades, como las experiencias presentadas en este libro, y ha incorporado nuevos temas al debate, por ejemplo, las especificidades de la investigación colaborativa realizada con organizaciones de mujeres o asuntos relacionados con la equidad de género y la diferencia cultural. Sin embargo, es necesario decir que este “redescubrimiento” de la investigación comprometida ha dejado de lado muchas experiencias locales y regionales que han venido desarrollándose en las últimas décadas.

En este espacio buscamos compartir experiencias y reflexiones en torno al trabajo de *investigación dialógica*³⁴ que ambas autoras hemos realizado con mujeres indígenas durante los últimos siete años. Nuestra intención es mostrar las

³³ Entre ellos Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES), etcétera.

³⁴ Usamos el concepto *dialógico* en términos de Bajtín (1982), es decir, en referencia a un diálogo entre distintas esferas culturales y de significado que construye nuevos sentidos. Debido al reducido espacio con que contamos para este artículo, no desarrollamos la extensa discusión metodológica existente acerca de la *antropología dialógica*.

especificidades, posibilidades y limitaciones tanto políticas como epistemológicas de este tipo de investigación cuando se articulan género y etnicidad. De la misma forma, nos proponemos analizar las complejidades propias del trabajo con un sujeto, como es el caso de las mujeres indígenas, que durante muchas décadas se encontró al margen de la reflexión académica.

La investigación dialógica en nuestra experiencia

Las autoras de este artículo nos acercamos al trabajo académico a partir de esfuerzos de investigación nutridos por la EP y la IAP y dirigidos a construir conocimiento en colectivo con una intención política³⁵ en el marco de procesos de transformación social que necesitaban fortalecer lo comunitario y que buscaban cuestionar las desigualdades y poner sobre la mesa las relaciones de poder. En esos contextos, la producción de conocimiento aparecía “naturalmente” ligada al trabajo con las comunidades, organizaciones y personas.

Si entendemos la investigación de co-labor como aquella en que el planteamiento del problema, el desarrollo de la pesquisa, la elaboración de los productos y la devolución de los resultados se realizan en conjunto, ninguna de las autoras hemos hecho estrictamente investigación de esta índole. Ese tipo de proyectos pueden realizarse sólo en contados casos, debido a que por lo general los investigadores, los activistas y las organizaciones tienen ritmos y prioridades distintos; además, con frecuencia las organizaciones no están interesadas debido a que un proceso con esas

³⁵ Ángela Ixkic Duarte se inició en la antropología trabajando con guatemaltecos refugiados en México por el conflicto armado interno, a quienes acompañó en su retorno a Guatemala. Después de eso trabajó con mujeres nahuas de la Huasteca y actualmente lo hace con nahuas y mestizas del Istmo veracruzano. Lina Rosa Berrío inició su recorrido trabajando con campesinos en el sur de Bolívar y posteriormente con afrodescendientes en la costa Pacífica de Colombia. Luego ha laborado junto a mujeres indígenas organizadas en varios estados de México, especialmente en Guerrero, y con lideresas de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

características representa una mayor carga de trabajo o porque no siempre es prioridad política.

Sin embargo, aunque no se tratara estrictamente de investigaciones de co-labor, las experiencias en las que hemos participado han sido construidas con base en un diálogo entre las partes, a lo largo del cual ha habido interés tanto por cuestionar las relaciones de poder a través de una permanente vigilancia epistemológica como por considerar como centrales las búsquedas políticas de las organizaciones –y con frecuencia sumarnos a ellas. Esos trabajos en conjunto han significado encontrar temas o preguntas que nos interesen a todos aunque no se ajusten exactamente a lo que cada una de nosotras pretendía. A menudo esas colaboraciones no provienen de un interés surgido al mismo tiempo entre los académicos y las organizaciones; generalmente las iniciativas nacen de alguna de las dos partes, que invita a la otra a trabajar en conjunto y ésta acepta o se involucra porque también le es útil, aunque inicialmente no estuviera en su horizonte como una prioridad. En esa medida, es una relación que se va tejiendo y negociando permanentemente en la práctica. Se trata de un proceso en que, como lo muestran Leyva y Speed (2008), se ponen a prueba las nociones de límites, autonomía de la investigación y papel de cada involucrado. Esto implica relaciones de horizontalidad, un reconocimiento mutuo y un diálogo que sea beneficioso para todos los participantes.

El proyecto

La diversidad de artículos reunidos en este libro y en otros anteriores (Leyva y Speed 2008) da cuenta de la variada gama de posibilidades que tiene la investigación de co-labor. Dentro de esta perspectiva, encontramos reflexiones que van desde aquellas que intentan repensar la modernidad y el desarrollo, pasando por el análisis de las nuevas formas de construcción del Estado nacional o de las experiencias de movimientos y

organizaciones indígenas nacionales ampliamente reconocidos por su capacidad de movilización, hasta textos que abordan experiencias regionales más acotadas.

En el presente ensayo recuperamos fundamentalmente nuestra experiencia en el proyecto de investigación titulado *Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana*,³⁶ realizado en cinco estados de la República mexicana (Veracruz, Guerrero, Chiapas, Puebla y Oaxaca), así como con algunas organizaciones indígenas de Colombia y Guatemala. Se trabajó con las siguientes organizaciones, algunas de ellas mixtas y otras sólo de mujeres: Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij, de la Sierra Norte de Puebla; Defensa Popular de Oteapan (DPO), del sur de Veracruz; Titekitoke Tajome Sihuame, de la Montaña Alta de Guerrero; la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (Conami); comunidades pertenecientes a las bases zapatistas; el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB); la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj, el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' y la organización Pop No'j, de Guatemala, y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Entre las investigadoras habíamos estudiantes de distintos niveles académicos: de licenciatura, Violeta Zylberberg; de maestría, Lina Rosa Berrío, y de doctorado, Patricia Artía, Morna Macleod, Silvia Soriano y Ángela Ixkic Duarte. Participaron también académicas con una carrera ya consolidada, como Beatriz Canabal, Mágina Millán y Rosalva Aída Hernández; estas dos últimas coordinaron el proyecto. Las autoras del presente trabajo estuvimos a cargo del estudio con la Conami y la ONIC (Lina Rosa Berrío) y con la DPO (Ángela Ixkic Duarte).³⁷

El proyecto se propuso analizar la forma en que la vida de las mujeres indígenas estaba siendo influida por los procesos organizativos; conocer y reflexionar acerca de

³⁶ El proyecto fue financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de 2002 a 2005.

³⁷ Este proyecto dejó como resultado seis tesis, un libro académico, uno de historias de vida y uno de divulgación. Se realizó también un taller de devolución sobre el cual se habla más adelante en el texto.

las historias organizativas; observar las relaciones de género en distintos contextos culturales, así como los cambios que estas relaciones experimentan a través de las generaciones. También buscamos ver cómo dichas relaciones cambian de generación en generación y si hay transformaciones atribuibles a la participación en las organizaciones. Haremos referencia a otras experiencias de investigación que hemos tenido tanto las autoras como las mujeres entrevistadas para este artículo,³⁸ pero los elementos que el proyecto mencionado nos aportó son el punto central para la reflexión que a continuación compartimos.

Como parte del proyecto se previeron desde el principio tres productos finales: en la línea académica nuestras tesis y un libro colectivo (Hernández 2008), así como un libro de historias de vida de algunas de las mujeres con las que trabajamos. Al final del proyecto se realizó un taller de devolución, donde presentamos los resultados de la investigación a las integrantes de las organizaciones. También se publicaron las memorias de dicha actividad (Duarte 2007). Estas dos últimas publicaciones se llevaron a cabo dada su utilidad para el trabajo de las organizaciones.

Nuestro seminario y la vida organizativa como espacio donde se produce conocimiento

A lo largo de cuatro años –los tres que duró el proyecto y uno que nos extendimos por puro interés–, las nueve participantes nos reunimos una vez al mes a discutir lecturas sobre género, etnicidad, procesos organizativos y teoría feminista. Una parte fundamental de nuestro esfuerzo estuvo dirigida al análisis de las formas en que el feminismo se ha acercado a la diferencia cultural y las tensiones que existen al interior de su agenda política sobre el tema.

³⁸ Nos referimos a académicas que han trabajado con organizaciones de mujeres rurales campesinas e indígenas, como Gisela Espinosa, y a integrantes de organizaciones de mujeres como Alma López y Hermelinda Tiburcio, a quienes pedimos su apoyo para reflexionar alrededor de estos temas. Nuestro profundo reconocimiento y gratitud a ellas por contribuir a pensar colectivamente este asunto.

Encontramos que el feminismo denominado por algunas autoras como “hegemónico” o “dominante” (Hernández 2001, Mohanty 1986) y por otras como “histórico” (Espinosa 2009) considera que articularse con la defensa de la diferencia cultural sostenida por el movimiento indígena sería una forma de avalar los controles culturales hacia las mujeres (Okin 1999). Como lo explica Chandra T. Mohanty en su ya clásico ensayo “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” (1986), esta vertiente del feminismo ha utilizado las mismas estrategias para acercarse analíticamente a todas las mujeres “del Sur”, representándolas como víctimas del patriarcado, de sus culturas y religiones, del capitalismo, el imperialismo y los Estados nacionales.³⁹

A lo largo del proyecto, encontramos que las mujeres organizadas con quienes trabajamos cuestionaban la postura del “feminismo dominante” y articulaban en sus reivindicaciones el valor político de la pertenencia étnica con la crítica al sexismo de ciertas costumbres y tradiciones perpetuadas en sus comunidades y agrupaciones. De esta manera, los planteamientos de género de las mujeres indígenas son una invitación a que el feminismo revise sus propios planteamientos teóricos y políticos.

Partiendo de lo anterior, el proyecto buscó sumarse a los esfuerzos por dejar de ver a las mujeres indígenas como víctimas, subrayando su papel de actoras sociales, y por documentar sus nuevas estrategias de respuesta frente al capital, el Estado y aquellas tradiciones que ellas consideran que deben ser transformadas. De la misma forma, fue un intento más por contribuir a la visibilización del papel de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos.

En el seminario compartimos la idea de que las organizaciones, además de ser espacios de resistencia, son lugares donde se construye conocimiento, donde las

³⁹ Para los detalles sobre este debate se puede consultar Mohanty (2002), Hernández (2001, 2008), Espinosa (2009), Marcos (2005), Mani (1999), Macleod (2002), Mernissi (1994, 1995), Suárez y Hernández (2008).

mujeres, en palabras de Maylei Blackwell (2007), “sacan el conocimiento de sí mismas; reconocen que el trabajo viene de los saberes propios”. Esta observación la convertimos en premisa metodológica y, partiendo de la creencia de que la reflexión teórica no sucede exclusivamente en los debates entre intelectuales renombrados, sino que tiene lugar en la cotidianidad organizativa, en el diálogo entre las organizaciones, en las asambleas, las reuniones y los talleres, buscamos reconocer que los sujetos sociales, en este caso las mujeres indígenas, no sólo protagonizan la transformación social sino que también participan activamente en la construcción de las herramientas de análisis necesarias para entender esta transformación. Entre las integrantes del proyecto creció un interés por acercarnos a la forma en que las organizaciones con las que trabajábamos estaban interpretando su propia trayectoria histórica, y a partir de esta interpretación ver de qué manera imaginaban su futuro.

Igualmente, como equipo nos propusimos analizar el camino que esas organizaciones han seguido para construir sus propias herramientas teóricas, transformando y resignificando conceptos a partir de los contextos locales y de sus necesidades organizativas. Encontramos que conceptos como *política, conciencia, organización, historia, cultura, lucha y democracia* eran utilizados por las lideresas con contenidos que enriquecían y en ocasiones confrontaban lo previamente establecido por la ciencia política, la antropología o la sociología. Nos propusimos rastrear la genealogía de estos conceptos para entender la construcción del conocimiento como un proceso dialógico. Encontramos que otros conceptos, como *género, derechos humanos y ciudadanía*, habían llegado a las regiones a través de múltiples vías, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), las iglesias, las instituciones estatales o las mismas organizaciones sociales, y estaban también siendo dotados de nuevos sentidos por la dinámica local.

Emergencia de las mujeres indígenas como sujeto político y sus cuestionamientos a la investigación dialógica

Es importante recordar que los procesos organizativos de las mujeres indígenas en América Latina tienen orígenes diversos y que una multiplicidad de trayectorias e influencias convergen en su constitución. Algunas organizaciones se crean alrededor de demandas asociadas a la satisfacción de necesidades básicas, como la salud o la educación; otras emergen en un contexto de crisis estructural y feminización de la pobreza, en la búsqueda de alternativas económicas, como los grupos de pequeñas productoras, cooperativas de artesanas y cajas de ahorro, entre otras. Una tercera vertiente es la de las organizaciones o lideresas indígenas con una fuerte influencia de la Iglesia, en particular de la teología de la liberación. Otras más iniciaron sus actividades en las organizaciones mixtas y posteriormente constituyeron áreas de mujeres u organizaciones propias.⁴⁰ Es así como buena parte de las experiencias han sido desarrolladas en pequeños colectivos, grupos de mujeres en el nivel local o regional, aunque también existen importantes experiencias nacionales e internacionales, como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas o el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI).

Esto nos permite pensar algunas especificidades del trabajo dialógico de investigación con mujeres indígenas. Si bien ellas han estado presentes en el movimiento, en las organizaciones mixtas, en las movilizaciones y luchas indígenas desde hace mucho tiempo, su presencia sólo se hizo visible para los académicos a partir de la década de 1990. En ese sentido, hay menos experiencia y trabajos de investigación desde una perspectiva participativa y/o de co-labor con esta población. Por otro lado, si bien hay un importante grupo de mujeres lideresas e intelectuales indígenas

⁴⁰ Una visión de estas genealogías se puede profundizar en Hernández (2008). También se puede consultar Bonfil (2003), Bonfil y Del Pont (1995), Zapata *et al.* (2002), Berrío (2006, 2008), Artía (2008) y Rivera (1999).

que han colocado con fuerza su voz en diversos espacios políticos, académicos y sociales, que han escrito su propia experiencia⁴¹ e impulsado de manera decisiva la construcción de un movimiento de mujeres indígenas en América Latina, que han ejercido cargos de elección popular o de gobierno,⁴² no cabe duda de que en los espacios internacionales, en las organizaciones nacionales y con mayor fuerza en las locales, la voz hegemónica sigue siendo la de los varones.

Éste es un hecho que no podemos perder de vista y que nos lleva a preguntarnos por las relaciones de poder manifiestas también al interior de propuestas que, como las presentadas en este libro, buscan subvertir las lógicas tradicionales de producción de conocimiento: ¿cómo mantenernos alerta para que nuestros trabajos no centren su mirada únicamente en los grupos políticamente organizados, en los que son más visibles o en los que se encuentran en momentos de efervescencia o auge? Generalmente se trata de organizaciones macro, en confrontación con el Estado y el propio discurso de la modernidad. Quizás por ello nos resultan más atractivas, porque su discurso y el nuestro se identifican o bien porque representan luchas que compartimos y con las que nos comprometemos. Sin embargo, esas apuestas pueden esconder a otros sujetos sociales al interior de los propios movimientos y reforzar, quizás de manera no explícita, las relaciones de poder que también son definidas genéricamente. Pueden esconder, por ejemplo, la no participación de mujeres en la conducción de las organizaciones, ya que los dirigentes y/o voceros suelen ser varones; o el hecho de que en las grandes agendas políticas se terminan por relegar a un segundo plano las demandas que para las mujeres son sustanciales y que ellas han venido reiterando como parte de su plataforma de lucha.

⁴¹ Entre ellas están los trabajos de Sánchez (2005), del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' (2004), de Gutiérrez y Palomo (1999), los trabajos de Chirapaq (1995, 2005), del FIMI (2006), del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, y la compilación hecha por Donato (2007).

⁴² Como en las experiencias de Ecuador, Guatemala, Venezuela y en procesos políticos fundamentales como la Constituyente boliviana.

En el caso de las mujeres indígenas, los procesos organizativos iniciados en un nivel micro han tenido profundas implicaciones en su propia subjetividad y experiencia de lucha, lo que las ha llevado a cuestionar las relaciones de poder entre hombres y mujeres al interior de sus familias, comunidades y organizaciones. Aunque decidiéramos trabajar exclusivamente con procesos macro, como ha sido la apuesta de diversos investigadores comprometidos con una perspectiva de co-labor, es necesario preguntarnos qué ocurre en las organizaciones locales, como los pequeños colectivos, los grupos de mujeres indígenas y campesinas articulados o surgidos en torno a las denominadas “necesidades prácticas” (Molyneux 2003). Vale la pena preguntarse acerca de las implicaciones de trabajar con la “base” de las organizaciones o de hacerlo con los dirigentes y los intelectuales, y ese es un cuestionamiento que también nos incluye a quienes hemos caminado con lideresas indígenas.

La investigación con mujeres indígenas plantea una serie de interrogantes a los investigadores comprometidos con los esfuerzos de co-labor: ¿con quiénes trabajar en términos dialógicos? ¿Qué características “debería” tener ese sujeto? ¿Necesariamente implica que esté organizado, en lucha, que tenga una agenda política explícita y compartida por los o las investigadoras? ¿Es imprescindible que sus acciones y movilizaciones sean ampliamente reconocidas? ¿Cómo decidimos tales asuntos? ¿Cómo establecemos las reglas del juego con ese sujeto organizado? Lo que nosotras observamos en el trabajo realizado con agrupaciones locales, regionales y nacionales es que, independientemente del alcance que cada una de ellas tuviera, su experiencia organizativa y de reflexión interpelaba, a través de una agenda propia que no había sido reconocida por otros, al movimiento indígena, a las comunidades, al Estado y al capital.

Construcción de alianzas: las organizaciones de mujeres indígenas y las académicas acompañantes

Los procesos organizativos de las mujeres indígenas en diversos países de América Latina comenzaron a ser acompañados por aliadas no indígenas desde finales de la década de 1980. En ese periodo destaca el trabajo de activistas y profesionistas vinculadas al *feminismo rural*, como es el caso del Grupo de Asesoras Rurales en México, el trabajo de Mercedes Olivera con refugiadas guatemaltecas y mujeres indígenas chiapanecas, el de diversas organizaciones y personas vinculadas con la llamada Iglesia de los Pobres, como es el caso de la Coordinación Diocesana de Mujeres (Codimuj) en Chiapas, y otros. Con la emergencia de nuevas organizaciones de mujeres indígenas en la década de 1990, crece también el interés de académicas, ONG, instituciones de gobierno, financiadoras y organismos multilaterales por comprender tales procesos y acompañarlos. En este artículo nos interesa referirnos básicamente a las alianzas establecidas entre académicas y mujeres indígenas.⁴³

En el caso mexicano, que conocemos más de cerca, esta relación se ha manifestado de formas variadas y ha involucrado a una diversidad de actoras: desde académicas con una trayectoria reconocida y en muchos casos una militancia feminista previa, que empezaron a interesarse por el tema al debatir asuntos relacionados con el Estado (Bonfil y Martínez 2003), los derechos y el multiculturalismo (Hernández, Paz y Sierra 2004, Sierra 2004), los procesos económicos (Zapata *et al.* 2002), las nuevas agendas políticas (Hernández 2001), la identidad (Oehmichen 2005) y la relación de todo ello con la perspectiva de género; hasta las nuevas generaciones de estudiantes de pre y posgrado que nos fuimos formando y haciendo procesos de acompañamiento al calor de estos debates. El hecho de que hoy haya un importante número de trabajos al respecto ha implicado vencer fuertes resistencias tanto al interior de la academia como

⁴³ Un excelente análisis de las relaciones entre las mujeres indígenas y la cooperación internacional puede encontrarse en el texto de Macleod (en este libro).

de las propias organizaciones indígenas, y en ese sentido se puede decir que se ha dado una lucha compartida entre académicas e indígenas organizadas por visibilizar estas realidades.

Contar estas historias, documentar lo que estaba sucediendo al interior del movimiento indígena, pero también de las organizaciones de mujeres indígenas, poner en diálogo las agendas políticas y también servir de espejo mutuo que posibilite la reflexión sobre el quehacer de cada una ha sido parte de este acompañamiento. Cuando las autoras de este artículo nos comenzamos a preguntar acerca de los aportes de este tipo de investigación, buena parte de las respuestas nos remitían al proceso de ida y vuelta en que ambas partes hemos sido transformadas.

Hermelinda Tiburcio Cayetano, mixteca de Guerrero, México, se refiere a la complementariedad de las acciones realizadas:

La experiencia, claro que sí nos ha servido y nos seguirá sirviendo, porque hay muchas cosas que las mujeres hacemos pero no se escribe y la diferencia es que ahora tenemos la oportunidad de tener mujeres como ustedes, que dejan de ser mujer del hogar, para investigar, escribir, mirar, observar y caminar con nosotras para recopilar las vivencias de cada acción que hacemos. A ustedes las académicas o investigadoras esto les enriquece sus conocimientos. Ustedes dibujan nuestro paso. Estamos en igualdad porque ustedes escriben y nosotras hacemos cosas (lideresa naa saavi de la Costa Chica de Guerrero, entrevista, febrero de 2008).

Gisela Espinosa, académica y feminista, señala otros aportes:

Pienso que ese tipo de investigación es un apoyo, una fuerza invisible que las visibiliza, que las reconoce como personas, como colectivos, que valora lo que piensan, lo que son, lo que quieren; trata de comprender los contextos y los problemas específicos de donde

parten sus procesos organizativos y sus reivindicaciones; ayuda a construir una visión sobre sí mismas y devuelve una visión sobre ellas, en ese sentido, favorece la mirada crítica y la reconstrucción de sus identidades individuales y colectivas, contribuye a darles “presencia”, capacidad de interlocución y empoderamiento (profesora investigadora de la UAM-Xochimilco, entrevista, febrero de 2008).

Alma López, maya k'iche' de Quetzaltenango, Guatemala, participó como investigadora en una iniciativa del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', su organización, para sistematizar la experiencia organizativa de las mujeres mayas, garífunas y xincas. Ella llama la atención sobre las complejidades de esos procesos cuando eres parte de ellos y a la vez los investigas. Recupera también la importancia del trabajo conjunto entre académicas aliadas y mujeres indígenas, justamente por esa mirada externa, pero al mismo tiempo cercana, que permite ver otros aspectos de la realidad, establecer un diálogo reflexivo. Dice:

[Que fuera investigadora y a la vez parte de la organización] permitió que no se hiciera una investigación fría y alejada de la realidad, mezclaba el sentir con el pensar. Mis compañeras me dijeron: “sabemos que vos no vas a dejar de contemplar un solo detalle importante de este proceso, porque no vas a vender este trabajo, porque vivimos esto juntas”. Ante el riesgo de perder la objetividad, ayuda el colectivo, los diálogos, los procesos combinados. Ayuda que haya gente de afuera y de adentro porque ser juez y parte es complicado (actualmente consultora independiente, entrevista, febrero de 2008).

Evidentemente, este proceso de construcción dialógica no ha sido fácil pues el establecimiento mismo de esta alianza entre académicas y mujeres indígenas ha implicado una serie de transformaciones en las relaciones, así como en la producción de conocimiento. Uno de los primeros cambios es el papel de cada una en la relación: las

académicas no son exclusiva o fundamentalmente investigadoras, su lugar está en los intersticios del trabajo académico, a veces en el activismo político o en la consejería personal.

Por ser un lugar de confluencia, el trabajo comprometido implica que en muchas ocasiones el aporte más valorado de las académicas sea lo que puedan hacer para solucionar las necesidades concretas de las organizaciones y, generalmente, eso incluye una larga lista de labores logísticas. No estamos sugiriendo que esto implique necesariamente una modificación en las relaciones de poder, sino el reconocimiento de que la construcción de la horizontalidad implica aceptar la ausencia de roles estáticos. Por otra parte, nos lleva a una reflexión sobre la utilidad práctica del conocimiento para las propias comunidades en tanto existe una serie de problemáticas concretas que aparecen como fundamentales y urgentes para las mujeres. De manera reiterada varias de ellas llamaban la atención sobre este asunto en el taller de devolución de resultados del proyecto. Delfina Aguilar, de Chiapas, manifestaba al respecto: “Siempre me preocupa eso. Siempre damos y a cambio de qué, pues de nada. Ellos [los investigadores] se van como si nosotros no tuviéramos problemas. Nada más ven el problema que tenemos, porque tenemos muchos, tanto el hombre, tanto la mujer, y la mujer más, más todavía” (Duarte 2007: 36).

Mientras que Medarda Castro, kaqchikel y tz’utujil, de la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj de Guatemala, dijo:

También tengo recomendaciones: que las universidades y los centros de investigación puedan cooperar en resolver problemas, que piensen en cuáles son los objetivos precisos por el cual realiza esos estudios, y que también lo piense la comunidad. Que se trate de resolver problemáticas específicas, de encontrar soluciones críticas a los

problemas que muchas veces vemos como normales porque han sido históricamente estáticos, pero que debemos transformar (Duarte 2007: 37).

En ese sentido, no podemos dejar de mencionar el aporte que representan las investigaciones y los textos producidos por las propias mujeres indígenas en torno a problemáticas que ocupan un lugar central en su experiencia vital. El trabajo del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI 2006) sobre la violencia desde la perspectiva de las propias mujeres indígenas de varios continentes constituye un valiosísimo esfuerzo para caracterizar los tipos de violencia que viven las mujeres indígenas.⁴⁴ En él se plantean metodologías de trabajo al respecto construidas colectivamente por las mujeres durante ese proceso de investigación, que fue realizado en su totalidad por ellas mismas y presentado como informe alterno ante la ONU.

Otros ejemplos que valdría la pena mencionar es la sistematización de la participación política de las mujeres mayas en Guatemala realizado por Moloj, los trabajos de Chirapaq (1995, 2004) y Tarcila Rivera (1999) sobre el proceso organizativo y la agenda política del Enlace Continental de Mujeres Indígenas, la sistematización de los diez años del movimiento de mujeres indígenas en México realizado por la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y Kinal Antzetik, así como los trabajos del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' (2003) en torno a la afectividad y la palabra de las mujeres mayas en Guatemala. Es justamente en torno a esta última experiencia que nos interesa profundizar a continuación.

⁴⁴ El informe incluye las manifestaciones de la violencia contra los pueblos indígenas, entre ellas la espiritual, la neoliberal, la ejercida en el nombre de la tradición, la del Estado, la producida por los conflictos armados y la migración, así como el VIH y las violaciones contra las mujeres.

La investigación realizada por las propias mujeres indígenas

No son pocos los autores que han analizado el fortalecimiento del movimiento maya en los últimos años en Guatemala (Hale 2006, Bastos, Hernández y Méndez 2008), así como el papel de las mujeres en este proceso (Macleod 2008). En ese marco, los cuestionamientos por parte tanto de hombres como de mujeres mayas a la investigación tradicional han sido profundos y constantes. Algunas organizaciones de mujeres han trascendido la mera crítica a los métodos académicos para tomar la investigación en sus manos y desarrollarla en función de sus necesidades organizativas y políticas. Un buen ejemplo de esto fue el proyecto titulado *Alas y raíces*, llevado a cabo por Emma Chirix y el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', que tuvo como producto final una publicación titulada *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il. Ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'* (Chirix 2003).

Dicha investigación se trató de un estudio realizado por mujeres mayas acerca de ellas mismas, que explora el terreno de la afectividad como “experiencia social significativa” (Chirix 2003) en su relación con la diferencia étnica. Alma López, quien participó en ese proyecto y fue una de las entrevistadas de Chirix, comparte su experiencia: “Se trató de hablar de cómo las mujeres mayas vivimos el dolor, y de cómo curamos los dolores del pasado. En el encuentro entre la investigadora y yo se combinaron elementos cotidianos, me sentí entendida más que analizada. Me pareció una experiencia muy enriquecedora que me acercó a mi historia y a la de otras mujeres”. La investigación se afirmaba en objetivos teóricos pero también pretendía incidir en la vida diaria de las involucradas. En específico planteaba una relación horizontal y recíproca entre investigadora e “investigadas”.

Las emociones, en términos de Satya Mohanty (2000), aparecen como formas de interpretar y experimentar el mundo, y en esa medida son también herramientas

cognitivas. Éste es uno de los aportes epistemológicos de la investigación mencionada, ya que aunque el estudio de las emociones no es un tema nuevo para las ciencias sociales,⁴⁵ la experiencia, teñida de emociones, sigue siendo considerada como inestable y poco fiable. Es como si fuera necesario extraer el “conocimiento objetivo” de la experiencia, separándolo de las emociones y de lo subjetivo. En la propuesta metodológica de las mujeres de Kaqla’ y de Chirix, la experiencia es la “base sólida de las identidades” y al mismo tiempo una herramienta para entender el mundo.

No se trata de ver en las emociones un distractor del mundo social, por el contrario, la idea es hacer visibles y explícitos los vínculos entre afectividad e interacción social para entender mejor cómo funcionan las relaciones coloniales:

La violencia política y sus secuelas frenan el afecto. Esta problemática anestesia, en alguna medida, las ideas y los proyectos. La violencia está relacionada con la existencia de una violencia psicológica, económica y física. Se vive la injusticia, la corrupción, la pobreza, la fragmentación del tejido social. Hemos acumulado sentimientos de dolor, miedo, culpa, rabia, tristeza, impotencia ante esta realidad, porque hemos sido producto de un sistema colonial que reprime, discrimina e inferioriza [...]. Si las mujeres mayas han resistido durante siglos, ahora que conocen su historia, sus victorias y esa fuerza escondida, podrán ser capaces de aclarar, discutir, negociar, pedir y levantar su dignidad (Chirix 2003: 203).

Esta investigación fue motivada, según se explica en el libro que resultó de ella, por el deseo de redescubrir lo propio. Pretendió tener un impacto en la vida cotidiana, en

⁴⁵ El estudio de las emociones no es nuevo para las ciencias sociales, ya en la década de 1980 la *antropología de las emociones* puso sobre la mesa la diversidad de significados de éstas y su condición de experiencia social compartida. A partir de ahí desarrolló una crítica a la antropología británica y francesa que consideraban a las emociones como anomalías o fuera del interés de su disciplina. Desde la misma perspectiva se elaboraron importantes estudios sobre las consecuencias sociales de las prácticas artísticas. Para mayor información sobre la antropología de las emociones se sugiere revisar dos textos clásicos de esta perspectiva: Lutz y Abu-Lughod (1990) y Rosaldo (1980).

las relaciones entre hombres y mujeres, así como entre culturas diversas. Buscó entender y compartir la forma específica en que la violencia, profundamente arraigada en la historia reciente de Guatemala, golpea a las mujeres indígenas, visibilizando también las estrategias y conocimientos que éstas han cultivado para sobrevivir a ella.

Otra experiencia que vale la pena mencionar es la que culminó con la publicación del libro titulado *Nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro. Memoria, lucha y realidad*. En él, la Alianza de Mujeres Rurales por la Vida, por la Tierra y por la Paz, que reúne a las tres organizaciones de mujeres guatemaltecas retornadas que estuvieron refugiadas en México durante el conflicto armado interno,⁴⁶ sistematiza sus experiencias como una manera de hacer “de tiempo en tiempo una cosecha” (Alianza de Mujeres Rurales por la Vida, por la Tierra y por la Paz 2007). El propósito de este proyecto fue “recuperar” y “reconstruir” la memoria para conocer “la verdad” sobre sus organizaciones. En ese camino, descubrieron que “ésta se construye de muchas pequeñas verdades [...], las vivencias personales han sido muy distintas [...] para todas es importante saber cuáles fueron las etapas por las que nuestros esfuerzos han pasado [...]. De ahí que revisar nuestros propios pasos sea necesario para pensar cómo y por dónde continuar” (*ibid.*: 19) Esta investigación tiene objetivos claramente políticos, se trata de privilegiar la propia experiencia, tanto la personal como la colectiva, en función de continuar transformando y construyendo comunidad.

Una particularidad de este libro es que las autoras son las mujeres organizadas y así aparece en la portada: no hay, como en el caso de *Alas y raíces*, una académica (maya o no) que detente los derechos de autor, lo hace la organización de mujeres, reconociendo el apoyo de dos compañeras universitarias. De esta forma, aparece otro tema que la investigación de co-labor ha debatido: ¿a quién o quiénes pertenece el resultado de una investigación? ¿Cuál es la mejor manera de reconocer a todos los

⁴⁶ Madre Tierra, Mamá Maquín e Ixmucané.

participantes? En los casos en los que no sólo los académicos aparecen como autores, sino que también lo hacen los sujetos, ¿a quién beneficia más? ¿En qué se traduce una publicación en “la carrera” de cada uno de ellos?

La misma Alma López, refiriéndose a otras investigaciones con un perfil más político y menos académico en las que ha participado o estado a cargo, considera fundamental que las mujeres indígenas registren sus propios procesos y reflexionen teóricamente acerca de ellos. Aunque comparte la idea de que el conocimiento no necesariamente debe inscribirse en las lógicas de validación académica para aportar al saber científico, considera estratégico, políticamente hablando, contar con las herramientas necesarias para debatir en el terreno de lo académico. En el caso guatemalteco, esta independencia en el campo de la investigación alcanzada por las indígenas organizadas ha sido fundamental para su construcción como sujeto político independiente, con voz propia frente a quienes han insistido en traducir o interpretar su palabra.

En este sentido, consideramos que cuando la investigación deja de estar al servicio de la academia para convertirse en una herramienta de los procesos sociales se ha dado un paso más, trascendiendo la búsqueda de la investigación colaborativa hacia la independencia tanto teórica como política de las organizaciones y comunidades. Esto no significa idealizar los procesos indígenas. Tanto las investigaciones realizadas por hombres o mujeres indígenas, como las efectuadas por hombre y mujeres no indígenas, ocurren en medio de relaciones de poder y con frecuencia están habitadas por contradicciones e incluso conflictos, que bien pueden convertirse en grandes obstáculos o resultar un aliciente para el proceso mismo.

Producción, deconstrucción y legitimación de conocimientos. La mirada de las mujeres indígenas

Como lo mencionamos previamente, las alianzas entre mujeres indígenas y académicas han implicado repensar las relaciones de poder que se establecen en ese intercambio, el modo en que nuestras propias agendas políticas pueden interpelar o trastocar el orden social, las dificultades reales para construir una perspectiva y formas de trabajo más horizontales y vigilantes respecto a nuestro propio etnocentrismo. Incluso la imposibilidad de dar respuesta a las múltiples demandas de las mujeres en el sentido de acompañar procesos de formación como investigadoras populares o desarrollar ciertos temas que para ellas son relevantes.

Así nos ocurrió en el proceso de devolución de los resultados del proyecto de investigación colectiva sobre género, poder y etnicidad (Duarte 2007). La respuesta de las mujeres fue tan entusiasta y comprometida, con deseos de seguir articulando acciones, de formar una red de investigadoras indígenas, que nos confrontó con los límites concretos que impone la academia en el sentido de tiempos, costos, productos finales y formato de los mismos. Nuestro proyecto estaba llegando a su fin, justamente cuando para ellas comenzaba el proceso en que ese conocimiento podía ser útil o convertirse en fuente de inspiración para nuevas propuestas.

Uno de los comentarios más recurrentes en el taller de devolución fue respecto a la necesidad de formar una red de investigadoras indígenas que se apropiara de las herramientas académicas para realizar sus trabajos desde una perspectiva propia y de utilidad para las comunidades. Es decir, emprender investigaciones que retomaran los saberes propios, articulándolos con las formas académicas de hacer investigación.

La apropiación de las herramientas académicas para la producción de conocimiento por parte de los pueblos y de las mujeres indígenas no sólo es una demanda de ellas sino una realidad que se refleja en el número cada vez mayor de

intelectuales indígenas con grados académicos de maestría y doctorado, o vinculados a espacios académicos. Muchos de ellos han cuestionado la centralidad del conocimiento colonial y tratado de subvertir las lógicas meritocráticas de poder y exclusión que caracterizan a la academia hegemónica.

El proceso de descolonización del conocimiento implica un cuestionamiento profundo a lo que entendemos por conocimiento y a las formas de su producción. Conlleva asumir como legítimos saberes generados fuera de la academia a través de procesos en los cuales la investigación –como bien lo señala Macleod en este libro– pierde centralidad para dar paso a otras formas, con frecuencia colectivas, de producción, transmisión, invención y reelaboración del conocimiento. Por tal motivo cambian las metodologías, los productos y los “autores”; se habla de un saber profundo que es necesario recuperar y darle un estatuto epistemológico. Sin embargo, como discutiremos más adelante, las lógicas de validación y distribución del conocimiento “científico” siguen manteniendo en un lugar de subordinación a tales conocimientos.

La investigación dialógica: sus aportes metodológicos

Nos interesa referirnos a otro ámbito en el cual la investigación dialógica ha producido aportes relevantes: el metodológico. Buena parte de la producción de conocimiento con mujeres organizadas se ha realizado utilizando herramientas y perspectivas de la EP. En esas experiencias concretas de investigación el proceso realizado mediante talleres, entrevistas, revisión de la historia, pláticas colectivas, etc., implica para las mujeres repensar su propia historia mientras ésta es narrada o reconstruida y reflexionar sobre ella de otras maneras. En ese sentido, no es un proceso de “extracción” sino más bien de “construcción colectiva” del conocimiento. En términos de Gisela Espinosa: “el método era dialógico y útil para ambas partes” (entrevista, febrero de 2008). Esto pone también sobre el tapete otro elemento del proceso interesante de rescatar: su carácter

participativo, que genera una mayor diversidad de voces, un espacio de encuentro, de intercambio de conocimientos no sólo entre investigadora y sujetos, sino entre las propias mujeres y entre diversas generaciones al interior de las organizaciones.

En varios talleres que realizamos con mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas como parte de un trabajo de sistematización sobre los diez años de existencia del movimiento de mujeres indígenas en México⁴⁷ fue profundamente enriquecedora la reconstrucción colectiva de la historia, del camino andado. Utilizando estrategias de la EP, elaboramos un camino en el papel con algunas fechas y acontecimientos clave respecto al movimiento indígena y a las mujeres indígenas. A partir de esas pistas iniciales, cada una de las participantes debía completar el camino con su propia experiencia en el nivel individual y la de su organización regional, indicando en qué momento había entrado a ese proceso, anotando otros eventos y procesos más locales, ampliando la información sobre lo que nosotras habíamos colocado de referencia. El resultado fue un camino de varios metros de largo y cientos de papeles de colores con los aportes que cada una había pegado sobre éste.

En la plenaria todas nos sorprendimos de la diversidad de experiencias, del modo en que ese movimiento había sido construido en cada una de las regiones y también de las enormes brechas generacionales en la experiencia de las participantes. Para las pioneras, los acontecimientos ligados al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los debates al interior de las organizaciones indígenas para abrir espacios de mujeres y la figura de la comandanta Ramona constituían hitos fundamentales en la historia de la Conami. Las más jóvenes, en cambio, desconocían

⁴⁷ Éste fue un proceso desarrollado en 2006 de manera conjunta entre la Conami y Kinal Antzetik, una ONG que había acompañado buena parte de ese proceso y de la cual una de las autoras es integrante. El proyecto era coordinado por Martha Sánchez, una compañera amuzga de la Conami, y por Nellys Palomo, de Kinal. La idea era hacer una reconstrucción del proceso vivido por las mujeres indígenas de 1994 a 2005 en México, y un balance desde su propia experiencia, recuperando mediante entrevistas las voces de quienes lo habían liderado y discutiendo colectivamente en talleres los resultados de la investigación y el balance del proceso.

esa historia y la fueron aprendiendo ahí, mientras escuchaban los relatos de las demás compañeras. El saberse de algún modo herederas de ese caminar las llenaba de orgullo y les permitía entender mejor lo que estaban haciendo.

La investigación dialógica como una herramienta política

La iniciativa mencionada surgió de una doble preocupación por parte de las integrantes de la Conami: recuperar la historia de las mujeres indígenas –un tema en el cual Marta Sánchez, amuzga de Guerrero, ha insistido y al cual ha hecho importantes contribuciones con sus trabajos– y, al mismo tiempo, generar un momento de reflexión y balance sobre lo caminado para definir el rumbo a seguir.

Esto coloca sobre la mesa otro aporte relevante de la investigación dialógica: puede convertirse en herramienta para la acción política presente y futura. Esta característica se potencializa aún más cuando por motivación de los sujetos la pesquisa se realiza en colectivo. Alma López comparte al respecto:

La investigación te permite volver a verte y mostrar la realidad afuera, todo el tiempo te va diciendo a dónde vas, es una herramienta política. Este tipo de investigación es lo que necesitamos. Herramienta muy valiosa, una estrategia política en procesos de disidencia. Conocer experiencias de otros lados sin perder la objetividad (entrevista, febrero de 2007).

Hablamos de un tipo de investigación que no sólo tiene sentido en sí misma, sino que está construida con una intensión política explícita. Eso transforma tanto las preguntas como las metodologías, define el nivel de involucramiento de los protagonistas, que a menudo se acrecienta, y altera las relaciones de poder entre investigador y organizaciones.

Cuando la investigación es propuesta desde las o los académicos, como ocurre en la mayoría de los casos, hay un mayor protagonismo de éstos. Buena parte de las preguntas, los tiempos y la utilidad están definidas en función de sus preocupaciones y posibilidades. Cuando la investigación es propuesta por las organizaciones son los sujetos sociales quienes llevan la batuta: definen los ejes, los participantes, la metodología, etc. Hay un mayor nivel de apropiación de todo el proceso porque la investigación aparece como útil o necesaria. En esos casos las y los investigadores nos ponemos al servicio de los procesos: aportamos, sugerimos. Mantenemos independencia pero estamos en la obligación de negociar tanto los resultados como los distintos pasos del proceso.

Utilidad práctica del conocimiento

Hablar de investigación dialógica nos lleva a reflexionar acerca de los mecanismos de legitimación del conocimiento y de la centralidad del lenguaje académico en ese proceso. Son los pares académicos quienes decretan la validez o el estatuto de “cientificidad” tanto de los proyectos como de los resultados de investigación. Esto marca de manera indefectible los códigos del discurso, las argumentaciones, las formas de presentación y los lugares de distribución de ese conocimiento, de manera tal que hay una marginalización de otras lógicas de producción.⁴⁸ Pareciera que la distinción entre “sentido común” y “conocimiento científico” marca nuestro trabajo de tal modo que establece también una división entre aquellos productos que pueden circular en los circuitos académicos y los llamados “de divulgación”, elaborados con otra lógica o claramente dirigidos hacia otro público.

La utilidad práctica del conocimiento queda subordinada a la estructura y a los criterios académicos. En ese contexto la devolución del conocimiento suele terminar en

⁴⁸ Para profundizar en este debate véase el capítulo de Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser (en este libro).

un asunto de buenas intenciones. Cuando abordamos ese tema con las mujeres en el taller de devolución de resultados de la investigación colectiva, resultaron análisis como los de Ana María Rodríguez, una mujer maya mam de Guatemala que pertenece a una organización de retornadas:

Hay que pensar qué pasa con lo que se investiga, para qué y por qué se investiga. Allá en Guatemala dicen: “ya estamos cansadas, ya no queremos [que vengan los investigadores]”. Hay mucha investigación, mucho trabajo de tesis que no todos son para regresar. Es importante que regresen no sólo como libros [...] sino también que regrese como alguna propuesta de trabajo [...]. Ése es uno de los puntos que a veces las universidades no hacen “clic” con las comunidades. Falta todavía ese mecanismo para hacer que realmente la investigación sirva para nuestras comunidades, para nuestra gente, que también sea para construir [...]. Tal vez se pueden hacer equipos comunitarios de investigación. A nosotros nos gustaría hacer una red comunitaria de investigadoras populares o indígenas, pensada para las que estamos en el campo, la gente rural, la mujer indígena monolingüe que no sabe leer ni escribir y que está dedicada a la casa. Es cierto que hay que ir a la universidad para aprender a hacer investigación porque esas son las normas de estudio, pero ¿qué pasa con las que no pueden llegar a una escuela o la universidad, pero que tiene toda la riqueza de nuestro saber?, esa riqueza que, como decían, debe ser nuestra...

Sobre la escritura y la oralidad

En este apartado nos proponemos reflexionar acerca de la importancia de la oralidad y de la escritura no como herramientas vacías de contenido y listas para ser usadas mediante una breve capacitación, sino como formas de expresión con una trayectoria histórica estrechamente vinculada a las relaciones de poder y a las estrategias de legitimación del conocimiento.

Coincidimos por completo con Gisela Espinosa en que la palabra escrita permite a las mujeres organizadas, así como al resto de las organizaciones sociales, participar en espacios de discusión y “permanecer”, de cierta forma, en la memoria de muchos más:

Creo [dice ella] que también han servido [los documentos escritos] como arma de lucha, para difundir y para defender sus ideas, sus propuestas, sus proyectos, pues el tener documentos escritos, documentos publicados, que recogen sus voces y sus miradas, les da cierto valor, un valor diferente que no siempre tiene la oralidad, como si al estar escritas alcanzaran otro estatus y fueran recurso de empoderamiento (entrevista, febrero de 2008).

Creemos que es importante dar la lucha para que la escritura sea una herramienta apropiada cada vez más por mujeres indígenas organizadas o no. Sin embargo, consideramos fundamental pugnar para que los espacios académicos se abran a la oralidad no sólo como herramienta técnica para la obtención de datos, sino como fuente, en el sentido de flujo constante, de conocimientos articulados en lógicas propias. Estos conocimientos pueden ser capturados por la escritura pero no debería ser un requisito que sean sistematizados de esa forma para ser reconocidos como “conocimiento”.

Este debate abrió otro ámbito de reflexión para el equipo del proyecto: la oralidad y la escritura durante el proceso mismo de investigación. Las mujeres han dicho más de lo que han escrito (Castele y Voleman 1997), por eso los testimonios orales son una fuente a la cual con frecuencia recurren los estudios sobre mujeres. El trabajo con fuentes orales ha sido una herramienta importante para contrarrestar la invisibilidad de las mujeres en la literatura sobre movimientos sociales y participación política, así como

para iluminar las dinámicas de poder que atraviesan la vida cotidiana. En este marco Gayatri Ch. Spivak (1998) se pregunta si “pueden los subalternos hablar” y Regine Robin (1997), en diálogo con ella, plantea: ¿cede la historia oral la palabra a quienes están privados de ella, o es la historia de vida un espacio al margen del poder? El asunto es delimitar hasta qué punto pueden las narraciones escapar de la estructura social que las produce. Las dos autoras coinciden en que los discursos individuales están invadidos por el discurso social, que penetra en las narraciones individuales por trozos, fragmentos, imágenes, configuraciones ideológicas quebradas (Robin *ibid.*: 198).

Y así lo entendimos también las integrantes del proyecto: las historias de vida no son un discurso al margen del poder sino un punto de convergencia de discursos sociales, voluntades individuales y contextos, desde donde se cuestiona y al mismo tiempo se reproducen los discursos hegemónicos. Sin embargo, entendimos también que el trabajo con fuentes orales, más que una herramienta técnica, es una posición epistemológica que, al proveer información útil para interpretar el sentido que las experiencias tienen para sus protagonistas, contribuye a reflexionar acerca de la importancia de la subjetividad en los procesos sociales (Jelin 1987).

Compartimos la certeza de que las narrativas de las mujeres indígenas no necesariamente son una manifestación de resistencia, como tampoco lo es el hecho de trabajar con fuentes orales. Al recurrir a ellas no nos propusimos descubrir mensajes ocultos en los testimonios, sino trabajar sobre las certezas compartidas durante las entrevistas y contribuir a: 1) hacer ver que las voces de las protagonistas indígenas de estos procesos no fueron traducidas por las académicas, 2) colocar sobre la mesa la subjetividad de la vida organizativa, y 3) partiendo de lo anterior, cuestionar la falsa dicotomía entre lo público y lo privado, especialmente artificial cuando se analizan los procesos de participación de las mujeres indígenas –aunque sucede lo mismo en otros contextos–, donde lo familiar y lo organizativo están vinculados de manera tan estrecha.

En congruencia con este debate, sostenido en el seno del proyecto, todas las participantes trabajamos con fuentes orales y con historias de vida. Uno de los productos del proyecto fue un libro de historias de vida titulado *Historias a dos voces. Testimonios de lucha y resistencia de mujeres indígenas* (Hernández 2006), que contiene la trayectoria de una lideresa de cada organización con las que trabajamos. En esos relatos buscamos reconstruir la lucha de estas mujeres con el objetivo de que pudieran ser utilizadas por otras mujeres para analizar sus propios retos, aportes y limitaciones, así como para establecer alianzas entre mujeres diferentes, como nosotras y ellas. Esto nos permite abordar el último punto que queremos problematizar: el asunto de la devolución y la circulación de esos saberes.

La devolución

Aunque como parte del proyecto habíamos planeado hacer un par de documentos de divulgación para las organizaciones,⁴⁹ y estábamos de acuerdo todas en que estos documentos era tan importantes como los productos académicos, el calendario impuso sus ritmos y no logramos dedicarles ni el tiempo ni la atención necesarios. En términos de contenidos, tanto el libro de historias de vida como las memorias del taller son documentos útiles para las organizaciones. Sin embargo, no ofrecen una propuesta metodológica adecuada para el trabajo específico con mujeres indígenas. Si estos documentos se hubiesen realizado en un diálogo más estrecho y pausado tanto entre las integrantes del equipo como con las mujeres con quienes trabajamos, los resultados mostrarían un equilibrio entre los temas y la metodología. De esta experiencia aprendimos que los documentos llamados de divulgación o difusión, además de ser valorados por las organizaciones, exigen una maestría no reconocida en los ámbitos académicos.

⁴⁹ Inicialmente sólo las historias de vida, después se sumaron las memorias del taller de devolución.

Lo mismo sucede con la devolución. No basta con tener el interés de “devolver” los resultados a las comunidades u organizaciones con las cuales se trabajó. El proceso de devolución exige pensar en formas de diálogo que garanticen un intercambio real y que tengan repercusiones para ambas partes. Este momento no puede ser visto como un anexo de buena voluntad, se construye a lo largo de toda la investigación a través de las dinámicas establecidas entre los investigadores y las organizaciones: la devolución será tan colaborativa como lo haya sido la investigación.

Finalmente, queda señalar la necesidad de continuar escribiendo en conjunto las académicas y las mujeres organizadas productos que circulen entre las bases de las organizaciones. De la misma forma, aun sin un análisis detallado de su recepción –el cual también es importante impulsar–, podemos decir que es necesario generar mejores y mayores redes de circulación para los productos “no académicos”, así como ampliar las ya existentes.

Conclusiones

En este texto nos propusimos compartir algunas reflexiones surgidas del trabajo conjunto de investigación con mujeres indígenas. En el terreno de lo político, resaltan algunos señalamientos de estas experiencias: la importancia de que las organizaciones se hagan de las herramientas de investigación para usarlas en función de sus procesos y el papel que los académicos pueden desempeñar en el esfuerzo por hacer esto posible.

También hay aportes epistemológicos que las indígenas han colocado sobre la mesa o que simplemente nos han recordado la importancia de las emociones como posibilidad cognitiva para las ciencias sociales o la discusión acerca de la oralidad como forma aceptada de transmitir y construir conocimiento. Ambos puntos nos llevan una vez

más a cuestionar el concepto de *objetividad* defendido por la ciencia positivista, si bien no son aportes exclusivos de la investigación dialógica.

Cuando pensamos estos asuntos a la luz de las luchas sociales en América Latina, vemos que el panorama es complejo y que existen fuertes pugnas por imponer ciertas visiones de mundo que también incluyen el ámbito de la investigación. Este ir y venir de fuerzas y búsquedas nos involucra a todos: a las organizaciones y a los académicos indígenas y no indígenas; nos lleva a repensar lo que implica el trabajo dialógico, comprometido o de co-labor, epistemológica y políticamente hablando. Es decir, se refiere tanto a las acciones conjuntas para la transformación del orden social como a la responsabilidad con los sujetos sociales cuando abrimos procesos de investigación desde esta perspectiva.

El amplio abanico de experiencias recopiladas en este libro nos permite observar la emergencia del tema al interior de un sector de académicos latinoamericanos que mantiene un diálogo fructífero con corrientes similares en otros lugares. La pregunta acerca del sentido del conocimiento sigue tan vigente como cuando Paulo Freire y Orlando Fals Borda plantearon la EP y la IAP. En buena medida, sus preocupaciones continúan irresueltas y son las mismas que nos planteaban las mujeres indígenas con quienes trabajamos: “¿a dónde va todo eso que investigan los investigadores?” Y nosotras agregamos: ¿cómo garantizar que nuestros trabajos signifiquen contribuciones a las comunidades y no sólo puntos en nuestros currículos para cumplir con la racionalidad instrumental y competitiva impuesta por la academia en la actualidad? ¿Cómo construir procesos conjuntos cuyo horizonte sea transformar la realidad y no sólo conocerla? ¿Cómo mantenernos alerta para que estas perspectivas no se conviertan en una nueva moda, de la cual es necesario participar para ser políticamente correcto?

A pesar de las contribuciones que estas perspectivas colaborativas de investigación han aportado –entre las cuales la fundamental es el cuestionamiento profundo a las formas hegemónicas de construir conocimiento– consideramos que es necesario mantener una actitud vigilante. Resulta fácil vaciarlas de su contenido político y reducirlas a simples metodologías que construyen procesos novedosos de investigación, pero que temen comprometerse con otros en las luchas cotidianas y de largo aliento que permanentemente se están librando. Vincular investigación y transformación social no es un proceso carente de contradicciones ni un reto que los académicos podamos resolver solos. Durante la construcción misma de ese saber, en las negociaciones y en las transformaciones personales que implica, vamos ampliando el camino de las alternativas colectivas.

Bibliografía

- Alianza de Mujeres Rurales por la Vida, Tierra y Dignidad. 2007. *Nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro. Memoria, lucha y realidad*. Oxfam, Guatemala.
- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En este libro. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Artía, Patricia. 2008. *Voces que construyen puentes. Las actoras del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional*. Tesis de doctorado en antropología. CIESAS, México.
- Bajtín, Mijaíl Mijáilovich. 1982. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.
- Bastos, Santiago, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez. 2008. “Resarcimiento y reconstrucción del pueblo maya en Guatemala”. En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias*

- indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor.* CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 305-341.
- Berrío Palomo, Lina Rosa. 2006. *Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. Una mirada a sus procesos.* Tesis de maestría en estudios latinoamericanos. UNAM, México.
- 2008. "Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México". En Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas.* CIESAS, PUEG-UNAM, México, pp. 181-216.
- Blackwell, Maylei. 2007. Ponencia. Conferencia en la University of California-Los Ángeles, octubre.
- Bonfil Sánchez, Paloma. 2003. "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre las lideresas indígenas". *México Indígena*, nueva época, vol. 2, núm. 5, septiembre. INI, México, pp. 5-14.
- y Marco Raúl del Pont Lalli (coords.). 1995. *Mujer indígena hoy: panorama y perspectivas.* Conapo, México.
- y Elvira Rosa Martínez Medrano. 2003. *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas.* Conadi, México.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico.* Difel, Bertrand Brasil, Río de Janeiro y Lisboa.
- Castele, Sylvie y Danielle Voleman. 1997. "Fuentes orales para la historia de las mujeres". En Carmen Escandón (comp.). *Género e historia. La historiografía sobre la mujer.* Instituto Mora, México.
- Chirapaq Centro de Culturas Indígenas del Perú. 1995. *Para que nuestra voz se escuche.* Primer Seminario Taller de Mujeres Indígenas en Beijing. Chirapaq, Lima.

- 2004. *Un sólo continente, un solo espíritu. Memoria. Cuarto Encuentro Continental de Mujeres Indígenas*. Chirapaq, Lima.
- Chirix García, Emma Delfina. 2003. *Alas y raíces: afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il: ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Nawal Wuj, Guatemala.
- Clifford, James y George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley.
- Donato, Luz Marina (ed.). 2007. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. UNAL, Fundación Natura, UICN, UNODC, Bogotá.
- Duarte Bastian, Ángela Ixkic (coord.). 2007. *Memorias del encuentro-taller "Compartiendo experiencias: aportes y retos de las mujeres indígenas en las luchas de los pueblos"*. CIESAS, México.
- Espinosa Damián, Gisela. 2009. *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. UAM-Xochimilco, México.
- FIMI. 2006. *Mairin iwanka raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas*. FIMI, Nueva York.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'. 2003. *Los primeros colores del arco iris. Experiencias de formación 1998-2002*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Guatemala.
- 2004. *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Guatemala.
- GLES. 1998. "Manifiesto inaugural". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coord.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa, University of San Francisco, México, pp. 5-30.

- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo. 1999. "Autonomía con mirada de mujer". En Araceli Burguete (coord.). *México: experiencias de autonomía indígena*. IWGIA, Copenhague, pp. 7-20.
- Hale, Charles R. 2006. *Más que un indio.... Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. SAR Press, Santa Fe, Nuevo México.
- 2008. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". En Axel Köhler (coord.). *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.
- Hernández, Teresita y Clara Murguialdy. 1992. *Mujeres indígenas ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género*. Puntos de Encuentro, Managua.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, "Racismo y mestizaje". México, pp. 206-229.
- (coord). 2006. *Historias a dos voces: testimonios de luchas y resistencias de mujeres indígenas*. IMM, México.
- 2008. "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia". En Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. CIESAS, PUEG-UNAM, México, pp. 45-126.
- , Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.). 2004. *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Jelin, Elizabeth (comp.). 1987. *Participación, ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. UNRISD, Ginebra.

- Leyva Solano, Xochitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). 2008. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México.
- y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.
- Lutz, Catherine y Lilah Abu-Lughod (eds.). 1990. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge (Studies in Emotion and Social Interaction).
- Macleod, Morna. 2002. *L@s divers@s desobedientes otr@s. Los encuentros y desencuentros del feminismo y los movimientos indígenas en la lucha por sus derechos y reconocimiento*. México (inédito).
- 2008. *Luchas político-culturales y auto-representación maya en Guatemala*. Tesis de doctorado en estudios latinoamericanos. UNAM, México.
- En este libro. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Mani, Lata. 1999. "Tradiciones en discordia: el debate sobre la sati en la India colonial". En Saurabh Dube (coord.). *Pasados poscoloniales*. El Colegio de México, México, pp. 209-251.
- Marcos, Sylvia. 2005. "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico". En Marguerite Waller y Sylvia Marcos (eds.). *Dialogue and Difference, Feminisms Challenge Globalization*. Palgrave, Macmillan, Nueva York, pp. 81-112.

- Mernissi, Fatima. 1994. *Dreams of Trespass, Tales of a Harem Girlhood*. Perseus Books, Cambridge.
- 1995. *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Icaria, Madrid.
- Mohanty, Chandra T. 1986. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En Chandra T. Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana University Press, Broomington, pp. 333-358.
- 2002. "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm. 2. University of Chicago Press, pp. 499-535.
- Mohanty, Satya. 2000. "The Epistemic Status of Cultural Identity: On Beloved and the Postcolonial Condition". *Cultural Logic*, vol. 3, núm. 2. Cultural Logic, Providence, pp. 41-80.
- Molyneux, Maxine. 2003. *Movimiento de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Cátedra, Madrid.
- Moya, Paula. 2000. *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*. University of California Press, Berkeley.
- Oehmichen, Cristina. 2005. *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. PUEG, IIA, UNAM, México.
- Okin, Susan Moller. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Rivera, Tarcila. 1999. *El andar de las mujeres indígenas*. Chirapaq, Lima.
- Robin, Regine. 1997. "¿Cede la historia oral la palabra a quienes están privados de ella o es la historia de vida un espacio al margen del poder?" En Mercedes Vilanova. *El poder en la sociedad. Historia y fuente oral*. Antoni Bosch, Barcelona, pp. 195-203.

- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion: Illingot Notions on Self and Social Life*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sánchez Néstor, Marta (coord.). 2005. *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. Unifem, ILSB, México.
- Sierra, María Teresa. 2004. *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. CIESAS, Cámara de Diputados, México.
- Spivak, Gayatri Ch. 1998. "Can the Subaltern Speak?" En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Chicago, pp. 271-315.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Zapata Martelo, Emma, Janet Townsend, Jo Rowlands, Pilar Alberti y Marta Mercado (coords.). 2002. *Las mujeres y el poder. Contra el patriarcado y la pobreza*. Plaza y Valdés, México.

Capítulo 14

La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH

María José Araya
majoaraya@gmail.com

Reflexionar acerca de los orígenes de las ciencias sociales es indagar acerca de su naturaleza sistémica y colonial. Al respecto, podemos decir que la evolución misma de la disciplina antropológica parte de la razón positivista tendiente a comprender a las culturas y los fenómenos socioculturales desde los márgenes de una “neutralidad-objetividad” que ha alimentado las estructuras de dominación hegemónicas. De esta forma, problematizar el verdadero sentido “social” de la antropología implica abrir el debate en torno a la capacidad transformadora que debe permear el quehacer de la investigación. Éste debe estar dispuesto a acompañar la dosis de sustancia teórica con una palabra crítica y práctica, que desafíe al *status quo* al convertirse en una acción para la reformulación. Dicha reformulación es entendida como la respuesta coherente de conciencias despiertas ante la actual realidad globalizada, que potencia toda índole de diferencias, injusticias y violencias económicas, sociales, culturales y ambientales. Los esfuerzos por desarrollar, desde las ciencias sociales, investigaciones tendientes a la transformación, comprometidas y no eurocéntricas, implican abordar la reflexión epistemológica relativa a la producción de conocimiento, así como la construcción de acciones específicas de colaboración que fomenten la reflexión crítica junto con los actores sociales en lucha.

El presente documento pretende, así, exponer la experiencia concreta de un trabajo antropológico participativo llevado a cabo desde la alianza política junto a los actores(as) del Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas

Tradicionales del estado de Chiapas (COMPITCH), consejo abocado al rescate del conocimiento tradicional y a la lucha por la defensa del territorio y de los recursos naturales, amenazados actualmente por el proyecto neoliberal de “desarrollo” en su fase ecologista. De forma particular, este capítulo se ocupará de relatar el proceso a través del cual se fue conformando, entre la investigadora y los sujetos políticamente posicionados, una relación de cooperación que buscaba abonar en la defensa de los derechos a la salud y al territorio. Este proceso de trabajo sorteó diferentes etapas, colmadas de intercambios reflexivos y aprendizajes dialógicos, y plasmados éstos a su vez en la generación de conocimientos colectivos.

¿Qué es el COMPITCH ?

El COMPITCH es una organización autónoma integrada actualmente por 14 organizaciones de médicos y parteras indígenas de todo el estado de Chiapas. Su trabajo gira en torno a todo lo relacionado con la medicina indígena tradicional, cuyos practicantes son, entre otros, hueseros, pulsadores, rezadores de cerros, parteras, hierberos. Los integrantes del COMPITCH provienen de la más diversa geografía montañosa chiapaneca, de las comunidades apartadas cuyos habitantes son: tseltales, tsotsiles, ch’oles, mames, zoques, tojolabales, kanjobales, chujes y mochós (documento interno del COMPITCH, San Cristóbal de Las Casas, 2006).

El COMPITCH surge en el año 1994, al alero del Instituto Nacional Indigenista (INI), en el marco de las estrategias de control corporativo desarrolladas desde el Estado. Sin embargo, posteriormente experimenta un proceso de transformación en el cual los médicos y las parteras comienzan a cuestionar a la institucionalidad, reapropiándose de la organización, que adquiere, a partir de ese momento, un posicionamiento crítico e independiente, comprometido con el rescate y la defensa del patrimonio natural y cultural desde las propias lógicas indígenas.

Desde entonces, a través de su participación en el COMPITCH, los médicos y las parteras indígenas han buscado fortalecer los conocimientos y las prácticas de salud tradicionales ante la pérdida de la transmisión generacional, sumada ésta a un mayor deterioro de las condiciones comunitarias generadas por la profundización de la crisis económica rural. Como relata uno de sus miembros:

Vamos a contarles la historia del COMPITCH: éste se formó por la necesidad ante la pérdida de las costumbres, entonces se nos movió nuestro corazón para fortalecer nuestro trabajo como curanderos, parteras, hueseros, rezadores [...] estos trabajos son válidos para nuestros ancestros que vienen haciéndolos desde hace miles de años. Para nosotros es relevante seguir promoviendo este trabajo tan importante para nuestra gente en la comunidad, pues en las regiones que vivimos hay escasez de dinero y no podemos comprar las medicinas de las farmacias que cada vez vienen muy caros. Entonces, siendo que tenemos medicina en nuestras parcelas y comunidades, estábamos medio inconscientes de saber sobre la gran diversidad que hay en nuestro estado. Entonces, junto con las organizaciones y los asesores empezamos a tener nuestras reuniones (médico de la zona Selva, asamblea del COMPITCH, diciembre de 2007).

A partir del año 1998 el COMPITCH comenzó a recibir una serie de ofertas para vender plantas de uso medicinal con los saberes asociados a éstas. Con ellas llegó la propuesta del proyecto de bioprospección del International Cooperative Groups on Biodiversity (ICBG)-Maya.⁵⁰ Dicha iniciativa, considerada ahora como emblemática, detonó en el Consejo un importante proceso de lucha y defensa de sus recursos, en que se rechazó con firmeza la invitación a enriquecerse con el patrimonio nacional. Para los miembros del COMPITCH, los recursos biológicos y los saberes tradicionales asociados

⁵⁰ Proyecto de bioprospección proyectado para el estado de Chiapas a través de los Grupos de Cooperación Internacional en Biodiversidad, auspiciados, entre otros, por los Institutos de Salud de los Estados Unidos.

son de la nación mexicana –no sólo de ellos– y, en ese sentido, en tanto que destinados a la salud pública, son sagrados y no pueden intercambiarse bajo las reglas de mercado. Este posicionamiento se ha convertido en una bandera de lucha en el COMPITCH y a partir de él se ha configurado un proceso organizativo autónomo y políticamente comprometido con la defensa y el desarrollo de la medicina tradicional, así como con los recursos naturales asociados. El mismo médico tradicional afirma:

Realmente, también la necesidad de unirnos es porque vino un señor gringo que estaba sacando las plantas de aquí de Los Altos de Chiapas y nosotros regalando las plantas y los conocimientos pues todo se lo iba capiando este doctor Brent Berlin. Entonces, este gran proyecto que tenía ese gringo estaba acabando con todo, entonces por eso estuvo la necesidad de unirnos varias organizaciones y aquí seguimos unidos defendiendo esos que son recursos de todos (médico de la zona Selva, asamblea del COMPITCH, diciembre de 2007).

A través de su participación en el COMPITCH, los médicos y las parteras representantes de diversos territorios de Chiapas consensan estrategias colectivas para el fortalecimiento, la valoración, el rescate y la protección de la medicina tradicional en las propias comunidades. Entre los principios que guían su actuar se cuenta el incondicional espíritu de servicio a la comunidad, para brindar una atención solidaria arraigada en las formas culturales y religiosas de concebir el proceso salud/enfermedad.

La reivindicación de estos saberes tradicionales entra directamente en conflicto con las estrategias capitalistas que buscan enmarcar a los médicos y parteras indígenas como “ayudantes funcionales del sistema biomédico” y despojarlos de sus territorios ricos en biodiversidad. Ello los ha llevado a enfrentarse a las *políticas de integración/apropiación* neoliberales. Así, el COMPITCH resulta un espacio organizativo

para resistir al proyecto hegemónico. Dicha organización se construye desde marcos propios de acción, coordinada esta última a través de asambleas, reuniones, encuentros, foros y talleres en las comunidades.

Ahora bien, las primeras aproximaciones entre el Consejo y la investigadora se iniciaron en el mes de octubre de 2005, cuando me acerqué como voluntaria para conocer a la organización en su sede en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, estado de Chiapas. En aquella ocasión, tuve la oportunidad de conocer a los dos asesores del Consejo, así como a algunos médicos y parteras de la organización. Durante los días que compartí con ellos en la sede, fui comprendiendo que el COMPITCH era un grupo compuesto por médicos y parteras indígenas tradicionales, adherentes a una diversidad de tendencias políticas, pero que habían sabido obviar sus diferencias para proteger un bien mayor: su conocimiento ancestral sobre los recursos naturales y la defensa de los mismos.

Con el afán de seguir conociendo la realidad de la medicina tradicional, realicé por aquellos días también mi primera visita a una de las organizaciones del Consejo: Chik-Najix-Yan (“Nace Otro[a]”), cuya sede está en la comunidad de Onieltic, municipio de Pantelhó. Ése fue mi primer acercamiento al significado y el trabajo de las parteras indígenas, mujeres de diferentes edades reunidas en torno a la facultad para dar vida, hablantes casi en su totalidad de la lengua tseltal y hábiles recorredoras del monte. De vuelta a la ciudad, pude adentrarme de mejor forma en los temas que preocupan al COMPITCH, acompañándolos en una de sus asambleas generales y en diferentes actividades. Aquellos momentos de aprendizaje junto con el Consejo me resultaron sumamente enriquecedores e interesantes, y me quedó la motivación de continuar trabajando con ellos.

No fue sino hasta mediados del año 2006 que regresé a la organización, tras mi retorno a San Cristóbal de Las Casas para cursar la maestría en antropología social del

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)- Sureste.⁵¹ Si bien mi postulación a la maestría había sido aceptada con un trabajo relativo a “mujeres y política”, este anteproyecto fue estructurado totalmente desde mis propios intereses de investigación. No obstante, al restablecer los contactos con el Consejo, el proyecto fue repensado y adquirió una dimensión dialógica que implicó su redefinición teórico-metodológica. Durante las conversaciones y visitas a la organización comprendí que mi propuesta original de trabajo no era una prioridad para el Consejo, mientras que sí era urgente la necesidad de generar un espacio para la reflexión, la defensa y el desarrollo de la partería tradicional. Entonces, el proyecto de investigación se fue reformulando para ahondar, según las recomendaciones del COMPITCH, en las amenazas que experimenta el futuro de la producción/reproducción de los conocimientos en torno a la partería tradicional. Así me dio a entender una de las parteras del Consejo:

Como que más que nada estamos ahorita un poco triste porque parece que nuestras parteras se están desanimando. Digo que hay muchas así porque de la Secretaría de Salud entran a hacer talleres y capacitaciones y ahora sí que las parteras ya no saben qué hacer. Hay choques porque los de la Secretaría van dando su presentación moderna y la costumbre la ponen atrás. Ni siquiera las mujeres saben dónde aliviarse, hay pues un choque. Las mujeres no saben qué hacer y esa es la situación (partera de la zona Altos, encuentro de parteras, octubre de 2006).

A fin de profundizar en este asunto de real utilidad para el Consejo, se me invitó a participar en el Seminario de la Partería Maya convocado por el COMPITCH y la

⁵¹ Maestría en antropología social, generación 2006-2008, línea “Poder, política y movimientos sociales”.

Organización de Médicos y Parteras Indígenas del estado de Chiapas (OMIECH)⁵² en el mes de noviembre de 2006. Este espacio de diálogo, en el cual participaron el Área de Parteras de la OMIECH, el equipo asesor del COMPITCH, académicos preocupados por el tema e investigadores, resultó de fundamental importancia para ir conociendo experiencias e intercambios de trabajo en el campo de la partería indígena en la región maya.

A partir de la reciprocidad informativa compartida a través del seminario, pude ir visualizando la importancia de generar un trabajo que hiciera evidente las relaciones de poder entretejidas en el acontecer de la partería indígena, en un momento de estigmatización hacia el trabajo de estas mujeres. La lógica de trabajar desde la práctica de las propias parteras para analizar junto a ellas las relaciones de poder inyectó de sentido el trabajo de investigación. La tendencia fue la de ubicar a las parteras en su papel de especialistas y poseedoras de un conocimiento invaluable y centrarnos en la necesidad, reclamada por ellas, de entender el funcionamiento de las actuales estructuras de dominación. Así una de las parteras me comentó:

La presión para nosotras viene desde la Secretaría de Salud y el IMSS [Instituto Mexicano del Seguro Social]. Eso ha sido una gran amenaza para nuestro trabajo porque nos quieren cambiar lo que es nuestro sistema tradicional y vamos dejando la costumbre de antes [...] lo del Procede [Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos] en las comunidades también es una amenaza porque depende de cada uno cómo maneja su tierra y siguen insistiendo que acepten eso los ejidatarios. Esos programas nos generan una gran amenaza y por eso necesitamos apoyo para tener información (partera de la zona Selva, foro COMPITCH, agosto de 2007).

⁵² La OMIECH es una organización pionera en la defensa de la medicina tradicional que forma parte, a su vez, del COMPITCH.

Una vez amarrado el problema de la investigación, en el marco del seminario referido me fue posible presentar el proyecto ante los participantes, a fin de compartir ideas y perspectivas que nutrieran el proceso de diálogo del estudio. Esto, con la plena facultad de incorporar los comentarios –o no–, pues, como finalmente se me dijo: “eres tú quién tiene libertad de decidir”. En esa ocasión los aportes mencionados fueron sumamente relevantes y se centraron en especificar los objetivos y las formas de abordar la temática en el trabajo de campo. Se me recomendó continuar apoyando el proceso de trabajo con las parteras en la realización de talleres que se llevaron a cabo en las diferentes comunidades de la organización.

Cabe señalar que en esta fase de trabajo, la construcción de una *agenda compartida* entre la investigadora y la organización experimentó diversas limitaciones derivadas de los requerimientos académicos que plantea una maestría. Uno de los mayores desafíos fue conciliar los tiempos destinados a lo práctico, pues la relación de reciprocidad participativa en un proceso organizativo demanda un compromiso de colaboración que no puede reducirse a los cuatro meses de trabajo de campo establecidos por una maestría. Por supuesto, el trabajo con el COMPITCH se llevó a cabo durante los dos años de estadía y estudio en Chiapas, aunque ciertamente las cargas académicas aminoraron a veces un mayor involucramiento en la realidad social de los miembros del Consejo.

En cuanto a las orientaciones epistemológicas y metodológicas, no fue fácil priorizar un trabajo centrado en la perspectiva de los actores cuando desde la academia se me aconsejaba volcarlo hacia orientaciones de corte más teórico, tendientes a complementar los vacíos de la investigación de los estudios anteriores. Es decir, plantearle a la academia un trabajo de investigación definido desde “los de abajo”, con objetivos acordes a sus necesidades y según sus disposiciones, no fue un aspecto fácil de explicar y defender en los coloquios institucionales. Es precisamente ahí donde

debemos desvincularnos de una antropología servil a las élites dominantes y ser fieles a la obstinada convicción de que el ejercicio antropológico ha de ser útil a los actores indígenas, a fin de explicarles de qué forma funcionan las estructuras opresoras del poder.

En ese sentido, se me presentaron de forma evidente dos tipos de desafíos, uno de tipo ético-político y otro de corte metodológico. En relación con los retos éticos, se me hizo necesario reflexionar acerca de mi propia posición como investigadora, pues si bien una antropología socialmente comprometida fomenta la creación de un sujeto común, la generación de un “nosotros” no es un aspecto fácil de abordar. Una nueva relación entre el investigador y el investigado requiere la conformación de espacios de confianza mutua que no escapen de las jerarquías de poder, pues el conocimiento que se genera responde a requerimientos de la organización y a dimensiones académicas.

En mi caso específico, la generación de relaciones de confianza y solidaridad con el COMPITCH fluyó en el marco de un proceso de trabajo conjunto, en el cual yo, como investigadora, me acogí a los principios que rigen al Consejo, con base en la existencia de una coherencia entre la legitimidad de sus demandas y mis propios principios políticos. Cabe destacar que en este proceso de trabajo dialógico se advirtieron etapas marcadas por la premisa de “escuchar a los otros”, priorizando la experiencia de los actores como fuente de conocimiento. En consecuencia, resulta fundamental reconocer que los conocimientos producidos en el marco del trabajo realizado junto al Consejo y sus asesores son creaciones colectivas, fruto de intercambios reflexivos que nacen a partir de un diálogo, cuyo motor es la experiencia de la organización. Por esta razón, es importante reconocer que estos saberes compartidos no pueden restringirse a la exclusividad del derecho de autor.

Una de las grandes apropiaciones intelectuales es, quizás, justamente, sentir que como investigadores sociales somos los únicos dueños de nuestras creaciones escritas

cuando éstas, en verdad, responden a las reflexiones, pensamientos, percepciones y opiniones de aquellas personas con las que trabajamos. No deseo restar con ello valor a nuestra capacidad analítica, sino destacar que en el marco de un trabajo participativo nuestro papel como investigadores(as) se acota más bien a ser sistematizadores y facilitadores del estudio de la realidad social con base en los conocimientos que ya han procesado los(as) actores(as) que apoyamos.

Las parteras del COMPITCH, sus luchas y nuestro entrelazado

Comenzar a articular vínculos progresivos junto al Consejo, fundamentados en torno a una confianza procesual y a una dedicación al aprendizaje de “sus” modos, me permitió ir reconociendo las particularidades del contexto adverso y amenazante que experimentan sus miembros, enfrentados a procesos de integración cultural y usurpación territorial que abonan a su exterminio. A su vez, adentrarme en el proceso organizativo de defensa y desarrollo de la medicina indígena y la campesina tradicional comunitaria implicó ir visualizando, junto al Consejo, temáticas necesarias de abordar y poco tratadas por ellos mismos en su agenda colectiva. Fue así como, desde diversas instancias de análisis y conversación, se fueron hilando ideas de trabajo y estudio, y se definió la necesidad de abordar, desde una investigación participativa, la situación que viven hoy en día las parteras indígenas tradicionales, cuya labor, indispensable para la continuación de la vida, agoniza en el marco de las políticas neoliberales.

Como detentoras de un conocimiento tradicional que abarca diversas dimensiones –como la atención del parto y el cuidado del embarazo y el posparto, enfermedades de las mujeres, herbolaria, religiosidad, soberanía alimentaria y resguardo del medio ambiente–, las parteras indígenas enfrentan actualmente la desvalorización de sus saberes propiamente femeninos. Ante la hegemonía de las epistemologías occidentales y masculinas, fundamentadas en la lógica del capital

individualizante, los conocimientos femeninos de las parteras resultan un pilar indispensable para el cuidado autogestionado y solidario, un sostén para el bienestar colectivo y personal de los comuneros indígenas.

En particular, la producción/reproducción de los saberes integrales asociados a la partería indígena tradicional entra actualmente en confrontación con dos estrategias políticas diferenciadas: las iniciativas de “integración” desde la institucionalidad estatal y la configuración de una plataforma de “apropiación” de los conocimientos tradicionales y de los territorios articulada en favor de intereses transnacionales. Mientras la política sanitaria del Estado mexicano intenta reeducar a las parteras, reprimir sus saberes e integrarlas al modelo hegemónico de salud como “asistentes del parto”, las estrategias de apropiación intentan privatizar los recursos biológicos naturales y monopolizar el uso y el aprovechamiento de éstos a partir de regularizar la aplicación de los saberes tradicionales. Este alarmante panorama tiene fuertes y directas implicaciones en los conocimientos y las prácticas de las parteras (véase Araya 2008).

Dado este contexto, con base en los diálogos y las conversaciones llevadas a cabo con el equipo del COMPITCH en un proceso de constante fluidez comunicativa, fuimos definiendo de común acuerdo el tema de investigación. Éste se orientó a generar la reflexión informada y crítica de las mujeres parteras sobre las estrategias de integración y apropiación derivadas de la actual fase del “multiculturalismo neoliberal”,⁵³ tendiente a reconocer las demandas de los pueblos indígenas y sus mujeres de forma discursiva más no sustantiva.

Como investigadora posicionada y comprometida con los aportes epistémicos desde una perspectiva de género, asumí desde un inicio mi interés por conocer la situación de las mujeres en el COMPITCH. Sin embargo, enfocarme, como me fue recomendado, en las temáticas de la partería indígena tradicional me abrió una puerta

⁵³ Término acuñado por el investigador Charles Hale.

desconocida a las entrañas del saber ancestral resguardado por esas mujeres de arraigada sabiduría solidaria.

En ese sentido, con el fin de reflexionar en torno a los procesos de poder derivados de las políticas de integración/apropiación, resultó esencial evidenciar que estos procesos tienen consecuencias específicas para los conocimientos indígenas y femeninos de las mujeres. Las amenazas y las tensiones que experimentan los saberes de las parteras indígenas a causa de las políticas del poder requieren, entonces, ser abordadas no sólo desde un enfoque de género sino también desde una perspectiva culturalmente situada.

Emprender una argumentación de género desde una dimensión culturalmente posicionada dejó en claro que éste es una “construcción social de las diferencias sexuales” y que el contexto cultural influye en las formas específicas que asumen estas significaciones. El interés por centrar este trabajo en las voces de las parteras reforzó el desarrollo de una perspectiva de género consciente del contexto cultural, que delinea formas propias de dar sentido a las relaciones entre femineidad, salud, territorio y sus reivindicaciones asociadas.

De este modo, trabajar a partir de una investigación comprometida junto al COMPITCH la problemática que enfrentan las parteras tradicionales debido a la subordinación de sus “otros” conocimientos indígenas y femeninos implicó explorar el panorama dentro de una comprensión de género culturalmente pertinente. Esto otorgó al trabajo una dimensión de revalorización del conocimiento de las “otras” mujeres, detentoras de un saber ancestral, vaciado en la memoria popular y transmitido oralmente de generación en generación como herencia cultural.

Se puede señalar entonces que esta *investigación participativa* se enmarcó en la línea de trabajos académicos interesados en asumir como eje del ejercicio antropológico un posicionamiento ético orientado a contribuir al reconocimiento de los otros saberes y

al acompañamiento de los procesos de lucha de los pueblos indígenas atendiendo a sus contextos geográficos, realidades culturales y especificidades de género. La adopción de una perspectiva de trabajo participativa implicó para mí experimentar el tránsito hacia un paradigma antropológico socialmente comprometido. Por medio de éste y del trabajo con el COMPITCH pude tener acceso a ricos aprendizajes y desafíos, que en su conjunto me permitieron ir sustentando desde el quehacer y la participación activa un posicionamiento político. A su vez, ello conllevó el delineamiento de una particular metodología de trabajo que privilegió en su desarrollo el diálogo con los actores desde sus múltiples y diferenciados espacios colectivos de reflexión. Todo esto le dio una impronta propia a esta experiencia de investigación participativa, que ha de ser recapitulada como un aporte más en el marco de los esfuerzos colectivos por darle un sentido “social” a nuestro quehacer antropológico.

Configuración de la investigación participativa

Iniciar el proceso de acompañamiento político desde un trabajo de investigación participativo significó construir modos específicos de relación con los sujetos históricos representados por las parteras del COMPITCH. Al respecto, el eje articulador en torno al cual se fue entablando el trabajo antropológico fue, sin lugar a dudas, el diálogo, espacio recurrente de comunicación que fomentó la retroalimentación de saberes. A la usanza tradicional, el intercambio de la palabra resultó ser el primero y más certero elemento comunicativo.

Sin embargo, la estructura de este diálogo se fue conformando diferencialmente dependiendo de si el sujeto de interlocución eran los médicos y las parteras representantes del Consejo, las parteras, los asesores o la institucionalidad pública. En razón de las características socioculturales de los sujetos y los contextos de vinculación, las formas de diálogo se fueron estableciendo de manera distintiva gracias a la

“mediación” de los asesores del Consejo. En particular, destaco y agradezco el apoyo brindado por Ana Valadez, cuya luminosa palabra y confianza facilitó mi entendimiento acerca de la realidad que viven los médicos y las parteras. De la misma forma, Micaela Icó y Bacilia Velásquez, encargadas del área de parteras de la OMIECH, resultaron esenciales en el diálogo con las parteras en las comunidades.

Este último diálogo se configuró en torno a la generación de conversaciones colectivas que tuvieron que sortear grandes desafíos lingüísticos. Al respecto, Micaela, como mujer indígena hablante del tsotsil, con amplia trayectoria en la defensa y el rescate del conocimiento tradicional, resultó una compañera imprescindible para paliar las dificultades asociadas a las diferencias lingüísticas con las parteras. Ciertamente, esta diferencia central resulta un importante desafío, sobre todo para quienes promovemos un trabajo comprometido, por lo que resulta fundamental iniciarnos en el aprendizaje de las lenguas de los pueblos indígenas con quienes compartimos nuestra labor y a los que deseamos comprender en el marco de un diálogo nutrido.

Ahora bien, a fin de establecer un diálogo generoso en intercambios informativos con los actores en acción, como investigadora busqué también examinar los trabajos antropológicos y las discusiones que anteriormente se habían generado en torno al estudio de la medicina tradicional. Indagar en las perspectivas epistemológicas desde las cuales se había dado un tratamiento a la temática de la medicina tradicional en México, y en particular en el estado de Chiapas, me permitió conocer los aportes teóricos relacionados con la temática a la vez que evidenciar los diferentes abordajes metodológicos. De este modo, pude distinguir entre los estudios sobre medicina y partería tradicional cuyas perspectivas estaban ligadas a la construcción de políticas públicas tendientes a asimilar a los agentes comunitarios en el contexto del indigenismo de Estado (Aguirre Beltrán 1963, Holland 1963) y otros esfuerzos epistémicos cuyos objetivos academicistas estaban orientados a comprender la temática desde la relación

con el paradigma médico ligado a la cultura occidental (Menéndez 1984, Zolla *et al.* 1988, Campos 1996). También pude apreciar la presencia de una línea de trabajos vinculada a la realización de investigaciones de interés para las propias organizaciones indígenas de médicos y parteras, como la OMIECH (Freyermuth, Cadenas e Icó 1989, Page 2005). Estos últimos trabajos representan antecedentes metodológicos explícitos para el diseño y la puesta en marcha de los objetivos de estudio junto con el COMPITCH.

Revisar el “estado del arte” referente al tratamiento académico en torno a la medicina tradicional y la partería indígena resultó un ejercicio fructífero que me permitió tanto conocer las diversas posiciones frente a la temática como reafirmar mi propio enfoque de investigación. Este último apuntaba a reconocer los conocimientos tradicionales femeninos de las parteras para visualizarlos en el marco de las tensiones conflictivas que plantean las políticas de integración/apropiación neoliberales desde la asunción como investigadora de un compromiso con los procesos de defensa del patrimonio cultural-territorial indígena.

Este enfoque epistemológico, centrado en la perspectiva de las parteras, encontró en la investigación participativa su aliado metodológico. Ésta me permitió entablar el diálogo con los actores sociales para redefinir, desde sus necesidades, el problema de estudio. De este modo, el trabajo de investigación se fue construyendo a partir de los intereses del propio COMPITCH: con sus miembros desarrollamos una metodología participativa en el marco de una perspectiva dialógica. La investigación se inscribió dentro de las corrientes antropológicas socialmente comprometidas, conscientes de las relaciones históricas de hegemonía y subalternización.

En el marco de este posicionamiento, cabe señalar que la reflexión sobre la necesidad de unas ciencias sociales responsables y comprometidas políticamente tiene sus primeros referentes en América Latina en la década de 1960, cuando intelectuales

como Paulo Freire (1967) y Orlando Fals Borda (1962) abogaron por una nueva relación entre el investigador y los investigados en el contexto de las luchas de liberación. En el ámbito de la antropología latinoamericana, la reunión de Barbados en el año 1971 sentó un precedente de compromiso para descolonizar las ciencias sociales. En ella, los investigadores asistentes proclamaron la importancia de asumir responsabilidades ineludibles para la liberación indígena. A esta declaración le siguieron otras en 1972 y 1999.

Por su parte, Immanuel Wallerstein (1998) se encargó de precisar la urgencia de *Impensar las ciencias sociales*, esas ciencias sociales asociadas al surgimiento de los Estados-nación y a la tendencia burocratizante del mundo académico. Wallerstein propuso “impensarlas” para formular desde la raíz otras ciencias sociales que no reproduzcan la separación abismal entre conocer y transformar; unas que contribuyan, desde los contextos políticos concretos, a desarrollar formas alternativas de producir conocimiento. A su vez, Charles Hale (2008) ha propuesto la adopción de una *antropología descolonizada* que afirme al investigador como un actor social posicionado, que opta por una colaboración básica con un grupo organizado, comprometiéndose así a producir conocimiento en diálogo con dicho grupo.

Sin embargo, actualmente, quienes se han adherido a los procesos de concientización política y transformación social desde las ciencias sociales han sido fuertemente cuestionados por aquellos que reivindican la neutralidad académica. Al respecto, el trabajo llevado a cabo junto al COMPITCH privilegió el abordaje de las necesidades de investigación planteadas por los propios actores sociales desde un enfoque posicionado, y no por ello falto de seriedad académica, entendiendo que:

[...] es necesario una vez más demostrar que el pensamiento crítico no está reñido con la rigurosidad académica, y que el construir una agenda de investigación en diálogo con los

actores sociales con quienes trabajamos, más que desvirtuar el conocimiento antropológico lo potencia y permite trascender el limitado mundo de la academia (Hernández 2003: 4).

Mi trabajo junto al COMPITCH tomó, entonces, como punto de partida la investigación participativa, cuyo potencial apunta a la producción de conocimiento en conjunto, articulando de manera crítica los aportes de la ciencia y del saber popular. La investigación participativa ha denunciado la incapacidad de los enfoques tradicionales en las ciencias sociales para contribuir de manera significativa al análisis y la transformación social. Su desarrollo responde a las propias necesidades de las organizaciones y movimientos sociales de plasmar sus problemáticas y perspectivas en los estudios sociales. Este enfoque concede así un carácter protagónico a la comunidad y a la transformación social; además, en la investigación participativa el problema a investigar es delimitado, atendido, analizado y confrontado por los propios afectados. En este contexto metodológico, el papel del investigador vendría a ser el de dinamizador y orientador del proceso, con lo que se tendería a revertir la dicotomía sujeto-objeto, produciéndose una relación de cohecho entre el grupo o la comunidad y el equipo de investigación (Durstun y Miranda 2002).

A través de sus técnicas, la investigación participativa me permitió generar intercambios constructivos con la comunidad del COMPITCH. Estos intercambios se dieron en todas las etapas del proceso de investigación y durante la reflexión. Desde esta perspectiva metodológica, el trabajo junto al COMPITCH buscó un resultado desde la conjunción de investigación y praxis, intentando apoyar de manera participativa el proceso político-organizativo de lucha por la promoción y la defensa de los conocimientos tradicionales como sistema cognitivo indígena alternativo a la lógica derivada del modelo de desarrollo neocolonialista.

A continuación, describiré las particularidades metodológicas desde las cuales se fueron hilando los diálogos constructivos con las parteras de la organización.

Acerca de la etnografía multisituada: asambleas, talleres, encuentros y foros

Ahora bien, la opción metodológica de la investigación participativa en vínculo con un proceso organizativo implicó documentar los propios y múltiples espacios de organización de las parteras del COMPITCH, lo que definió una forma no tradicional de abordar el trabajo etnográfico. Al respecto, el proceso de recopilación de la información se llevó a cabo desde diferentes espacios articulados que definieron una etnografía de carácter multisituado. La etnografía multisituada responde a las transformaciones planteadas por un mundo globalizado, entrelazado y complejo, que requiere la investigación social cualitativa de nuevos instrumentos metodológicos para abordar la realidad social. Esta herramienta etnográfica fundamenta su enfoque en el marco conceptual del *sistema-mundo* de Wallerstein (1995), que complejiza el desarrollo de las nuevas estructuraciones económicas a partir de los paradigmas teóricos relativos a la globalización y a la transnacionalización, cuyas lógicas culturales son producidas en diferentes localidades.

Dado el actual colapso de la distinción dicotómica entre sistema y mundo de vida, el contraste entre lo global y lo local desaparece al hacerse evidente la interrelación entre ambas dimensiones, ya que éstas no pueden ser entendidas desde el terreno de lo unilocal. Se requiere, entonces, la búsqueda de rutas originales de conexión y asociación en la investigación social, que permitan construir puentes entre dimensiones que coexisten simultáneamente. Así, la etnografía multisituada me permitió responder a los retos empíricos en el marco del sistema-mundo global y, por lo tanto, ante la transformación de los sistemas de producción cultural que se construyen de

manera múltiple. Frente a esta transformación, los conceptos de *espacio* y *lugar* han de ser repensados desde las especificidades de la investigación y sus sustratos políticos.

Pude indagar, así, sobre el encuentro conflictivo entre las estrategias de integración/apropiación neoliberales y los conocimientos de las parteras indígenas. Gracias a esta técnica metodológica conseguí trabajar desde los propios espacios de organización de las parteras, representados de forma múltiple tanto en las asambleas generales como en los talleres participativos, los encuentros de parteras y el Primer Foro de Parteras del COMPITCH. A su vez, complementé dicha estrategia de investigación con la realización de entrevistas en profundidad a actores claves y con la observación directa de instancias de relevancia. Con todo esto se definió un terreno de investigación multilocal que abordó tanto los espacios de producción cultural representativos de los integrantes del COMPITCH como aquellos espacios a través de los cuales se implementan los programas de integración/apropiación identificados por las mismas mujeres. Abordar los objetivos de estudio a partir de las reflexiones colectivas de las parteras fue una respuesta a esta construcción metodológica.

En las asambleas realizadas en la sede de la organización pude escuchar, en voz de los propios representantes del Consejo, los problemas actuales que experimenta el conjunto de la medicina tradicional e ir comprendiendo así las fuentes de sentido contenidas en el oficio de los médicos y las parteras indígenas tradicionales. Estas instancias de análisis y trabajo reflexivo, guiadas por los asesores como mediadores de las conversaciones, resultaron provechosas para conocer el tema de trabajo desde la perspectiva, integral, de los médicos y las parteras provenientes de las diferentes zonas del estado de Chiapas (Los Altos, la Selva, la Sierra y el Norte). De esta manera, el intercambio de visiones delineó un diálogo intercultural cimentado en la diversidad étnica entre tsotsiles, tseltales, ch'oles, zoques y tojolabales. Durante los días de trabajo en asamblea, el Consejo madura ideas y resuelve decisiones en lapsos de tiempos que les

son propios, ratifica acuerdos y principios que fungen como los ejes valóricos de su trabajo en sociedad. Los rezos y la música acompañan siempre cada inicio y cierre de las asambleas.

A su vez, la realización de talleres participativos en las comunidades, convocados por el Área de Mujeres y Parteras de la OMIECH, conformada por Micaela Icó y Bacilia Velazco, me permitió contextualizar de mejor forma la problemática relativa a la partería indígena tradicional, al conocer de cerca los contextos ambientales y económicos de vulnerabilidad y pobreza a los cuales están expuestas las mujeres. Escuchar la palabra de las parteras en sus propios espacios de trabajo –las comunidades– enriqueció mi perspectiva de análisis con el aprendizaje de las condiciones críticas de salud desde y acerca de las que hablan las mujeres.

Cada taller reunió entre quince a veinte aprendices y parteras, cuyas edades fluctuaron entre los 17 y 70 años. Generalmente, el lugar escogido para la realización de los talleres fue la casa de las parteras de mayor edad y depositarias de un gran conocimiento. Ellas, gustosas de acoger al resto de la colectividad alrededor de su fogón o en el patio, recibían a sus visitas siempre con algún alimento, como tortillas, frijol, café o pozol.

En los talleres, desarrollados como instancias de reflexión conjunta, las palabras de las parteras se fueron conjugando para revivir, desde sus experiencias personales y colectivas, las dificultades experimentadas en las comunidades frente a los programas de salud estatal y el deterioro de las condiciones de vida en sus territorios. Asimismo, el diálogo se centró en abordar las formas propias del sentir femenino en relación con los procesos de salud/enfermedad. Se aludió a la necesidad de que se respete el libre ejercicio de la partería como saber indígena y femenino, dedicado por centenas de años a la sanación de las mujeres indígenas.

Acompañar estas instancias de reflexión me fue posible sólo gracias a los vínculos de confianza contruidos tanto en el Seminario sobre la Partería Maya como en el acompañamiento organizacional. Asimismo, apoyar el trabajo de Micaela y Bacilia resultó, en sí, una gran lección acerca del quehacer comprometido con la defensa de la partería tradicional. Su comprensión acerca del “ser partera” trasciende de mucho las concepciones técnicas, pues visualiza a las mujeres desde su dimensión integral como herederas de un saber otorgado por la divinidad y cuyo oficio sagrado implica un camino de vida desinteresado, dedicado al bienestar del “sujeto/comunidad”, siempre en estrecha relación con la religiosidad indígena.

De igual manera, en los encuentros de parteras tradicionales, organizados también por el Área de Mujeres y Parteras de la OMIECH, pude conocer de cerca la especificidad del tema desde las perspectivas de mujeres indígenas de diferentes zonas de Los Altos de Chiapas, reunidas y convocadas en las instalaciones del Centro para el Desarrollo de la Medicina Maya, localizado en San Cristóbal de Las Casas. En dichos encuentros, realizados generalmente para devolver y socializar la información trabajada durante los talleres colectivos en las comunidades, se generó una dinámica centrada en el análisis de las necesidades de las mujeres y de su bienestar en el actual marco de pauperización económica, a partir del intento de asumir la problemática desde una visión territorial y global. La presencia de, en su mayoría, parteras tsotsiles monolingües –acompañadas por lo general de sus hijos(as) y algunas veces de sus maridos– produjo un rico intercambio de conocimientos en lengua tsotsil, que me fue posible ir hilando a partir de las explicaciones de Micaela como interlocutora y traductora, hábil enlazadora de la palabra y de las interpretaciones comunes.

Poco a poco, a partir de estos encuentros, fui conociendo y reconociendo a las parteras desde sus particularidades, dadas por los lugares de origen –reconocibles por sus vestimentas–, por las diferencias etarias –reflejadas en sus rostros– y por su

experiencia en el saber del parto, que se hacía evidente cuando tomaban la palabra. Entre las casi cuarenta mujeres que cada vez asistieron a dichas convocatorias, el diálogo se tejió de modo atento y respetuoso. Al ir identificando en ese espacio los problemas comunes que enfrentan en sus distintas comunidades, las parteras fueron coordinando acciones y tomando decisiones colectivas para enfrentar las amenazas que padecen en el conjunto de las localidades representadas.

Mi colaboración se centró en fomentar la comunicación colectiva, tanto desde reflexiones temáticas como desde la realización de manualidades, que permitieron expresar los ejes de conversación a partir de formas más lúdicas. Las mujeres más jóvenes y aprendices, atentas a los conocimientos transmitidos oralmente por las mayores, fueron cosechando estos saberes en cuadernos de notas, registro que denota el despliegue hoy en día de estrategias complementarias a la oral para reproducir y transmitir los aprendizajes al conjunto de la comunidad y a las nuevas generaciones. Estos acercamientos me fueron dando luces concretas para poder identificar aquellos proyectos derivados de las dinámicas de integración/apropiación con los cuales las parteras dicen sentirse incómodas y “ofendidas” en razón de la amenaza que conllevan para su oficio y sus territorios. De manera general, las preocupaciones recogidas en estos encuentros se fueron sistematizando para ser abordadas con mayor profundidad en el Primer Foro de Parteras del COMPITCH, realizado en el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI)-Las Casas, localizado en San Cristóbal de Las Casas.

El Primer Foro de Parteras del COMPITCH reagrupó a más de setenta participantes, la mayoría de ellas mujeres parteras de las diferentes zonas del estado de Chiapas. Además, contó con la presencia de parteras provenientes de los estados de Oaxaca y Yucatán. Asimismo, concurren diferentes exponentes e investigadores comprometidos con las problemáticas de salud, alimentación y territorio.

Durante las tres largas jornadas de trabajo que duró el foro, la reflexión colectiva de las parteras se desarrolló en dos grandes mesas de discusión, que trataron, respectivamente, las temáticas relativas a los conocimientos tradicionales frente a las políticas públicas y aquellas sobre los deberes/responsabilidades actuales de las parteras ante el contexto amenazante que experimenta la reproducción/producción de sus saberes. A fin de desarrollar en profundidad dichas discusiones, se establecieron tres equipos de análisis, uno integrado por mujeres hablantes de tsotsil, otro por hablantes de tseltal y un tercero por hablantes de “castilla”.

La pertenencia de las parteras a diferentes grupos étnicos y contextos geográficos determinó, sin lugar a dudas, una serie de diferencias y particularidades que marcaron el quehacer de su trabajo. Si bien se intentó registrar esas diferencias, no se abundó en el estudio de la conformación de la identidad; ello amerita un estudio particular. Sin embargo, reconocemos que los conocimientos que manejan las mujeres difieren de acuerdo con la cultura de pertenencia y los ecosistemas de reproducción, aunque guardan una serie de elementos en común que los definen como saberes tradicionales amenazados por los mismos mecanismos de integración/apropiación.

Observación y entrevistas “arriba” y “abajo”

La realización de una etnografía multisituada en los propios espacios de la organización se complementó, como herramienta metodológica, con la *observación participante* emprendida durante las visitas a las comunidades y la realización de entrevistas a profundidad a actores claves. Con la finalidad de ampliar la dimensión del trabajo, asistí de manera intermitente a campo para conocer, desde la observación participante, la relación directa entre las organizaciones de parteras y sus comunidades. Ello me permitió constatar las relaciones comunitarias de las parteras en sus lugares de reproducción social e ir evidenciando, además, el condensado acervo de saberes que

guarda fuertes vínculos con sus territorios, los recursos naturales herbolarios, su cuidado y conservación.

En forma paralela, logré registrar diversas actividades relacionadas con la implantación en el terreno de aquellos programas ligados a las políticas de integración, como el programa Oportunidades y la experiencia de la Casa de La Salud Materna en el municipio de Las Margaritas. También pude conocer, en campo, iniciativas promovidas por el Programa de Desarrollo Social Integrado y Sostenible de la Selva Lacandona (Prodesis),⁵⁴ identificado como una de las estrategias de apropiación y de reordenamiento territorial conforme a los intereses extranjeros. Esta observación directa me permitió entender las lógicas y dinámicas sociales implementadas por dichos proyectos, que se erigen desde el “discurso oficialista” como iniciativas de “desarrollo” y “modernidad” a favor de las comunidades, a través de las cuales se pretende ocultar su dimensión neocolonialista.

Al mismo tiempo, a través de la realización de entrevistas a profundidad conseguí conversar con las parteras los temas de interés con mayor detalle, en espacios de privacidad que otorgaron el ambiente propicio para recorrer, desde sus subjetividades, el quehacer de las mujeres y las problemáticas que resienten. Por medio de estas entrevistas pude profundizar en la problemática que enfrentan las parteras debido a las imposiciones del sector salud, las prácticas humillantes por medio de las cuales el sistema médico hegemónico se relaciona con ellas y la violencia que padecen a causa de esto. La conciencia del territorio que habitan, expresada a través de su intrínseca relación con la naturaleza, les permite ir reconstruyendo y afirmando los valores ancestrales desde los cuales resguardan su soberanía alimentaria, sus conocimientos y sus recursos naturales.

⁵⁴ Programa auspiciado por la Unión Europea.

También entrevisté a funcionarios públicos, considerados como actores claves, quienes brindaron información técnica sobre el funcionamiento de los proyectos de integración/apropiación y sus dinámicas subyacentes que me permitió ir comprendiendo cómo funciona la lógica de “arriba” y sus estigmatizaciones de la partería tradicional indígena. En particular, en las conversaciones generadas intenté ahondar en los antecedentes y las condiciones de aplicación del programa Oportunidades, las capacitaciones desde la Secretaría de Salud y el programa Prodesis. Además, a fin de ahondar más allá de las condiciones de operación y los principios asociados a estos programas, entrevisté a investigadores estudiosos de los mismos, quienes me brindaron un análisis histórico para contextualizar el surgimiento y la situación actual de las dinámicas de integración/apropiación. De este modo, el desarrollo de múltiples estrategias metodológicas complementarias entre sí representó, en el trabajo de investigación, un esfuerzo por replantear las formas tradicionales de realizar etnografía y estructurar una agenda de investigación acorde con los procesos integrales de defensa y reivindicación indígena.

Investigación participativa y etnografía multisituada

Me gustaría agregar algo más acerca de la complementariedad entre la investigación participativa y la etnografía multisituada, conjunción que definió una metodología propia en el estudio que realicé. Lograr realizar una investigación de esta índole, ligada a los procesos organizacionales, depende, en buena medida, de las relaciones que vayamos construyendo con los sujetos con quienes nos interesa contribuir y, en ese sentido, no es tarea fácil para las mismas organizaciones superar el proceso de “desconfianza” tendiente a resguardar los caminos recorridos. Romper esta barrera implica dedicación y pleno respeto hacia los tiempos de las agrupaciones, que no responden a los nuestros ni a los de la academia y mucho menos a los del poder. Sólo en la medida en que

sepamos ajustarnos a sus “modos” y formas propias seremos, de a poco, reconocidos como interlocutores de trabajo válidos, en el marco de un ejercicio de investigación de carácter colectivo y participativo.

Ahora bien, en el campo antropológico los primeros antecedentes relativos a la etnografía multisituada refieren a investigaciones interdisciplinarias en estudios sobre medios de comunicación, estudios feministas, de ciencia y tecnología, además de estudios culturales (Marcus 2001). Aplicar esta metodología de trabajo en el marco de procesos de investigación participativa resulta una herramienta sumamente pertinente porque permite el registro de las formas organizativas desde una diversidad de espacios, que ponen de relieve las múltiples aristas del contexto de estudio. Intentar un entendimiento integral del proceso implica generar las condiciones para un real acompañamiento participativo, que puede incluir el apoyo en la realización de diferentes labores que pueden abarcar desde lo doméstico-práctico a lo formal: preparar un desayuno colectivo, fotocopiar documentos de apoyo, recabar información relevante o sistematizar acuerdos. Poner nuestra persona a disposición, acatar y desplegar con conciencia certera nuestra capacidad de trabajo nos vuelve investigadores funcionales para el proceso organizativo. Esta complementariedad metodológica resulta, así, efectiva para llevar a cabo nuestra labor de acompañamiento en pos de la transformación social, al posibilitar nuestro involucramiento como investigadores posicionados, con una presencia activa en los diferentes espacios organizativos en torno a los cuales se articula la reflexión colectiva.

El diálogo resulta, de esta manera, un elemento decisivo para la construcción de relaciones de confianza, para el planteamiento colectivo de la problemática de estudio y para el aterrizaje metodológico anclado en formas no convencionales de hacer antropología. Poner en práctica nuestro posicionamiento como investigadores activistas implica, de forma simultánea, colocar a disposición nuestros saberes y renovar las

estrategias metodológicas de trabajo, y poder, desde esa posición, participar en la consecución de la anhelada transformación social en el marco de los actuales procesos de globalización neoliberal que ameritan, para ser enfrentados, el despliegue de estrategias innovadoras de investigación.

Reflexiones finales desde el “otro” lado

La distancia y el tiempo marcan de forma ineludible la mirada desde la cual aprecio actualmente el trabajo participativo llevado a cabo junto con los miembros y las parteras indígenas tradicionales del COMPITCH. Esta reflexión asume, por lo tanto, una perspectiva de evaluación en relación con las formas propias de actuar, a partir de la rememoración de situaciones, actitudes y responsabilidades asumidas en un contexto caracterizado por tensiones internas y externas que someramente pude contribuir a apaciguar.

De regreso a mi lugar de origen, en el sur de la cordillera de los Andes, en un territorio marcado por las reivindicaciones del pueblo mapuche, invoco desde Chile, en este “otro” lado de nuestra Latinoamérica, los aprendizajes adquiridos en el COMPITCH, de alto contenido valórico determinado por la convicción de lucha, la solidaridad de los principios y el alto nivel de compromiso en el estudio de la coyuntura social.

Revaloro la investigación participativa construida en tierras chiapanecas envuelta actualmente en la defensa del patrimonio natural y cultural de mi propia comuna de residencia (Melipeuco), amenazada por los intereses industriales derivados de la piscicultura, las centrales hidroeléctricas de pasada y las plantas geotérmicas. Esta lucha me torna crítica de mi propio actuar, puesto que hoy no sólo estoy del “otro” lado de la ubicación geográfica, sino también del “otro” lado del trabajo sociopolítico, ya no como investigadora posicionada sino como miembro activo de la “orgánica comunitaria”,

en una comunidad directamente violentada por empresas voraces que buscan apropiarse de los cauces de agua que albergan nuestros hogares.

Los pequeños pasos recorridos en el trabajo de defensa de los derechos medioambientales y culturales de quienes habitamos esta zona, enclavada en la alta cordillera sureña del país, han implicado esfuerzos colectivos para sumar compañeros de lucha y propiciar modos de organización propios y autónomos. Esta tarea guarda un contenido de compromiso incondicional por parte de quienes padecemos constantemente las amenazas industriales. En ese sentido, resguardar las dinámicas de organización logradas en el nivel comunal resulta un esfuerzo incipiente y todavía frágil. Ello nos vuelve sobreprotectores de lo propio, cuidadosos ante lo externo y desconfiados de los observadores, del intervencionismo político asociado a la institucionalidad y del trabajo de organismos no gubernamentales.

Es en ese punto que logro dimensionar, desde hondonadas de mayor profundidad, la confianza depositada en mi persona por parte del COMPITCH, y que puedo recorrer de forma autocrítica los pasos dados como investigadora. Ciertamente, abrir las puertas de la orgánica comunitaria construida durante años resulta un gesto de inmensa apertura hacia quienes desplegamos con convicción nuestro apoyo político a las demandas indígenas y deseamos aprender de ellas. Haber sido aceptada por el COMPTICH y autorizada para monitorear sus estructuras internas de trabajo conllevó un peso significativo para la organización que sólo ahora logro visualizar, en cuanto debió asumir riesgos intrínsecamente asociados a la generación de formatos dialógicos de interlocución.

En ese sentido, asumir estos intercambios dialógicos implicó para la organización no sólo abrir los espacios para la participación, sino también compartir una serie de informaciones, documentos y planteamientos críticos acerca de los procesos del poder recapitulados durante años de trabajo. Este sustrato analítico fue, sin duda, el principal

soporte conceptual desde el cual se configuró el proceso de investigación. Los esfuerzos cognitivos de la organización por comprender la realidad que les aqueja marcaron ineludiblemente el desarrollo de mi propia reflexión.

Ahora bien, me gustaría, para cerrar, referirme en particular al hecho de que frente a las posibles adversidades de carácter interno generadas en relación con las dinámicas organizacionales nos compete como investigadores solidarios asumir una actitud cauta de mediación que responda al restablecimiento de las relaciones. Ser testigo de aquellos traspiés nos debe conducir a actitudes prudentes desde las cuales acogernos a las resoluciones propias y autónomas de los involucrados, intentando comprender siempre las dificultades desde perspectivas analíticas amplias que contemplen los recorridos históricos vivenciados por éstos, los cuales muchas veces no logramos dimensionar.

Estas premisas llevadas a la práctica no resultan fáciles de manejar. Como espectadores de aquellas tensiones hemos de optar por un papel de intermediadores dispuestos a la conciliación. Sin embargo, nuestra gestión puede resultar ineficaz y no desembocar en nada ante la incomprensión entre las partes. Ello puede implicar la reformulación de la investigación misma y abrir nuevos desafíos y responsabilidades para nuestro papel en tanto que investigadores comprometidos.

A su vez, es posible develar e ir reconociendo las asperezas derivadas de las jerarquías de poder al interior de las organizaciones, en la medida en que se nos permita ser partícipes de los procesos colectivos de discusión. Dichas situaciones deberán ser manejadas de parte nuestra desde distintos rangos de confidencialidad, fundamentalmente frente a la opinión pública sedienta de polémica. La lealtad debe encaminar aquí nuestro actuar. Nosotros no debemos dejar de ser consecuentes con nuestros principios y valoraciones, que adquieren un sentido político a través del trabajo

organizacional que nos puede llevar a dar pasos que sólo los sujetos a quienes acompañamos podrán, a su tiempo, juzgar.

No existen recetas ni prescripciones sistematizadas en documentos de estudio para llevar a cabo la acción participativa. Como investigadores, la experiencia participativa se va corporizando a partir de la convicción moral y la preparación técnica. Después, ésta se nutre con el trabajo en colectivo, en que adquiere su verdadera dimensión “social”. Resta a las parteras y miembros del COMPITCH, en tanto que actores históricos, considerar si los esfuerzos participativos lograron aportar y dar fortaleza sustantiva a sus reivindicaciones sociopolíticas.

El posicionamiento político, sin embargo, resulta nuestra única certeza de acción en tiempos caracterizados por el miedo ante el actual sistema imperialista. Para quienes, desde las ciencias sociales, buscamos contrarrestar la pasividad académica, entregarnos a la acción participativa en pos de la transformación social resulta un acercamiento coherente, que tiende a incorporar aquellos conocimientos alternativos que nos permitirán destender las ataduras de la dominación y potenciar la historicidad de quienes resisten y se movilizan desde los márgenes, recordándonos que es justamente la dignidad de la lucha aquello que nos vuelve humanos.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI, México.

Araya, María José. 2008. *Los conocimientos de las parteras indígenas frente a las actuales políticas de integración/apropiación neoliberales. Investigación participativa junto al COMPITCH*. Tesis de maestría en antropología social. CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas.

- Campos Navarro, Roberto. 1996. *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina. Estudio en México y Bolivia*. Tesis de doctorado en antropología. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.
- Durston, John y Francisca Miranda. 2002. *Experiencias y metodologías de la investigación participativa*. División de Desarrollo Social-CEPAL, Santiago.
- Fals Borda, Orlando. 1962. *La educación en Colombia. Bases para su interpretación sociológica*. UNAL, Colombia.
- Freire, Paulo. 1967. *La educación como práctica libertaria*. Siglo XXI, México.
- Freyermuth, Graciela, Bárbara Cadenas y Micaela Icó. 1989. *Atención del parto y del recién nacido en parteras indígenas de la región de los Altos de Chiapas*. Gobierno del estado de Oaxaca, Unicef, Coespo, Oaxaca.
- Hale, Charles R. 2008. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". En Axel Köhler (coord.). *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2003. "¿Conocimiento para qué? La antropología crítica: entre las resistencias locales y los poderes globales". Ponencia. Reunión Anual de LASA, Dallas.
- Holland, William R. 1963. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. INI, México.
- Marcus, George E. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, núm. 22. UAM-Iztapalapa, México, pp. 111-127.
- Menéndez, Eduardo L. 1984. *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. SEP, CIESAS, México.
- Page, Jaime. 2005. *El mandato de los dioses: etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó Chiapas*. Proimmse-UNAM, San Cristóbal de Las Casas.

Wallerstein, Immanuel. 1995. *Análisis del sistema-mundo*. Siglo XXI, México.

----- 1998. *Impensar las ciencias sociales*. Siglo XXI, México.

Zolla, Carlos, Sofía del Bosque, Antonio Tascón, Virginia Mellado y Carlos Maqueo.

1988. *Medicina tradicional y enfermedad*. CIESS, México.

Capítulo 15

Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk

Sabine Masson
sabine.masson@unine.ch

Introducción

Como investigadora y activista feminista siempre tuve una posición contradictoria en la academia. Debido a esta ubicación, decidí hablar en las ciencias sociales desde mi subjetividad política. Rápidamente me topé con la tensión que conlleva esta posición en el trabajo intelectual, puesto que exige un constante vaivén entre el corpus autoproclamado “general” de las ciencias sociales, por un lado, y las teorías feministas, por el otro. Esta dificultad generó, sin embargo, intuiciones y nuevas ideas (Hale 2006). En efecto, me condujo hacia la deconstrucción de marcos científicos fundados en “falsos universales”, en este caso androcéntricos. A través de ese lente, la teorización sociológica y antropológica adquiría una nueva complejidad marcada por la diferencia de género. La metodología de corte cualitativo fue mi principal aliada para hacer visibles historias, voces y acciones de mujeres. Así, fui profundizando por caminos de saberes silenciados. Inevitablemente, esta búsqueda me condujo a otra tensión: fui cuestionando mi propia posición de mujer blanca y mi feminismo occidental en su pretensión de universalismo. Había pertenecido a colectivos feministas radicales⁵⁵ que si bien deconstruían la opresión de clase y de género no se cuestionaban sus presupuestos

⁵⁵ Una corriente del feminismo francés de orientación materialista, antiesencialista y autónoma, cuyo objetivo es la erradicación de las relaciones de poder socialmente construidas entre hombres y mujeres.

raciales y coloniales. Al descubrir la crítica feminista negra y poscolonial⁵⁶ dirigí hacia mí misma las herramientas del saber subalterno: ¿de cuáles historias de mujeres hablaba? Del margen al centro (hooks 1984), la ruta se hacía más larga.

Esta ruta me trajo de alguna manera hasta Chiapas, México, donde llegué como activista e investigadora, con la intención de colaborar con organizaciones de mujeres indígenas. La deconstrucción del feminismo dominante tomaba, de repente, cuerpo en ese encuentro. Las luchas de las mujeres indígenas en Chiapas resonaban en los feminismos disidentes de mujeres tercermundistas en otros contextos. Quise entender la historia, los procesos y los significados de esta expresión del sujeto mujer no hegemónico y cómo trastornaba las concepciones del género,⁵⁷ del poder, de la liberación, por hablar en este caso desde el cruce de identidades.

Empecé en el año 2000 un trabajo de tesis de doctorado⁵⁸ en Chiapas con la idea de profundizar en esas preguntas y repensar el llamado “sujeto mujer” desde una cartografía y una historia descolonial de experiencias y resistencias de género. Emprendí esa iniciativa con base en un legado de teorías y *epistemologías poscoloniales*,⁵⁹ además de ubicarme en un compromiso político con las luchas indígenas. Pero al confrontar esta postura con la realidad de las voces y las acciones de

⁵⁶ Uso el término *poscolonial* en referencia a los estudios poscoloniales. En este vasto campo teórico, compongo mi definición de lo poscolonial apoyándome especialmente en la crítica poscolonial arraigada, por un lado, en las históricas luchas por la descolonización, y vinculada, por el otro, con los actuales movimientos sociales (indígenas, migrantes, campesinos...) que combaten la reorganización (material y simbólica) de la colonialidad. Diversas teorías feministas se ubican en el marco de esta amplia crítica poscolonial o pensamiento crítico descolonial (Leyva y Speed 2008), articulando la descolonización del conocimiento con la descolonización del feminismo (Hernández 2008). Me inspiro en esta resignificación descolonial común del feminismo y del sujeto mujer que atraviesa las diásporas feministas originarias de Asia y del Caribe residentes en los Estados Unidos e Inglaterra y los feminismos chicanos y negros en los Estados Unidos, y a feministas negras latinoamericanas y del Caribe, corrientes posoccidentales o multiculturales del feminismo latinoamericano, activistas y teóricas indígenas latinoamericanas, feministas de la África subsahariana y feministas originarias del Maghreb residentes en Francia, entre otras.

⁵⁷ Uso el concepto de *género* para designar la construcción social de la diferencia entre los sexos como una relación de poder y un sistema de categorías jerarquizadas hombre/mujer que organiza toda la sociedad, en su materialidad e imaginarios, tanto en el nivel intersubjetivo como institucional.

▪ ⁵⁸ Masson (2005). *Esa tesis fue reelaborada para la publicación en forma de libro colectivo (véase Masson et al. 2008).*

⁵⁹ Por *epistemología poscolonial* me refiero a la parte de la crítica poscolonial que cuestiona la teoría del conocimiento científico, es decir, el estudio de los conceptos, los métodos, la lógica y la validación científica, así como de los fundamentos, las condiciones y los modos de producción del conocimiento.

las mujeres indígenas de Chiapas atravesé por una ruptura intelectual y política. Permítanme citar en este artículo algunas partes del diario de campo escrito durante el trabajo de investigación para mi tesis con el fin de ilustrar mis argumentos y el proceso que me condujo hasta la presente reflexión. En el siguiente pasaje, escrito al final de mi trabajo, voy recordando el estremecimiento teórico, práctico y humano que significó mi encuentro con Chiapas:

Llena de las imágenes ingenuas que se construyen desde la distancia, al llegar me topé con la práctica compleja de la construcción de la autonomía y descubrí los desafíos menos visibles de la transformación desde la vida diaria en las comunidades indígenas. Fue en las casas, los ojos ardiendo por el humo de los fogones y mis dedos inhábiles arruinando las tortillas que conocí la lucha de las mujeres indígenas de Chiapas. Fue desde la sonrisa tímida que nos dimos al compartir las cosas vitales de lo cotidiano que la confianza se instaló. Al mismo tiempo, mi conciencia se abrió. Un horizonte histórico y filosófico desconocido estremecía mis concepciones. Simplemente, observaba, escuchaba, leía en la profundidad de las resistencias de este rincón de tierra y mi visión del mundo cambiaba (Masson *et al.* 2008: 17).

Al descubrir las prácticas de las mujeres indígenas en lucha fui afinando mi crítica teórica, epistemológica y metodológica. Como trataré de mostrar en este capítulo, el encuentro con sus expresiones políticas alimentó varios aspectos de mi *antropología feminista poscolonial*. Sus historias de resistencias requerían, para ser entendidas, de una *epistemología interseccional* (Crenshaw 1991), o sea, capaz de ver las intersecciones del género y de la etnicidad. En resonancia con feminismos poscoloniales, negros, tercermundistas, sus historias trastornaban dos veces los conceptos clásicos de la antropología al romper la hegemonía colonial y la masculina del saber. La demanda de “autonomía con mirada de mujer” (Gutiérrez y Palomo 1999)

llamaba a repensar la cultura desde una “identidad frontera” (Anzaldúa 1990, Alarcón 1990a, 1990b), compuesta de orígenes e ingredientes diversos. Un significado también estremecedor de sus luchas ha sido el aprendizaje de la concepción circular y profunda de la historia y de la memoria que rompe las ocultaciones de la modernidad colonial en el presente.

Finalmente, una experiencia particular de trabajo educativo, organizativo y etnográfico de largo plazo con un grupo de mujeres indígenas me condujo a repensar en profundidad varios aspectos de mi metodología. Un par de meses después de mi llegada a Chiapas, solicitó mi colaboración una cooperativa de alrededor de quince mujeres tojolabales, ubicada en un barrio de Las Margaritas, en la región fronteriza. Surgida a finales de 1993, esta organización llamada Tzome Ixuk,⁶⁰ iniciada en torno a un molino de nixtamal y una tienda de abarrotes, se había vuelto un espacio de formación y de acción política, integrante de la sociedad civil en resistencia. En ese momento ya avanzado de su organización, empecé con ellas un trabajo de capacitación y de investigación que duró un primer año completo, además de varias estancias cortas durante los siguientes cinco años.

Hoy, de cara a esta experiencia, me pregunto: ¿hasta qué punto logré pasar de la teorización de la descolonización del feminismo a la descolonización de mi investigación etnográfica feminista? No quiero quedarme en una “crítica estética”, separada de los retos locales de cambio social, que descuide la acción solidaria y la transformación metodológica (Tercera Declaración de Barbados 1993, Hale 2006).⁶¹ El objetivo de este ejercicio reflexivo es, entonces, recolocar en el centro del debate las “metodologías de

⁶⁰ “Mujeres organizadas” en tojolobal.

⁶¹ Un importante debate atraviesa los estudios y las teorías poscoloniales a partir de este cuestionamiento. Tras la crítica poscolonial, el paso a un momento de institucionalización y de autores precursores estrechamente vinculados con las luchas anticoloniales, el paso a un momento de institucionalización de esta crítica (con los trabajos de Edward Said, Gayatri Ch. Spivak y Homi Bahbha), en el marco de las corrientes de pensamiento posestructuralistas (en la academia occidental, sobre todo la norteamericana), ha sido considerado por algunos como una ruptura con las prácticas de transformación descolonial e inclusive de relegitimación de la *colonialidad del saber* (Ahmad 1992, Bart-Moore 1997, Janmohamed 1985).

las oprimidas” como herramientas no sólo de transformación del saber en la academia, sino para descubrir “formas de agencia y conciencia que pueden crear modos efectivos de resistencia” (Sandoval 2004: 88).

Epistemología feminista interseccional

El cuestionamiento del saber dominante y la valoración de conocimientos marginados han venido de muchos lados. No hay un sujeto subalterno, por ende, no hay un saber subalterno, aunque siempre existe el riesgo de esencializar y homogeneizar un nuevo sujeto de conocimiento legítimo.⁶² Partiendo de esta constatación, busco caminos que permitan articular la pluralidad de conocimientos existentes en los márgenes. Algunos pueden resultar aliados en la búsqueda de una epistemología alternativa, como los saberes femeninos tradicionales y los conocimientos no occidentales tradicionales, ambos excluidos de la historia por ser considerados “premodernos” (Harding 1998). Al entrelazarse, los saberes subalternos también pueden llegar a formar una “epistemología de frontera” (Mignolo 1999, Walsh 2002),⁶³ cuya originalidad es la diversidad y el cruce entre varias filosofías.

Tal proceso de transformación del conocimiento viene de las históricas prácticas de resistencias que descolonizan y reinventan la humanidad. El saber feminista poscolonial tiene antepasados, como por ejemplo el “cimarronaje doméstico” de las esclavas negras o las acciones de desobediencia civil de las mujeres

⁶² Sobre esta tensión en el sujeto subalterno, véase, entre otras, las contribuciones de Spivak (1988, 2003) y Curiel (2003). Sin embargo, este riesgo no necesariamente descarta la legitimidad de un esencialismo “estratégico” (Spivak 2003) o de una política de la identidad no esencialista. Por ejemplo, la política de la negritud de Aimé Césaire, en la que la “negritud” como identidad es antes que nada la expresión de una condición y una lucha social, y que integra aspectos culturales de reconocimiento de la diferencia, aspectos simbólicos de autonombramiento de una personalidad comunitaria y aspectos de acción política contra un sistema racista (Césaire 2004 [1955]).

⁶³ La “epistemología de frontera” es parte de un “pensamiento de frontera” (Mignolo 1999, Walsh 2002) que hace visible conocimientos descalificados por la razón occidental. La epistemología fronteriza no reconstruye el universalismo sino que inventa la pluriversatilidad, erradicando modos de pensamiento que producen la imagen de un sujeto transcendental (Escobar 2005). El sujeto es repensado desde la discontinuidad y la pluralidad de identidades sociales y territoriales (Quijano 2005, Latin American Subaltern Studies Group 1993).

afronorteamericanas (Curiel 2006).⁶⁴ Igualmente, el rol activo de las mujeres indígenas en las sublevaciones de sus pueblos en Chiapas es ahora una fuente de contra-historia descolonial (Gall y Hernández 2004).⁶⁵ Hoy en día, la teoría feminista negra en Brasil se sigue reapropiando las *Ialodês*, figuras emblemáticas de mujeres africanas que encarnan la resistencia contra toda sumisión (Werneck 2005). Todas estas expresiones son legados de *prácticas de conocimiento* (Leyva 2009: 2) capaces de reinterpretar el mundo en un sentido transformador de la colonialidad y el género.

Fuerte de estos legados, la *epistemología feminista interseccional* ha renovado la comprensión de los sistemas coloniales al mostrar que la deshumanización colonial y la imposición del estereotipo racial (Bhabha 2007, Césaire 2004 [1955], Fanon 1952, 1961) también se fundaron en el género a través, por ejemplo, del control de la sexualidad, del cuerpo y de la vestimenta femenina (Dorlin y Paris 2006). Tales ideologías patriarcales marcaron inclusive los procesos de descolonización y formación de las naciones independientes. Por lo mismo, la epistemología feminista interseccional se construye en los intersticios de las prácticas de conocimientos antipatriarcales, antiracistas y anticoloniales.⁶⁶

Estos aportes epistemológicos fueron importantes para mi trabajo con mujeres indígenas en Chiapas. Abrieron claves de comprensión de la complejidad y heterogeneidad de los movimientos de mujeres y de los movimientos indígenas en esa región que se tienden a objetivar “bajo los ojos de Occidente” (Mohanty 1986) como un elemento uniforme llamado zapatismo. Esta concepción etnocéntrica se terminó de

⁶⁴ Curiel retoma la noción de “cimarronaje doméstico” de Albert (2003) y se refiere, por ejemplo, a los abortos autopRACTICADOS, la disminución del ritmo de trabajo doméstico o el gasto voluntario de productos de la casa. En el mismo artículo, Curiel recuerda figuras de mujeres negras precursoras de las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, como Sojourner Truth y Rosa Park.

⁶⁵ Por ejemplo, la figura de María de la Candelaria en la revuelta de Cancuc de 1712 en contra del tributo colonial o la de Agustina Gómez, de San Juan Chamula, en la sublevación contra las leyes liberales sobre la propiedad de la tierra, alrededor de 1860. La historiografía descolonial con enfoque de género implica no sólo restituir la memoria de estas acciones femeninas, sino interpretar las relaciones de género como parte integrante de la comprensión de la historia de resistencias anticoloniales (Gall y Hernández 2004).

⁶⁶ Por ejemplo, en la propuesta epistemológica afrofeminista de Collins (2001), situada en el cruce de las críticas africanistas y feministas del saber.

desmantelar en mi encuentro con las experiencias organizativas de las mujeres indígenas y en especial la de Tzome Ixuk. Las alianzas, genealogías, estrategias políticas articuladas desde múltiples identidades sociales, culturales, sexuales y de género forman la fuerza de los movimientos sociales de la sociedad civil chiapaneca. No existe un único factor de movilización, ni una única historia de lucha social.

Teóricas indígenas han alimentado esta visión de la interseccionalidad en diversos contextos, destacando, por ejemplo, el entrelazamiento del machismo y el racismo, o las tensiones a causa del etnocentrismo en las organizaciones de mujeres (Cumes 2006, Pol Bop 2000, Velásquez 2004, Sajbin 2007). Sus reflexiones desde la práctica nos hablan de una “lucha integral” (Domingo 2005) frente a la globalización que abarca desde el cuestionamiento del sexismo en el hogar hasta el enfrentamiento con el Estado y los actores transnacionales, y que articula filosofías de muchos mundos para alcanzar su participación en el proyecto de autodeterminación indígena (Chancoso 2005, Sánchez 2005).

Mi feminismo poscolonial se forja gracias a estos saberes vinculados con las prácticas políticas por el cambio social. La crítica poscolonial en las ciencias sociales toma para mí su sentido en este vínculo, como herramienta de la descolonialidad del poder. Este instrumento cuestiona la “cara oculta de la posmodernidad” (Castro-Gómez 2006), o sea, la reorganización y la resignificación de la colonialidad en el contexto de la globalización neoliberal, expresada en la reconquista de territorios, conocimientos, biodiversidad y culturas indígenas. Pero atención, existe una cara doblemente invisible en este contexto global: el género de la colonialidad. Por eso, al desarrollar teorías y metodologías en resistencia es valiosa una “epistemología de frontera” que no deje ninguna voz en el silencio.

Transformar los conocimientos antropológicos desde la interseccionalidad

La aplicación de esta *epistemología interseccional* en la investigación debería de implicar innovaciones conceptuales y metodológicas. En la antropología clásica, por supuesto, pero también en la antropología colaborativa y feminista en aras de la transformación de los patrones de *género* y *colonialidad*. Al tratar de aplicar esta “doble mirada” (Sánchez 2005), mi experiencia etnográfica en Chiapas fue estremecedora. Desde la “encrucijada” (Cumes y Monzón 2006) de identidades, pensamientos y espacios de lucha fui observando y analizando los procesos organizativos de Tzome Ixuk en relación con los movimientos sociales en Chiapas. Cada paso y significado de este proceso organizativo fue abordado desde la perspectiva interseccional.

Surgieron así de este enfoque maneras originales de comprender la historia, la identidad y la organización tojolabal. La raíz de la opresión de este pueblo, el modelo de servidumbre agraria de la finca, fue un espacio ambivalente; aunque muy violento, fue también el lugar de refugio de la identidad y la cultura tojolabal. Al observar este sistema de servidumbre desde la intersección del género, la etnicidad y la clase, vemos que la sutileza de esta dominación se debe a que está cimentada en una cultura de lealtad de los peones (Toledo 1999), alimentada por relaciones patriarcales de producción y parentesco. Las historias de Tzome Ixuk lo muestran: este régimen de poder se apoyaba en el sexismo y el racismo, especialmente en la sobreexplotación (agraria y doméstica) de las mujeres tojolabales, y en una estructura reproductiva patriarcal, también entre los peones.

Los procesos de transformación social, cultural e identitaria también se vuelven más complejos desde la perspectiva de la interseccionalidad. En este caso, la transición hacia la liberación del yugo servil agrario de la finca implica cambios que no son lineales ni homogéneos para toda la comunidad. A pesar de las nuevas condiciones agrarias, las mujeres se enfrentan con “la reproducción de la ideología paternalista y servil” (Olivera

1980: 79) en los ejidos y las comunidades. En los casos de organización colectivista de la tierra tampoco desaparece la sobrecarga de trabajo para las mujeres, ni la discriminación en términos de acceso a la educación, al tiempo libre y a la salud (Santana 1996). En el barrio de Tzome Ixuk, como se ha documentado en otras comunidades tojolabales, continúa la valoración desigual del trabajo de las mujeres (Ruz 1982).

Sus historias me condujeron, entonces, a reflexionar sobre la identidad, la cultura y la comunidad tojolabal desde una concepción antropológica que integra la heterogeneidad (Rosaldo 1991). Diversas corrientes de la antropología feminista⁶⁷ han adoptado esta perspectiva, haciendo visibles las fronteras interiores de una cultura o comunidad, reformulando nociones como la donación, el intercambio, el parentesco, desde la diferencia de género. Con ello, las actividades de las mujeres han emergido de la sombra, se han vuelto sociales, culturales y productivas, en particular las actividades “domésticas” y reproductivas. Esta transformación me la enseñaron concretamente las *sujetas tojolabales*, a través del entendimiento dinámico y complejo de su cultura. Por más que reconozcan, e inclusive denuncien, las relaciones de poder de género en su barrio tojolabal, su identidad indígena no se debilita, ni se pierde por enfatizar los elementos contradictorios de su propia cultura.

Al contrario, esta diversidad de reivindicaciones conforma la particularidad de su fuerza política. Si bien una de sus principales luchas es la del combate a la violencia patriarcal en su barrio tojolabal, al mismo tiempo reivindican su cultura, su idioma, sus tradiciones, pero libres de las “malas costumbres”.⁶⁸ En el marco de su autoorganización contra la violencia intrafamiliar, las tojolabales fortalecen su identidad política indígena y

⁶⁷ Entre otras, me refiero a las contribuciones de Rosaldo y Lamphere (1974), Reiter (1975), Moore (1988), Rubin (1975), Mathieu (1991) y Tabet (1998).

⁶⁸ Expresión surgida de la participación de las mujeres indígenas en el amplio movimiento de la sociedad civil zapatista en Chiapas. Entre otros momentos, en el Primer Encuentro Civil de Mujeres Indígenas, realizado en mayo de 1994, éstas tocan el tema de la cultura y del rechazo de las “malas costumbres”, sembrando, a partir de ahí, las bases de una mirada de género sobre la autonomía indígena.

de género. La valoración de su propia cultura incluye el respeto de sus derechos específicos, al igual que muchas otras mujeres indígenas, chiapanecas, mexicanas y latinoamericanas que demandan una concretización del ideal de cosmovisión (Painemal 2005) con la erradicación de la violencia, la participación de las mujeres en los cargos y el reconocimiento del valor de su trabajo (Sánchez 2005).

Esta complejidad marca el proceso organizativo de Tzome Ixuk. Esta agrupación, al definir su identidad política, articula diversos pensamientos y prácticas de resistencias: espiritual, económica, zapatista, indígena, feminista. La teología de la liberación constituye un imaginario y un espacio clave en su andar, pero reapropiada desde su mirada de mujeres indígenas. La resistencia económica es parte integral de su concientización, pero además con ella superan el rol tradicional de mantenimiento de su familia para volverse constructoras de economías alternativas y de su propia autonomía financiera. Desde su cooperativa tejen alianzas con movimientos de mujeres mestizas, combinando su práctica con inspiraciones feministas, pero lo hacen desde su historia y modos de autoorganización, guardando su autonomía.

Este aspecto es parte de la historia poco conocida del movimiento de mujeres en Chiapas, compuesto por identidades no esencialistas y alianzas que también fueron el motor del zapatismo (Kampirth 2007, Garza 2000). Finalmente, las tojolabales luchan en el marco del movimiento indígena por la autodeterminación de su territorio y cultura, pero exigen, en ese proceso, sus derechos y su participación como mujeres, cuestionan la reproducción del machismo en su barrio y afirman, por ejemplo, la independencia de sus decisiones políticas. Como lo exponen otras voces de mujeres indígenas, ellas combinan la defensa de los derechos individuales y colectivos enlazando pensamientos sobre el reconocimiento cultural y la igualdad de derechos (Gutiérrez y Palomo 1999, Garza 1999, Sierra 2004).

Así, las prácticas políticas de las mujeres indígenas transforman profundamente las visiones antropológicas patriarcales y coloniales sobre la cultura, reafirmando el carácter dinámico, relacional, histórico de su identidad. También, a la vez, transforman la identidad de género en el mismo sentido de quitarle todo esencialismo y homogeneidad. Esta lección de descolonización de la identidad de género estremeció mis concepciones feministas. Pude comprobar el corte colonial del sufragismo occidental presentado como una genealogía unívoca de las luchas de las mujeres al encontrarme con otras batallas que surgían del lado oculto de la modernidad (Dussel 1996). Estas historias conducen a la reinterpretación de las normas femeninas y masculinas desde la deshumanización racista, pues las mujeres no blancas nunca representaron a auténticas mujeres (Hull, Scott y Smith 1982, Dorlin 2005).

La explotación “doméstica” adquiere, desde esta otra mirada, una nueva dimensión temporal: se origina en una larga historia de servidumbre, reorganizada hoy en la colonialidad del trabajo “en las casas”. La cuestión de la violencia se complejiza; el clásico *continuum* se extiende más allá del hogar, incluyendo el desplazamiento forzado, la represión militar, la violencia sexual como arma de guerra, los feminicidios, la falta de recursos, tierra y comida. Asimismo, el tema de la libre disposición del cuerpo abarca tanto el derecho a la contracepción y la despenalización del aborto como el acceso a cualquier método de salud sexual y reproductiva, no impuesto desde concepciones racistas del Estado o por parte de organismos multilaterales. Desde esta nueva perspectiva de análisis aprendí a repensar las tácticas de las luchas en su pluralidad. La división público/privado lejos de ser sólo genérica me había impedido ver, con mis ojos de occidental, la multiplicidad de espacios de formación de una conciencia de género, como los molinos, las tienditas, las huertas, donde la economía alternativa manejada por mujeres se vuelve un espacio de defensa de sus derechos.

¿Etnografía colaborativa feminista?

La perspectiva de la interseccionalidad ha ido transformando las conceptualizaciones del género y de la cultura, pero ¿qué ocurre con la práctica? Quiero poner a prueba estos planteamientos desde la experiencia concreta de mi trabajo con Tzome Ixuk, para ver hasta dónde logré concretizar mi compromiso intelectual con métodos dirigidos también a la emancipación (Hale 2006: 103). ¿Fue relevante mi posición feminista poscolonial para construir un *trabajo de co-labor* en cada etapa del proceso de investigación? ¿Me acerqué a una forma de *co-teorización* o mi propuesta de coautoría se quedó en el nivel formal?

Ciertamente, los principios que guiaron mi trabajo etnográfico están arraigados en tradiciones socialmente comprometidas y de crítica del saber/poder en las ciencias sociales. Mi postura etnográfica, fundada principalmente en la antropología feminista, poscolonial e interpretativa, así como en la sociología cualitativa, reconoce el poder, la intersubjetividad, la reflexividad como elementos centrales de la investigación. Sin embargo, hasta ahora mi trabajo ha encontrado diversos obstáculos en el camino de romper la división sujeto/objeto. A través de esta reflexión, quiero seguir deconstruyendo metodologías.

Reconozco explícitamente mi trabajo etnográfico con Tzome Ixuk como una construcción social de conocimiento. Este trabajo es, por un lado, producto de categorías, relaciones y posiciones sociales (de raza/etnicidad, género, clase y colonialidad) y, por otro, de un encuentro, un diálogo, en que intervienen las emociones y la subjetividad. Soy así actora en estos dos aspectos, social y dialógico, del trabajo etnográfico. Participo con mis representaciones, acciones, discursos en la construcción de esta realidad etnográfica. Soy parte de mi propio estudio y, en consecuencia, no pretendo ninguna observación objetiva. Es más: considero que esta experiencia social e

interpersonal que hace la investigación debe ser visible en el texto final para ser coherente. Esto implica una postura reflexiva, que narre el proceso de la construcción dialógica. Por eso, a lo largo del relato sobre Tzome Ixuk no solamente cuento el camino hacia esa colaboración sino que, en cada etapa del trabajo, restituyo mis emociones, dudas y reflexiones sobre el proceso, así como las pláticas y las actividades de la vida cotidiana, momentos en que se fue poco a poco precisando la investigación. El estilo directo y la narración en primera persona son las principales herramientas reflexivas. Escribo:

Ya es noche en el barrio. Estoy tranquilamente sentada en el suelo, frente a la casa de Lupita, releendo algunos apuntes de mi diario. Hoy la clase de alfabetización fue difícil, siento la motivación baja, tanto de mi lado como del suyo. Las mujeres llegan menos, varias están enfermas. Eva está embarazada otra vez y la mamá de Manú ya no puede participar porque no la deja salir su esposo. Tampoco he visto a Carmen hoy porque estaba cuidando a su hija que se enfermó. En cambio, siento que mi relación con las mujeres es cada vez más cercana. Me siento como parte de su familia y de su comunidad. Ayer Carmen me dijo riendo que debería instalarme aquí y ¡buscarme un novio! Todas las mujeres se rieron y yo me quedé muda. Hay algunas cosas que mantengo secretas todavía. [...] Estoy un poco confundida, porque estoy haciendo una investigación a la vez que tengo una relación muy afectiva con todas ellas. Pero me gusta y así es, no puedo llevar las cosas de otra forma, así ha sido nuestro encuentro y nuestro proceso de trabajo desde el inicio: una construcción desde el corazón. De repente aparece Lupita de a saber dónde y me saca de mis notas y pensamientos:

—Ven, Sabina, no te quedes aquí sin hacer nada, ¡ven a ayudarnos! ¡Ya todas las mujeres están allí en la tienda, vamos a llenar el tanque del molino con agua, necesitamos una mano! ¡Apúrate!

Y ella ya anda subiendo, corriendo el caminito que lleva hasta la tiendita, acompañada de tres de sus sobrinos muy animados por la expedición.

—¡Está bien, ya voy!

Suelto mi pluma y cuaderno, y voy corriendo atrás de ella.

Dos veces a la semana cumplen con la tarea de llenar de agua el tanque del molino. Todas las mujeres participan, hacen una cadena de manos para transportar el agua desde el pozo hasta el tanque. Cuando las alcanzo, ya han empezado el trabajo, en un gran ruido de risas y tiradero de agua por todos lados. Los niños también participan, aprovechando para mojarse y mojarnos. Las mujeres se mueren de la risa (Masson *et al.* 2008: 106).

Quisiera enfatizar aquí la importancia de la formación y la práctica feminista en el desarrollo de mi narración reflexiva. Ciertamente, el giro lingüístico en la antropología permitió que la subjetividad del antropólogo como narrador y la polivocalidad del texto se volvieran cánones de la disciplina. Ahora bien, la antropología feminista tuvo una contribución precursora y poco reconocida en ese sentido, creadora, por su posición subordinada, de métodos reflexivos, narrativos y autobiográficos.⁶⁹ A partir de un relato en primera persona cuestionó la neutralidad del discurso antropológico, evidenciando así la manera en que las relaciones de poder estructuran la producción etnográfica y atraviesan las culturas observadas. Esta herencia fue muy viva en mi propia experiencia. La mirada antropológica feminista no solamente me llevó a descubrir espacios y

⁶⁹ En el mundo occidental, las primeras experiencias antropológicas que deconstruyeron la falsa universalidad y neutralidad masculina e inauguraron la etnografía experimental, biográfica y narrativa son llevadas a cabo por mujeres. Hasta la década de 1960 son principalmente ellas, desde una posición subordinada en la disciplina y sin el prestigio del sello de la ciencia, aunque fuera experimental, las que escriben sus relatos de campo en primera persona y con el estilo de ficción reflexivo y autobiográfico. Desde la década de 1920, la primera generación de alumnas de Frantz Boas escribe panfletos, autobiografías y novelas feministas antropológicas como continuación de la primera ficción realizada en la antropología: *American Indian Life*, de Elsie Clews Parsons, escrita en 1922. Múltiples trabajos siguieron a esta obra, ahora desaparecidos del *reflexive turn*, como los de Zora Neale Hurston (1938), Ella Deloria (1944), Jean Briggs (1970), Laura Bohannon (1964), Marjorie Shostak (1982) o Manda Cesara (1982) (véase al respecto Visweswaran 1994).

actividades invisibilizadas, sino que también me condujo a usar la intersubjetividad como herramienta de construcción de mi trabajo.

Esta orientación quizás me acercó a la investigación-acción participativa (IAP) como “filosofía de vida” (Fals Borda 2007: 20). Me sumergí en los ritmos y los espacios de los sujetos mujeres, cambiando mi conducta y valores, al participar con empatía en esa rutina diaria, dejando afuera toda objetividad, incluso sintiendo temor por perder la distancia aprendida como única medida de validez. Tontamente, pues más bien fue esta convivencia amistosa la que permitió que las diferencias raciales y culturales no fueran barreras y que la investigación pudiera darse. Fue también, por supuesto, gracias a esta cercanía que surgieron ciertos temas y que pude acceder al sentido de sus historias. Además, la tensión entre el compromiso político-personal y las exigencias del rigor en la investigación estimuló la búsqueda y la invención, ciertamente limitada en este trabajo, de nuevos métodos de validez, como el proceso final de relectura colectiva de los manuscritos.

La cuestión de la narración reflexiva e intersubjetiva está vinculada directamente con otro aspecto que decidí que fuera también fundamental: la localización de mi discurso. Con esta forma de ubicarme en la escritura quería aplicar conscientemente el principio feminista poscolonial de *posicionalidad* y deconstruir de forma efectiva en mi discurso la concepción hegemónica del género. Para ello desarrollé diversas herramientas. La más importante fue mi *epistemología de lo pequeño*. Esta postura fue el fruto de un proceso. Al inicio pensé establecer comparaciones entre diferentes organizaciones de mujeres indígenas que iba encontrando y realizar un análisis más amplio sobre el movimiento de mujeres indígenas en Chiapas. Rápidamente me sentí en contradicción con ese objetivo.

Con la primera cooperativa a la que me acerqué, Jolom Mayaetik, colaboré en algunos talleres pero no profundizamos ningún proyecto de investigación. Estas mujeres

tsotsiles tenían otras prioridades, especialmente su propio proyecto de libro. No estaban cerradas a mi estudio, pero parecía difícil establecer un vínculo recíproco, claramente no podía ser participativo. En el caso de los demás grupos de mujeres de la sociedad civil y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que fui conociendo, las relaciones se limitaron a acuerdos de colaboración de algunos meses y no se dieron las condiciones intersubjetivas que permitieran elaborar un proyecto compartido.

Al escribir debo reconocer que esas experiencias también influyeron en mi visión, pero decidí conscientemente no hablar sobre ellas pues me parecía que al hacerlo podría estar reproduciendo el modelo extractivo de la etnografía. Pasé entonces del afán de generalización marcado por la colonialidad a optar por asumir la limitación de mi trabajo. Al desarrollar con Tzome Ixuk un intercambio de largo plazo, a partir de un interés mutuo, desde una convivencia afincada en la vida cotidiana y los afectos, entendí que esta historia singular, este encuentro particular, trabajado a profundidad y en diálogo, era el único sitio desde donde podía hablar.

También localicé mi discurso como parte de una epistemología “de la posición”, es decir, asumiendo explícitamente mi ubicación histórica y política en el texto (Ang 2001, Brah 1996, 2001, Sudbury 1998). Me situé como mujer blanca de clase media y nacionalidad suiza, investigadora y activista, que vivió en Chiapas algunos años. No solamente reconozco desde dónde hablo, sino también que todo lo que digo está íntimamente ligado a esa experiencia particular: la de una mirada y una práctica de activista feminista suiza en Chiapas. La narración en primera persona permite hacer más clara la parcialidad que construye mi discurso. Este trabajo está situado, entonces, en términos de subjetividad política: el camino que me trajo a Chiapas es el activismo de solidaridad con el movimiento zapatista y el feminismo. Ese compromiso político le dio el empujón y el sentido a mi investigación, que nunca abandonó esa tensión entre teoría y práctica.

En ese sentido, mi trabajo etnográfico en Chiapas buscó una alineación consciente con las organizaciones de mujeres indígenas en lucha. Mi deseo era seguir los caminos trazados por los precursores de la descolonización en la antropología,⁷⁰ orientando mis objetivos hacia las organizaciones de base y la “praxis transformadora” (Fals Borda 2007: 18). Mi convicción era que mi trabajo en Chiapas tenía que formar parte de las acciones por un cambio social o no ser. Para concretizar esta idea, desde un principio mi estudio se vinculó con una actividad de formación política popular con Tzome Ixuk. Ellas me pidieron inicialmente talleres de alfabetización y contabilidad que rápidamente se completaron con el análisis colectivo de temas políticos que eran parte de su práctica organizativa y otros relacionados que yo iba sugiriendo.

Retomé algunos de esos temas –por ejemplo, la explotación doméstica, el racismo, el neoliberalismo y las contrarreformas agrarias, los derechos indígenas, el proceso organizativo de las mujeres– como ejes de mi observación etnográfica y guías para las entrevistas cualitativas. Aunque veía limitaciones en la participación y los avances formales que alcanzamos en los talleres, fui entendiendo la importancia de ese espacio donde construimos un diálogo político y conocimientos compartidos. Esta acción fue clave para no permanecer en una postura reflexiva y evitar el sesgo de una posicionalidad que se quedara en el texto (Hastrup 1992, Davis 1999). Al contrario, la posicionalidad traducida en actos implica una transformación en la relación de investigación (Leyva y Speed 2008). Traté de aplicar este principio en mi trabajo con Tzome Ixuk, ensamblando el trabajo etnográfico y pedagógico en un objetivo común de concientización y autovaloración de las personas.⁷¹ Los talleres, las entrevistas, las pláticas colectivas en torno al texto fueron un espacio más para estas mujeres donde

⁷⁰ Me refiero, en particular, a la primera Declaración de Barbados (1971) y a los aportes de la investigación-acción participativa.

⁷¹ Me inspiro en los trabajos de Paulo Freire, que pone la conciencia en el centro de la producción de conocimiento. También alimentó mi reflexión el feminismo del *Standpoint*, que ubica el punto de vista de las oprimidas como método de análisis de la realidad, por ejemplo, las contribuciones de Nancy Hartsock, Dorothy Smith, Sandra Harding y Patricia Hill Collins.

reafirmar el valor de sus acciones organizativas como motor de cambio en su historia. Al respecto digo:

Con la experiencia del grupo, adquieren a lo largo del tiempo la conciencia del valor y del placer de estar juntas, trabajar juntas y compartir sus experiencias. Se dieron cuenta que les ayudaba a ser felices y salir adelante. También descubrieron una nueva relación posible con el trabajo. Manuela cuenta, por ejemplo, que encontró en el grupo la fuerza para acabar con la explotación que vivía en su trabajo en las casas particulares: — Cuando empezamos a trabajar con las mujeres, yo estaba trabajando con patronas todavía, sólo venía yo en las juntas [...] y así fuimos trabajando hasta que llegó un día que me invitaron a salir en un encuentro, y dije pero cómo voy a dejar mi patrona decía yo, ¿cómo voy a dejar mi patrona! No quería yo dejar la patrona, ¡y fui! Fui a conocer la primer vez San Cristóbal [...] de allí seguí, seguí, hasta que un día, ya había yo salido mucho, ya había escuchado que el derecho de las mujeres, el derecho de los pobres, después dije ¡pues hasta aquí nomás señora patrona! Ya no quiero seguir trabajando dije, y dice la señora: “¿Por qué?” Porque ya no, ya no quiero seguir trabajando, dije. Bueno y dije allí que nunca jamás voy a volver con las patronas a trabajar (Masson *et al.* 2008: 125)

Estos relatos, ahora escritos, son parte de las herramientas de que dispone la cooperativa Tzome Ixuk para ir multiplicando, con otros grupos de mujeres, su experiencia de trabajo organizativo. Al compartir esa historia con otras mujeres tojolabales de la región las capacitan y les hacen tomar conciencia sobre sus derechos, con lo cual van fortaleciendo su propia cooperativa, diversificando sus actividades y ampliando su área de trabajo.

Sin embargo, considero que mi proceso de transformación metodológica fue muy incompleto. No puedo considerar mi experiencia con Tzome Ixuk integralmente

colaborativa. Varias dificultades reflejan lo que Xochilt Leyva recordó al comentar nuestro trabajo: “la metodología descolonial es un proceso” (Leyva 2009). Me encuentro ahora en una etapa importante de ese proceso, que llamaría de “desaprendizaje metodológico”. Lo interesante es el carácter dinámico de esta experiencia, pues fue realmente a lo largo del transcurso de la investigación-acción, atropellada en el inicio, hasta las últimas sorpresas en la devolución colectiva del libro, que fui (voy) transformando mis presupuestos de partida. Ahora ubico una limitación de fondo, que es la de no haber adecuado desde el inicio el compromiso social con la voluntad de innovación metodológica. Un “lastre colonial”, como sigue comentando Leyva, que probablemente constituye el nudo gordiano de este cuestionamiento: “¿hasta dónde la entrevista, la observación y la etnografía no son estrategias de conocimiento con una trayectoria demasiado pesada, de la cual, por más que queramos desprendernos de ella, siguen en mucho marcándonos?” (Leyva 2009: 5).

Una verdadera innovación implicaría, por ejemplo, concretizar “otros criterios de validez” (Fals Borda 2007: 18) en la producción de un material didáctico para la organización que no sea un libro.⁷² La devolución a Tzome Ixuk de un libro publicado en México quiso ser un esfuerzo en ese sentido, pero queda atrapado en las formas occidentales de validez. Atrapada me quedé también en las estructuras imperiales del idioma, pues no hablo el tojolabal. Una verdadera descolonialidad del saber, a través del idioma, hubiera implicado otra estructura dialógica, en consecuencia, otro producto final también. Por no hablar el tojolabal me faltó un contacto directo con varias personas y perdí mucha profundidad en las asambleas y pláticas colectivas. Al no tener acceso al idioma, tampoco conocí con profundidad la cosmovisión y la filosofía tojolabal que revela su estructura lingüística (Lenkersdorf 1996, Van der Haar y Lenkersdorf 1998).

⁷² Aunque se hizo un cuaderno con temas de los talleres, pero no con los resultados de la investigación.

Finalmente, no alcancé lo que considero el salto teórico-metodológico determinante: el “desplazamiento del control de la investigación de las manos de la etnógrafa hacia la esfera colectiva” (Rappaport 2008). Se me escapó un nivel de complicidad entre etnógrafa y sujetos que hubiera permitido co-construir el conocimiento en cada etapa de la investigación desde la intersubjetividad y el intercambio de saberes. No fue desde el diálogo y la colectividad que se pensaron inicialmente las preguntas y los temas de investigación, aunque se fueron precisando en el proceso de diálogo restituído en el texto. La coautoría intenta, *a posteriori*, tomar esa dirección: los relatos de las mujeres en el libro son historias con sujeto y no testimonios ilustrativos. También es visible el trabajo colaborativo de intérprete de las entrevistas y de relectura colectiva.

Este último trabajo fue muy creativo y de la plática colectiva sobre el manuscrito surgieron nuevas dimensiones que fueron incorporadas en el libro. Sin embargo, me encargué finalmente yo sola de la redacción final. Quizás, la etapa más completa de co-labor fue el proceso polivocal de devolución del libro. Fue un momento muy intenso, en el cual compartimos retrospectiva y colectivamente este proceso, y donde las mujeres dialogaron conmigo, con otras investigadoras y activistas, para presentar y analizar este trabajo. Entre todas reflexionamos sobre quiénes éramos este “sujeto mujer”, cómo nos relacionábamos en nuestras prácticas políticas entre blancas, mestizas, indígenas, qué significados y caminos tomaba para cada una el proceso de emancipación. Al término, ¿empezamos a co-teorizar?

Tiempo, memoria y descolonialidad del saber

Quiero, finalmente, destacar una dimensión original de alineación aprendida a lo largo de esta experiencia y que generó un cambio en mi metodología. Fui experimentando en el proceso de investigación otros ritmos y tiempos como una herramienta de participación y comprensión que me acercaba a Tzome Ixuk y su cosmovisión. Al

adecuarme a concepciones y prácticas temporales diferentes de las mías aprendí otra profundidad del tiempo y de la memoria en la vivencia del presente. Esta experiencia del tiempo arraigada en la filosofía maya no sólo comportaba un significado teórico y epistemológico, sino que era parte de la descolonialidad de mi ser.

En lo concreto de la vida en el barrio, intenté aprender la paciencia como expresión de la fuerza organizativa e identitaria del grupo. A menudo me tocaba esperar que hubiera algún espacio para hacer el trabajo etnográfico. Para estar disponible y atenta en el momento adecuado tenía que sumergirme en los ritmos de la rutina individual y colectiva, lo cual permitía que los intersticios de tiempo “libre” (entre la milpa, la patrona, los niños, la Iglesia, el marido, etc.) se aprovecharan para la construcción dialógica de nuestro trabajo. Si me impacientaba y decidía hacer otra cosa, lo que me pasó, me perdía estos intersticios de tiempo y volvía a una tarea etnográfica solitaria.

Tuve que aprender también los tiempos de las decisiones, marcados por una larga consulta colectiva de casa en casa o en espacios imprevistos que a veces no lograba captar. En un momento inesperado descubría la decisión tomada y la rapidez de la acción que seguía. Esta temporalidad de la lucha y del trabajo diario no era ajena a la historia que me iba tocar escuchar y co-relatar. Pronto entendí que el carácter comunitario, lento y circular de su concepción del tiempo marcaba su historia: la relación colonial y las resistencias indígenas pertenecen a esta “larga duración” (Echeverría 2002: 105). La determinación aparentemente tranquila con la cual las sujetos tojolabales enfrentaban la colonialidad del poder se alimentaba de esta memoria profunda. La historia no era pasado muerto, sino que se encontraba viva en su presente.

No pensé que al observar la realidad chiapaneca me iba a sumergir en ese pasado-presente. Fueron las mujeres tojolabales quienes me enseñaron esta circularidad del tiempo, al introducirme en los tiempos feudales de la finca, el universo colonial de la “casa grande”, del peonaje por deuda y de la servidumbre, como una

historia no acabada, pues hoy en día luchan con esa memoria siempre activa. Esta visión cuestionaba mi aprendizaje occidental de la temporalidad lineal, evolutiva, desde un inicio a un final. Por lo mismo me costó, al principio, comprenderlas plenamente cuando me dijeron: “En esta finca, nuestros padres fueron esclavos”. Pensé que se referían a las formas de sobreexplotación en esta tierra. Pero luego fui entendiendo que la esclavitud no era metáfora, sino la caracterización de una economía agraria sin salarios, sin venta de fuerza de trabajo ni tiempos laborales, pues habían sido atados a la finca por las deudas, obligados a “prestar sus servicios” de por vida. El tiempo colonial no se encontraba lejos y las sublevaciones indígenas no habían dicho su última palabra.

El entendimiento de la impronta de la memoria en el presente, de la cercanía temporal de la servidumbre y la manera en que aún organizaba los significados de sus vidas nos llevó, en nuestro diálogo, a poner en el centro de sus relatos el reconocimiento de una historia femenina en las fincas. Más tarde, al redactar el texto, entendí la importancia de la perspectiva histórica como parte de la teorización feminista poscolonial. Historizar la pluralidad de las genealogías y las construcciones políticas de las mujeres me permitía deshacerme de todo concepto homogéneo de género y de feminismo. Ahí fue tomando forma la desoccidentalización de mi feminismo al dialogar con las prácticas de resistencias de las tojolabales frente a la servidumbre patriarcal y racista.

Estas prácticas, en resonancia con la cartografía de historias antipatriarcales y anticoloniales establecida por mujeres colonizadas y racializadas, sacan a relucir la “historia a contrapelo” (Benjamin 2000 [1972]) del feminismo desde el lado oculto de la modernidad. Tzome Ixuk me hizo dirigir la mirada hacia esa historia de esclavitud moderna en la finca y descubrí que su lucha abarcaba la profundidad de la deshumanización y la despersonalización colonial. Este encuentro con la historia fue, primero que nada, el fruto del encuentro con estas mujeres, que me mostraron los

significados concretos de la modernidad/colonialidad en las relaciones de trabajo servil que perduran hasta hoy. Ellas, lejos de ser formas residuales de un precapitalismo pasado, son parte integrante de un sistema capitalista que articula modos y relaciones neoliberales, feudales, coloniales, patriarcales de explotación y opresión, hoy mismo, en la globalización. Por eso digo:

Me encuentro de repente navegando en el círculo desconocido de la historia abierta de “los vencidos”, en el tiempo no acabado de las y los habitantes de las tierras invadidas en 1492. El tiempo maya me alcanza, con sus ciclos de *kines*, *katunes* y *tolkines*, con su conciencia de la historia arraigada en los ritmos del cuerpo, de la naturaleza, del cosmos, con sus profecías inspiradas en la lectura del presente y su filosofía del tiempo largo en el movimiento de los planetas. Aparecen enfrente de mí las figuras de este pasado, logro percibir las imágenes de tiempos que pensaba muertos y me lleno de esta profundidad: el Chiapas de 1994 y el Chiapas de 2000 es también el Chiapas de 1524 y el Chiapas de 1712. Me doy cuenta que no voy a entender nada acumulando fechas y eventos cronológicos, sino únicamente en el análisis de los entrelazamientos entre pasado y presente, memoria y conciencia, tradición y modernidad. Dirijo entonces la mirada hacia lecturas no dicotómicas del tiempo, que me permitan entender cómo se reproducen hoy en día aspectos feudales del trabajo agrícola (Masson *et al.* 2008: 6).

Conclusión: etnografía descolonial y práctica feminista transnacional

Las innovaciones que surgieron de las tensiones vivenciadas en esta experiencia de trabajo etnográfico se sitúan en varios planos: teórico, metodológico y de la práctica política. Si bien la posicionalidad, reflexividad y subjetividad fueron mis principios de base, al encontrarme con mujeres indígenas y construir con ellas un trabajo educativo, organizativo, científico, me ubiqué en un proceso constante de desaprendizaje y reaprendizaje. Más allá del compromiso político con ellas, la colaboración quedó como

una herramienta incompleta, pues partía aún de métodos marcados por la colonialidad, como el marco teórico, la problemática, la entrevista, la observación etnográfica. La frontera sujeto/objeto me molestaba a cada rato, incluso llegué a pensar en dejar del todo este trabajo. Pero permanecer no fue en vano, pues el desaprendizaje, ahora sí, es mayor. Creo que solamente pasando por estos procesos podemos transitar hacia la “descolonización de nuestras cabezas” (Smith 1999), colonización que es parte integral del imperialismo en su aspecto cognitivo.

Dicho proceso también me enseñó, en concreto, lo que es la dialéctica de esta descolonización, es decir, que no sólo confrontándose con “la Otra”, escuchando, reconociendo su historia, vamos a descolonizarnos sino que, como decía Frantz Fanon, este proceso sólo interviene cuando el primer mundo deja sus privilegios, se “autotransforma desde su centro” y se solidariza, de manera efectiva, con los países que fueron colonizados. Como sugiere Elsa Dorlin (2005), siempre en la línea de Fanon, este proceso debería de conducirnos a un paso más allá de la deconstrucción, a la invención de marcos inéditos y de una razón propia en ruptura con la epistemología de la dominación colonial-racial-patriarcal. En el nivel del pensamiento y de la práctica feminista, la concepción descolonial, que reconoce contextos de dominaciones cruzadas y experiencias plurales de resistencias, puede nutrir una nueva acción feminista transnacional solidaria entre diversas luchas de las mujeres en el mundo (Alexander y Mohanty 2001, Mohanty 2003). Pero, antes, todo pasa por mí, por mi ser y mi mente, por mi corazón y espíritu, como dirían mis amigas tojolabales. Sigo en el camino que, como siempre, se hace al andar.

Bibliografía

Ahmad, Aijaz. 1992. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Verso, Londres y Nueva York.

- Alarcón, Norma. 1990a. "The Theoretical Subject(s) of this Birdge Called My Back and Anglo-American Feminism". En Gloria Anzaldúa (ed.). *Making Faces, Making Soul. Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Colour*. Aunt Lute Books, San Francisco, pp. 356-369.
- 1990b. "Chicana Feminism: In the Tracks of 'The' Native Woman". *Cultural Studies*, vol. 4, núm. 3. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 248-256.
- Albert, Celsa. 2003. *Mujer y esclavitud*. Indaasel, Santo Domingo.
- Alexander, Jacqui y Chandra T. Mohanty (eds.). 2001. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Routledge, Thinking Gender, Londres y Nueva York.
- Ang, Ien. 2001. "I'm Feminist But.... 'Other' Women and Postnational Feminism". En Kum-Kum Bhavnani (ed.). *Feminism and "Race"*. Oxford University Press, Oxford, pp. 394-409.
- Anzaldúa, Gloria. 1990. "La Conciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness". En Gloria Anzaldúa (ed.). *Making Faces, Making Soul. Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Colour*. Aunt Lute Books, San Francisco, pp. 179-187.
- Bart-Moore, Gilbert. 1997. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. Verso, Londres y Nueva York.
- Benjamin, Walter. 2000 [1972]. "Sur le concept d'histoire". En *Oeuvres*, t. III. Gallimard, París, pp. 427-443.
- Bhabha, Homi K. 2007. *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Payot, París.
- Bohannon, Laura. 1964. *Return to Laughter. An Anthropological Novel*. Anchor Books, Nueva York.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge, Londres y Nueva York.

- 2001. "Difference, Diversity, Differentiation". En Kum-Kum Bhavnani (ed.). *Feminism and "Race"*. Oxford University Press, Oxford, pp. 456-478.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Harvard University Press, Cambridge.
- Castro-Gómez, Santiago. 2006. "Le Chapitre manquant d'*Empire*. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste". *Multitudes*, núm. 26, otoño. Editions Amsterdam, París, pp. 27-49.
- Cesaire, Aimé. 2004 [1955]. *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*. Présence Africaine, París.
- Cesara, Manda. 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. Academic Press, Londres.
- Chancoso, Blanca. 2005. "Mujeres indígenas en pos de la participación igualitaria". En Irene León (ed.). *Mujeres en resistencia. Experiencias, visiones y propuestas*. ALAI, FEDAEPS, Ecuador, pp. 155-158.
- Collins, Patricia Hill. 2001. "The Social Construction of Black Feminist Thought". En Kum-Kum Bhavnani (ed.). *Feminism and "Race"*. Oxford University Press, Oxford, pp. 185-201.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6. Stanford Law School, Stanford, pp. 1241-1299.
- Cumes, Aura. 2006. "Machismo y racismo: dos formas de naturalizar las opresiones y desigualdades". En Aura Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.). *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. INWA, Guatemala, pp. 93-106.
- y Ana Silvia Monzón (comps.). 2006. *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. INWA, Guatemala.

- Curiel, Ochy. 2003. "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras". En Adriana Gómez (ed.). *Discriminación de género/raza/etnia. Mujeres negras e indígenas alzan su voz*. RSMLAC, Santiago.
- 2006. "Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste". *Mouvements*, núm. 51. La Découverte, París, pp. 119-129.
- Davis, Charlotte Aull. 1999. *Reflexive Anthropology. A Guide to Researching Selves and Others*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Declaración de Barbados. 1971. "Por la liberación del indígena". En línea: <<http://www.nativeweb.org/papers/statements/state/barbados1.php>> (última consulta: 29 de abril de 2009).
- Deloria, Ella. 1944. *Speaking of Indians*. Friendship Press, Nueva York.
- Domingo, María. 2005. "La lucha de las mujeres indígenas en Guatemala". En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. BUAP, UNAM, UACM, México, pp. 327-331.
- Dorlin, Elsa. 2005. "De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre". *Les Cahiers du genre*, núm. 39. L'Harmattan, París, pp. 85-107.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, Humanities Press, Nueva Jersey.
- Echeverría, Bolívar. 2002. "Chiapas y la conquista inconclusa". En Carlos Antonio Aguirre Rojas, Bolívar Echeverría y Carlos Montemayor. *Chiapas en perspectiva histórica*. El Viejo Topo, Madrid.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. ICAH, Bogotá.
- Fals Borda, Orlando. 2007. "La investigación-acción en convergencias disciplinarias". *LASA Forum*, vol. XXXVIII, núm. 4. LASA, Pittsburgh, pp. 17-22.

- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, París.
- 1961. *Les damnés de la terre*. François Maspéro, París.
- Gall, Olivia y Rosalva Aída Hernández Castillo. 2004. "La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas". En Sara Elena Pérez-Gil Romo y Patricia Ravelo Blancas (coords.). *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 151-182.
- Garza Calígaris, Anna María. 1999. *El género entre normas en disputa. Pluralidad legal y género en San Pedro Chenalhó*. Tesis de maestría en antropología social. UNACH, Chiapas.
- 2000. "El movimiento de mujeres en Chiapas. Haciendo historia". *Anuario de Estudios Indígenas*, vol. VIII. IEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 109-135.
- Gutiérrez, Margarita y Nelly Palomo. 1999. "Autonomía con mirada de mujer". En Araceli Burguete (coord.). *México: experiencias de autonomía indígena*. IWGIA, Copenhague, p. 7-20.
- Hale, Charles R. 2006. "Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, vol. 21, núm. 1. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 96-120.
- Harding, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural?: Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Indiana University Press, Bloomington.
- Hastrup, Kirsten. 1992. "Writing Ethnography. State of the Art". En Judith Okely y Helen Callaway (eds.). *Anthropology and Autobiography*. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 115-132.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2008. "Feminismos postcoloniales desde el sur del Río Bravo". En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.).

- Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, pp. 75-113.
- hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: from Margin to Center.* South End Press, Boston.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott y Barbara Smith (eds.).1982. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave.* The City University of New York, The Feminist Press, Nueva York.
- Hurston, Zora Neale. 1938. *Tell my Horse.* Lippincott, Filadelfia.
- Janmohamed, Abdul R. 1985. "The Economy of Manichean Allegory: The Funcion of Racial Difference in Colonialist Literature". *Critical Inquiry*, vol. 12, núm. 1. University of Chicago Press, Chicago, pp. 59-87.
- Kampirth, Karen. 2007. *Mujeres y movimientos guerrilleros. Nicaragua, el Salvador, Chiapas y Cuba.* Plaza y Valdés, México.
- Latin American Subaltern Studies Group. 1993. "Founding Statement". *Boundary*, vol. 20, núm. 3, "The Postmodernism Debate in Latin America". Duke University Press, Durham, pp. 110-121.
- Lenkersdorf, Carlos. 1996. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales.* Siglo XXI, México.
- Leyva Solano, Xochitl. 2009. "Comentario escrito para la presentación del libro *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*". Presentación. Cesmeca-Unicach, CIESAS-Sureste, 12 de marzo, San Cristóbal de Las Casas.
- y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochilt Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor.* CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.

- Masson, Sabine. 2005. *Les Femmes indiennes au Chiapas (Mexique): un mouvement féministe postcolonial? Tzome Ixuk: étude de cas d'une coopérative de femmes tojolabales*. Atelier national de reproduction des thèses, Lille.
- , con María Aguilar, Catalina Aguilar, Martha Aguilar, Juana Cruz y Teresa Jiménez. 2008. *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el marco de los movimientos sociales de Chiapas*. Plaza y Valdés, México.
- Mathieu, Nicole-Claude. 1991. *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Côté-femmes, Paris.
- Mignolo, Walter. 1999. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- Mohanty, Chandra T. 1986. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary*, vol. 2, núm 12. Duke University Press, Durham, pp. 333-358.
- 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham y Londres.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Polity Press, Cambridge, Massachusetts.
- Olivera Bustamante, Mercedes. 1980. "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas". En Guido Münch, Diana Ryesky, Mercedes Olivera Bustamante, Ana Bella Pérez Castro, Ana María Salazar Peralta, Werner Hart, Vera de Hartwig. *El sur de México. Datos sobre la problemática indígena*. UNAM, México.
- Painemal Morales, Millaray. 2005. "La experiencia de las organizaciones de mujeres mapuche: resistencias y desafíos ante una doble discriminación". En Martha Sánchez Néstor (coord.). *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. Unifem, ILSB, México, pp. 77-87.

- Paris, Myriam y Elsa Dorlin. 2006. "Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité". *Contretemps*, núm. 16, febrero. Textuel, París, pp. 96-105.
- Parsons, Elsie Clews. 1922. *American Indian Life*. B. W. Huebsch, Nueva York.
- Pop Bol, Amanda. 2000. "Racismo y machismo: deshilando la opresión". En Morna Macleod y María Luisa Cabrera (comps.). *Identidad: rostros sin máscaras (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Oxfam, Guatemala.
- Quijano, Aníbal. 2005. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Rappaport, Joanne. 2008. "Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation". En Luke Eric Lassiter (ed.). *Collaborative Anthropologies*, vol. 1. University of Nebraska Press, Lincoln, pp. 1-31.
- Reiter, Rayna (ed.). 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, Nueva York y Londres.
- Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere. 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford University Press, Stanford.
- Rosaldo, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Conaculta, Grijalbo, México.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on The "Political Economy" of Sex". En Rayna Reiter (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, Nueva York y Londres, pp. 157-210.
- Ruz, Mario Humberto. 1982. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. I. UNAM, México.
- Sajbin Velásquez, María Verónica. 2007. "Mujeres mayas y ladinas: algunas tensiones que identifican las mujeres mayas". En Emma Delfina Chirix García (coord.).

- Reflexionando y actuando. Mujeres mayas y participación política.* IDEI-USAC, Guatemala, pp. 127-144.
- Sánchez Néstor, Martha (coord.). 2005. *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina.* Unifem, ILSB, México.
- Sandoval, Chela. 2004. "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos". En bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Chandra T. Mohanty y Jacqui Alexander. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras.* Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 81-106.
- Santana, María Eugenia. 1996. "Mujeres indígenas y cooperativismo agropecuario: el caso de Flor del Río en la selva de Chiapas, México". *Boletín Americanista*, año XXXVI, núm. 46. Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 299-316.
- Shostak, Marjorie. 1982. *Nisa.* Vintage, Nueva York.
- Sierra, María Teresa. 2004. "De costumbres, poderes y derechos: género, etnicidad y justicia en regiones indígenas de México". Ponencia. Seminario Law and Gender in Contemporary Mexico. ILAS-School of Advanced Studies, University of London, 19-20 de febrero.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples.* University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.
- Spivak, Gayatri Ch. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En Ranajit Guha y Gayatri Ch. Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies.* Oxford University Press, Nueva York y Oxford, pp. 3-32.
- 2003. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre. ICANH, Bogotá, pp. 297-364.
- Sudbury, Julia. 1998. *Other Kinds of Dreams. Black Women's Organizations and the Politics of Transformation.* Routledge, Nueva York y Londres.

- Tabet, Paola. 1998. *La Construction sociale de l'inegalité des sexes. Des outils et des corps*. L'Harmattan, París.
- Tercera Declaración de Barbados. 1993. En línea: <<http://www.nativeweb.org/papers/statements/state/barbados3.php>> (última consulta: 24 de abril de 2009).
- Toledo Tello, Sonia. 1999. *Fincas, poder y cultura en Simojovel*. Tesis de maestría en antropología. Facultad de Ciencias Sociales-UNACH, San Cristóbal de Las Casas.
- Van der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf (comps.). 1998. *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. Siglo XXI, México.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. 2004. "Traje, folklorización y racismo en la Guatemala postconflicto". En Meike Heckt y Gustavo Palma Murga (eds.). *Racismo en Guatemala. De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*. Avancso, Guatemala, pp. 235-270.
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Walsh, Catherine. 2002. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. UASB, Abya Yala, Quito, pp. 17-44.
- Werneck, Jurema. 2005. "De l'alodês et féministes. Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes". *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, núm. 2, "Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes". Antipodes, Laussane, pp. 33-49.

Capítulo 16

Itinerario de los otros saberes⁷³

Virginia Vargas Valente
ginvargas@gmail.com

Porque tú, moza insolente, alborotaste con irreverencia el conocer. Pronta siempre, desplegabas insospechadas reflexiones que nos harían relativizar conflictos, cuestionar verdades, desconfiar de aplausos patriarcales y valorizar intuiciones y avances.

Desenredabas sin prisa y con constancia nuestros nudos, intuitos y vividos por todas nosotras, pero tú podías hacerlo porque, cual bruja de los antiguos aquelarres, tenías la imaginación y la audacia de las fórmulas secretas, tenías todas las puntas de la madeja entre tus dedos.

Virginia Vargas Valente. Carta a la muerte de Julieta (1985)

Introducción

Esta reflexión pretende acercarnos a un análisis sobre las formas en que se han ido construyendo los saberes dentro de las dinámicas feministas latinoamericanas en tanto que expresión de un movimiento social en permanente construcción. Intentaré, para ello, responder a las preguntas claves de “para qué” conozco y “con quiénes” conozco (Mato 2001: 11). Lo haré a partir de algunos hitos y personajes de significación particular para las dinámicas feministas y para mí en el nivel político y personal. Ello implica ofrecer también parte de mi historia militante y reflexiva. Por lo mismo, en este escrito decidí igualmente saldar antiguas deudas y hacer justicia a mis amores recuperando a la teórica más

⁷³ Artículo publicado originalmente en Daniel Mato (comp.). 2002. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Clacso, Caracas. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/postfa_vargas.doc>.

importante de la segunda oleada feminista,⁷⁴ Julieta Kirkwood, muerta en 1985.⁷⁵ Activa militante y brillante académica,⁷⁶ marcó de manera decisiva la reflexión feminista de la década de 1980 y fue sustento de muchas de las reflexiones posteriores, en particular de la mía, porque se entremezclaba con una larga amistad –viví en Chile muchos años– y una gran admiración política y teórica. También, porque creo que los saberes son complementarios y cómplices si el *lugar de enunciación* se construye desde compromisos de transformación (García 2001, Dávalos 2001, Mato 2001). De lo contrario, se sustraen, despolitizándose, de la dialéctica existente entre las resistencias y las dominaciones (Maccioni 2001: 19). Julieta, cual bruja del aquelarre que tenía los hilos de estos y otros múltiples saberes, transitó por la academia con irreverencia permanente, trasladando a ella, en clave política, teórica y ética, las búsquedas transgresoras de un movimiento en construcción.

A Julieta le debemos la reflexión más fina sobre los lugares de enunciación de los saberes feministas, sobre el hacer político feminista y una significativa reelaboración

⁷⁴ Lo que se conoce como la “primera” oleada feminista en América Latina, y con mayor o menor similitud en otros continentes, surge hacia fines del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX. Con ella se inicia la lucha por el acceso a la educación, a las profesiones universitarias, al trabajo y, con mucha fuerza, al derecho al voto. Luego de un largo “silencio”, una nueva oleada feminista generalizada irrumpe en la región a partir de la década de 1970. Ésta es la que se conoce como la “segunda” oleada. Hoy incluso se habla del surgimiento de una “tercera” oleada feminista, promovida por las voces de las nuevas generaciones y la creciente diversidad étnico-racial-cultural de los feminismos latinoamericanos.

⁷⁵ Julieta Kirkwood es, para mí, la primera pensadora feminista latinoamericana de esta segunda ola. Feminista, socialista, teórica, activista militante, su reflexión está delineada por todas estas dimensiones. La irreverencia ante el conocimiento y el poder fue una de sus características. Ella marcó una dinámica feminista autónoma y a la vez profundamente comprometida con la transformación democrática de su realidad. Con otras feministas chilenas fundó, a fines de la década de 1970, el Círculo de Estudios de la Mujer y posteriormente la Casa de la Mujer La Morada. Mi relación con Julieta data de los últimos años de la década de 1960, cuando viví en Santiago y compartimos la misma universidad y la militancia política en el Partido Socialista. El golpe de Pinochet, en 1973, me alejó de Chile, después de siete años de intensa vivencia en ese país. Nos volvimos a encontrar, ya militantes feministas, en 1980.

⁷⁶ José Joaquín Brunner, director de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)-Chile en ese momento (1986), escribió, en la presentación del libro de Julieta intitulado *Ser política en Chile: las feministas y los partidos*, publicado después de su muerte: “a Julieta le debemos muchas cosas. Entre ellas, haber incorporado a nuestro trabajo y a nuestras preocupaciones el tema de los estudios de la mujer [...] además de sus investigaciones sobre la participación política de la mujer, sobre la historia del feminismo en Chile, sobre los problemas de la identidad sexual y de los géneros en diversos sectores sociales, fue incansable como profesora, como organizadora de talleres y como guía de la cuestión femenina en nuestro país. Su labor se proyectó, además, a varios otros países de América Latina y a los países del norte. En todas partes, ella representó a Flacso con su inteligencia, con su valor y con su enorme capacidad de escuchar y de disentir, sin perder jamás el humor y la paciencia”.

de la relación entre feminismo y democracia. Los impulsos para su reflexión venían de las tensiones propias del despliegue movimientista en un contexto como el de Chile de Pinochet. Julieta afirmaba:

[...] tengo ganas de gritar por mi miedo, por mis pobres astucias de decirlo todo disfrazado, por mis cambios de nombre, mi nombre clausurado. Por mi conciencia impedida, minusválida. Por creer que protesto en el silencio modulado [...]. Tengo ganas de gritar contra estos, mis, tus, nuestros, miedos. Y tengo ganas de escribirlo en clandestina (1987: 116).

Era ese Chile para el cual Nelly Richards proponía “un des-orden frente al orden del poder autoritario que se sostiene sobre unidades fijas y bipolares” (cit. en Hernández 2001: 11), el orden característico del periodo de la dictadura.

Pero su pensamiento también provenía de las diferentes expresiones colectivas de los feminismos latinoamericanos. Una de esas manifestaciones fue el II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en Lima en 1983. Extraordinariamente rico en experiencias de intercambio y en reflexión colectiva, en él se posicionó la categoría de patriarcado como un eje de reflexión. Pero también fue un encuentro conflictivo, lleno de búsquedas des-encontradas, atrapado en una espiral surgida del crecimiento mismo del movimiento y de la diversidad de opciones de acción, incómodas entre sí, por ejemplo, entre las mujeres políticas –militantes de un partido– y las feministas, las lideresas de barrios populares y las feministas, las lesbianas y las heterosexuales, las exiliadas y las que permanecieron. Ante mi desconcierto –yo era una de las organizadoras–, Julieta respondió con esta extraordinaria reflexión sobre “los nudos de la sabiduría feminista”:

[...] [en Lima] el desafío de conciliar de otra forma la sabiduría misma nos plantea, desde luego, no menudos problemas [...]. A conflictos innumerables, reflexiones innumerables. Se requiere entonces complejizar desde la forma en que se dieron concretamente los problemas, hasta cómo han sido traspasados al plano de la teorización (Kirkwood 1986: 211-212).

Quiero también aquí agregar algo sobre mi posicionamiento, en respuesta a la inquietud por visualizar de dónde venimos y cómo se gestan las preocupaciones de cada uno. Activista feminista desde fines de la década de 1970, me he movido permanentemente en esa “bisagra incómoda, pero para mí fascinante, entre saber y actuar” (Varela 2001), buscando reflexionar sobre nuestra práctica, y los derroteros de los feminismos en América Latina, que, como lo asume Daniel Mato, es plural, diversa, tremendamente heterogénea y al mismo tiempo tan semejante en marcas de exclusión y de rebeldía. Socióloga de clase media urbana, madre, bisexual, blanca –con lo que eso significa en un continente donde, al decir del poeta Nicolás Guillén, el que no tiene de inga le tocará de mandinga–, amante/compañera de un hombre solidario. Desde mi postura ético-política, me hago cargo de mis(las) desigualdades y discriminaciones en tanto mujer(es), buscando posicionarme(nos) como *sujeto(s) social(es) y político(s)*, cuyo valor ético fundamental es ser para mí(sí) misma(s) y no para los demás. Y entiendo ese “ser para sí misma” como dejar de ubicar a la mujer al servicio de la familia y de los hijos, como menor de edad, dependiente del marido, de la Iglesia, del mismo Estado, sin reconocimiento de su aporte económico y social, dándole un rostro a la pobreza a través de su feminización, sin derechos reproductivos ni derechos sexuales, sin capacidad autónoma sobre sus vidas y circunstancias. Y esto sí construye un discurso:

[...] un discurso especial que aprendí y practiqué desde los siete años de edad haciendo las camas de mis dos hermanos mayores. Entonces lo pensaba. Sólo ahora, vieja ya, puedo decirlo aquí. Por suerte tenemos un espacio de mujeres [...]. De otro modo, esto tendría que decirlo mientras hago las camas de mis dos hijos (Kirkwood 1987: 24).

Este discurso no vuela solo; se logra únicamente a partir de una revolución interna, con subjetividades modificadas, con cambios de culturas políticas tradicionales, subvirtiendo el orden y exhibiendo el escándalo de la diferencia y de la transgresión. Pero también se logra desde el profundo convencimiento de que esa subversión no tendrá puerto firme donde llegar si no llega como colectivo democrático, con cultura(s) democrática(s) y con un imaginario colectivo a partir del cual preguntarnos:

¿Cuántas palabras más son necesarias para que ser joven no sea un estigma? ¿Cuántas se necesitan aprender para que una mujer astronauta no asombre a nadie? ¿Cuánta ciudadanía, cuánta democracia se necesita aprender para que la discriminación positiva y los mecanismos institucionales que reclamamos sean cosa del siglo pasado? ¿Cuántas palabras más son necesarias para que la maternidad no sea un riesgo de muerte? ¿Para que el aborto no siga siendo la primera causa de estas muertes? ¿Para que el amor no sea condenado cuando no se ajusta a las palabras con las que algunos de ustedes quieren definirlo? ¿Qué lógica es aquella que acepta el odio consensuado y la guerra entre y dentro de nuestros países y quiere hacer la guerra al amor que no se ajusta a sus definiciones? (Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de las Naciones Unidas, 2000).

El intelectual comprometido, dice Mato –parafraseado por Mirta A. Antonelli–, es un coreógrafo que se desplaza, no sin dificultades, entre ambos escenarios, el de los activismos y el de las teorizaciones (Antonelli 2001). El(la) intelectual comprometida lo

es también en su propia práctica, y lo es en el nivel personal y colectivo, lo que conlleva una dosis permanente de incertidumbre y ambigüedad porque la teorización de una práctica colectiva refleja no sólo la perspectiva o el interés teórico del intelectual, sino el posicionamiento activista de quien reflexiona tratando de “construir mediaciones con actores sociales de carne y hueso” (Mato 2001: 8). El(la) intelectual es también un actor de carne y hueso, con prisas subjetivas, con una permanente “exigencia de nuevas respuestas y planteo de nuevas preguntas, complejizadas. Se exige una teoría, una política feminista, estrategias. Exasperación de saberlo todo, exasperación de que no se nos responda todo. Dolor de cabeza” (Kirkwood 1986: 215).

El nudo del conocimiento es mucho más complejo en el caso de estos saberes porque es también una forma de hacer movimiento, “con su ida y vuelta de la utopía al sentido común para que así las ideas crezcan y los movimientos sean lo que pretenden ser o hacer en proyecto [...]. Para estar en el movimiento feminista hay que estar también dispuesta a una cierta ambigüedad” (Kirkwood 1986: 216). Ésta se expresa no sólo en la elección de la práctica, sino en la producción y la articulación misma del saber, tratando de “no re-producir la locura de realizar la acción separada –en este sentido– de la producción del saber. O a la inversa, dejar aislado al saber” (Kirkwood 1986: 216).

Primera aproximación. Se hace camino al andar, construyendo sujetos que aún no lo son

Trataríase, en otras palabras, de desacralizar el análisis de lo femenino. Este análisis no se realiza a partir del individuo ni del grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos *que aún no son tales sujetos*. Es desde allí que debe enfocarse el porqué y cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión y las formulaciones para su posible negación.
Julieta Kirkwood (1986: 31)

Las identidades son producto de procesos sociales de construcción simbólica, dice Mato, y por lo tanto difieren unas de otras en las maneras en que son construidas y autopercebidas (Bermúdez 2001: 13). ¿Desde dónde se construye esa identidad de sujeto, común y a la vez absolutamente personal y, por lo tanto, diferente y plural en las mujeres? Para Julieta, a partir de las negaciones de aquello que posibilita su condición de alineación. Desde esta perspectiva, las preguntas teórico-políticas varían desde un análisis cuantitativo o uno de registro de su forma de incorporación o no a lo público, hasta el cuestionamiento de:

[...] cuál es la dimensión política que le corresponde a la naturaleza de exacción, o apropiación, o alineación, de la cual la mujer, como tal, ha sido objeto en la sociedad [...], cómo se expresa, qué [...] impide su expresión como fuerza política, cómo se concretiza en fuerza política, [...] Cómo fórmula la superación de su condición alienada y, finalmente, cómo se actualiza, se plantea en el *hoy* y se *vincula* al proyecto global (Kirkwood 1986: 171).

Quince años después, estas negaciones, que permiten la conformación de ese sujeto que aún no era, se expresan en la afirmación de derechos en una variedad de espacios y estrategias (Antonelli 2001). Al igual que en la postura de Julieta, para Elizabeth Jelin lo que da sentido transformador a las prácticas no es el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas o los ámbitos de lucha, éstos pueden variar. Lo único que permanece y da coherencia política y ética a las prácticas sociales no es la lucha por un derecho específico, sino la reafirmación del “derecho a tener derechos” y el derecho al debate público del contenido de las normas y las leyes. Este acto de afirmación se sustenta en las negaciones de aquello que enajena y priva a la actividad humana de su libertad y creatividad, confrontando su condición de objeto de alteridad y

de secundariedad, así como la atemporalidad de su lucha. Se trata, pues, de un movimiento dialéctico permanente.

En esta mirada lo subjetivo cobra prioridad política y ética porque “el nudo del saber”, para Julieta, tiene que considerar la lingüística, las palabras puestas en género y “la subjetividad que lleva incorporada cada conocimiento y cada sistema de conocer, etc.” (Kirkwood 1986: 216). Asimismo, “el derecho a tener derechos”, del que parte Jelin, es posiblemente la definición más flexible, democrática e inclusiva de la construcción de sujetos, porque ensancha la dimensión subjetiva de las ciudadanías, ampliando con ello la posibilidad de sentirse sujeto merecedor(a) de derechos. Este autorreconocimiento resulta fundamental para exigir la concreción de los derechos y las garantías para ejercerlos. La conciencia del derecho a tener derechos es fuente inagotable de complejización y ampliación de la democracia.

Este sujeto que no lo era, que comienza a ser, se nutre de esas formas múltiples y a la vez específicas de “negación” de lo que le impide expresarse (que va cambiando, a su vez, con las múltiples variaciones marcadas por la raza, la etnia, la edad, la sexualidad, la ubicación geográfica... además del género) para, desde allí, desde ese conocimiento y experiencia situados, afirmar el derecho a tener derechos. Es, así, un sujeto permanentemente diversificado y actualizado, desde las nuevas presencias y voces, que da paso, como dice Liliana Suárez, a un sujeto feminista múltiple, en permanente construcción, que busca responder a los nuevos desafíos, a las contradicciones e incongruencias de su práctica y a las nuevas formas de interrogar la realidad, motor esencial para reflexionar sobre nuevos desafíos y recuperar la incompletud del conocimiento (Suárez 2008: 55).

Todo esto alimenta un sujeto feminista, como sugiere Xochitl Leyva, encarnado e inserto en una estructura social concreta, es decir, un sujeto sexuado, racializado, que produce prácticas y conocimientos situados, y se posiciona desde allí, y los articula con

otros conocimientos y estrategias de acción (Leyva 2008). Sueli Carneiro, feminista afrobrasileña, expresa bien este proceso cuando afirma que su lucha en los movimientos feministas para ser considerada sujeto ha significado la negación del racismo y la afirmación de su derecho a un feminismo “ennegrecido” (Carneiro 2005).

¿Qué producción de saberes se desprende de este proceso subjetivo, vital y múltiple de negación y afirmación? Un saber impregnado de ese mismo proceso de confrontación con una misma y con los demás, que niega lo excluyente y nos afirma como persona. Es imposible conocer con rigor si se desprecian la intuición, los sentimientos, los sueños, los deseos, porque es el cuerpo entero el que socialmente conoce, dice Paulo Freire (cit. en El Achkar 2001). Y más, “la subjetividad nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia” (*ibid.*: 9). Julieta se decía “bajito”: “con este verbo desatado, con esa capacidad de juego en la vida, de placer, de gesto libre, [...] con todo eso, es cierto, no se constituyen civilizaciones de la manera conocida [...]. ¡Porque no hubiese habido tiempo!” (Kirkwood 1986: 30)

La producción de saberes feministas y de todos los movimientos que se salen del lugar destinado al coro y exigen ser oídos (Nun 1989) *no se emprendió desde la academia*. Dichos saberes nacieron de la experiencia cotidiana de visibilizar a ese sujeto, que aún no lo era, ante nosotras mismas y la sociedad. Las investigaciones y los análisis feministas tuvieron que sortear ausencias y se enfrentaron a “un problema adicional: la inexpresividad del lenguaje científico y la pérdida de contenidos que significa, para la demanda feminista, la traducción a lo académico de una demanda que está en los inicios de su expresividad” (Kirkwood 1986: 30). Es decir, para estas dinámicas complejas y cambiantes de formación de sujetos, de construcción de movimientos *in situ*, las “tablas de la ley” no contenían ni los discursos ni los códigos de

interpretación. Con prisas había que inventarlo todo y/o recuperarlo a partir de una clave diferente.

Por ello, las formas que fue adquiriendo la producción y la circulación de saberes feministas se volvieron múltiples, poco convencionales y, en muchos casos, irreverentes. Producciones individuales, colectivas, libros, artículos, manifiestos, documentos políticos, declaraciones coyunturales, panfletos, boletines, polémicas, crónicas periodísticas, videos, cine, consignas, poemas, y también la política-lenguaje-verso, que expresa el acto de reapropiación de la palabra, del querer saber y del querer comunicar ese saber en clave propia. Todo ello ha tenido un “impacto expresivo” (Bellucci 1992: 28) y ha ido formando el corpus teórico de los feminismos latinoamericanos que en los últimos veinticinco o treinta años ha expresado la peculiar combinación de lucha política, movilización callejera, subversiones culturales, negociación y presión hacia los poderes oficiales, con una reflexión permanente sobre los avances y las contradicciones de sus prácticas. Una dialéctica resistencia-dominación que se expresa, no en lo político institucional, sino en “lo político como expresión de las prácticas sociales, siempre inciertas y conflictivas, que producen lo político como efecto de sentido” (Maccioni 2001: 4).

En este concierto, una consigna, un manifiesto pueden tener tanto o más impacto que una investigación para el conocimiento y la acción. Un ejemplo lo ofrecen las feministas chilenas, quienes en su lucha contra Pinochet extendieron infinitamente la democracia –de manera política y teórica– a partir de una sola consigna: “democracia en el país y en la casa”, hilada pacientemente por Julieta. Este llamado condensaba justamente ese posicionamiento en lo público, pero incorporando la política de lo privado, en un terreno tan minado como el del Chile pinochetista, atravesando así los límites de todas las democracias realmente existentes y no sólo de su ausencia en las dictaduras. Esta sola consigna expresaba una teoría de la democracia y una forma transgresora de hacer política.

Esta perspectiva de formación de sujetos desde su conciencia de “negación” y de “merecimiento” de derechos como un continuo permanente y dinámico requiere también de dinamismo e historicismo en el análisis de sus prácticas sociales. Pero no siempre es así y ello ha sido fuente permanente de tensión en los movimientos sociales, y no sólo en los feminismos, ya que sus tiempos de acción son mucho más veloces que sus tiempos de reflexión, lo que provoca que práctica y teoría no siempre avancen al mismo compás. Julieta Kirkwood llamó a esta incongruencia los “nudos” de la sabiduría feminista, la cual se nutre y se perfila desde las dificultades, las dudas, los descubrimientos, las frustraciones y las alegrías que van dejando prácticas que son, a su vez, procesos de autodescubrimiento y afirmación. Como dice el poeta Antonio Machado “se hace camino al andar”.

Segunda aproximación. El nombrar como proceso inestable y permanentemente renovado

Nombrar instituye, y al instituir se generan mecanismos de producción, circulación, control y delimitación de los discursos [...] y de las prácticas, claro, y con ellos, sistemas de legitimación.
Daniel Mato (2001: 23)

[...] idéntico giro en el lenguaje: los temas de pasillo se tornan temáticas de la asamblea; lo privado, la mujer misma, se hace punto de tabla y del debate social. Se realiza una nueva mezcla de política y vida cotidiana. Se ha producido una desclasificación de los códigos, una inversión de los términos de lo importante. La participación se ha hecho acto social, real y concreto.
Julieta Kirkwood (1986: 194)

El derecho a tener derechos es un producto de la disputa y la reapropiación en torno a la denominación, a la producción de discursos propios. Por eso nombrar produce saberes. “El querer saber surge cuando se constata la no correspondencia entre los valores

postulados por el sistema y las experiencias concretas reales humanas” (Kirkwood 1986: 200).

La dinámica más potente de producción de saberes que instauró el feminismo desde sus balbuceantes comienzos fue la de nombrar lo hasta ese momento sin nombre. Y al evidenciar, en ese acto, la distancia existente entre práctica y teoría, este nombrar le dio autorreconocimiento a una experiencia personal y colectiva de exclusión y dominación, pero también de resistencia a la homogeneización. Es de esa misma manera que en el caso de los afroamericanos la música alimentó la construcción de identidades colectivas y fungió como motor de las luchas por los derechos y para el diseño de nuevas prácticas organizativas (García 2001: 9).

En los feminismos, nombrar lo personal en clave política, desde la práctica de los grupos de autoconciencia, convirtió las preguntas, las angustias, las incertidumbres y los proyectos personales en propuestas políticas colectivas, alimentando así la acción transgresora de los límites impuestos por una forma de conocimiento y de aprehensión de la realidad social.

“Lo privado es político” sigue siendo el aporte teórico más radical de esta práctica. Este postulado constituyó el impulso más contundente para politizar la cotidianidad y posicionarla lentamente como parte del horizonte referencial de las mujeres y de la cultura en la sociedad, y abrió el terreno subjetivo para el derecho a tener derechos. Es decir, “sólo cuando se nombra la realidad se está en capacidad de cambiar el significado que tiene, que muchas veces aparece como natural y neutro” (El Achkar 2001: 8).

Sin embargo, el conocimiento producido en diferentes momentos, coyunturas y espacios geográficos locales-globales no puede tener vocación de totalidad. Por ello, uno de los retos de las negaciones y afirmaciones de las mujeres como sujetos es su permanente actualización en el hoy y su vinculación al proyecto global. Un proyecto

puesto en el mundo, desde que se hace carne y nos deja de pertenecer, seguirá dinámicas propias, dice Julieta (Kirkwood 1986).

Nora Domínguez desarrolla de manera atinada esta idea al decir que “si la consigna fue romper, transgredir, pervertir, dar vueltas a los modelos heredados, ni el resultado ni los legados pueden quedar aprisionados en alguna forma de estabilidad, sobre todo porque la deuda de la exclusión tiene aún llagas abiertas” (Domínguez 2000: 115). Nora alude a la necesidad de una política que busque “no clausurar o cristalizar un conjunto de saberes, de modo que sus producciones y prácticas ejecutadas en diversas zonas de lo social, tanto en el plano material como en el simbólico”, estén marcadas más por el dinamismo y la desestabilización que por los cierres y las obturaciones (Domínguez 2000: 115). Mato lo enuncia como la deconstrucción de todo relato fundador, la recusación de todo esencialismo u ontología de las identidades (cit. en Antonelli 2001).

Por ello, las palabras inicialmente liberadoras también pueden ser palabras “secuestradas” (Massey 2000) al cargarse de significados congelados en el tiempo, que las desligan de un proceso en permanente mutación. Si el nombrar instituye y forma identidad, el acto de nombrar es permanente porque las identidades son complejas y múltiples, inestables, están movilizándose selectivamente, en respuesta a procesos económicos, sociales, políticos y culturales específicos. Por ello, ese nombrar inicial es fundador de una práctica subversiva y transgresora, pero también es contingente: el nombrar inicial abre no sólo espacio para nuevos saberes, sino básicamente para procesos de prácticas múltiples que impulsan nuevos itinerarios, modificando relaciones de poder, posicionamientos, etc., o generando otras relaciones nuevas que quieren disciplinar lo nombrado. Frente a éstas surgen nuevas voces, nuevas formas de nombrar lo que la realidad inicialmente ocultó.

En este despliegue, el lenguaje aparece de muchas maneras distintas como un “terreno en disputa” de lo sin nombre, en el que se valida, o no, la naturalidad de la opresión en la forma en que, una vez nombrada, ingresa al horizonte referencial de los poderes establecidos (por ejemplo, el caso de la violencia doméstica y sexual convertida en las leyes en violencia intrafamiliar). Esta misma disputa sucede respecto a la variación de los contextos y las prácticas a lo largo del tiempo, o en lo traducido y reapropiado desde otras prácticas y otros lugares de enunciación, que dan cuenta, además, del nuevo contexto globalizado. La historicidad de la denominación va de la mano con la historicidad de los procesos de apropiación –reapropiación– y de disputa ante los nuevos significantes que va dejando la cambiante realidad.

La democracia frente a la “complicidad exclusionaria”

“Democracia en el país y en la casa” fue una consigna de afirmación frente al poder dictatorial y el poder patriarcal. En ese *hoy* pinochetista también los “aliados” de la democracia percibían ésta sin mujeres incluidas o con mujeres supeditadas. Las visiones de las feministas y de las mujeres militantes, coincidentes en muchos aspectos, eran más que dispares en esa posición. Si las unas planteaban la necesidad de hacer política *desde las mujeres* a partir de sus propias carencias y alineaciones, las otras lo veían como *la suma* y la inserción masificada de las mujeres en una propuesta política anterior al planteo de sus necesidades, en el supuesto de que éstas serían incorporadas en el futuro. “Una se resume en la frase ‘*no hay feminismo sin democracia*’; otra invierte los términos y afirma que ‘*no hay democracia sin feminismo*’, denotando la posibilidad de señalar juntas todas las opresiones en una nueva síntesis, no estratificada, desde fuera” (Kirkwood 1986: 196-197, énfasis de la autora). “Lo que no es bueno para las mujeres, no es bueno para la democracia” fue la síntesis de esa práctica de nombrar en clave propia.

Quince años después, la democracia, afirmada como forma de gobierno en los países latinoamericanos, fue la conquista sustancial también en el horizonte referencial de la sociedad. Sin embargo, al acecho de neoliberalismos y autoritarismos escudados tras la fachada democrática, esta enunciación inicial sobre la democracia demostró ser justa, pero también insuficiente, en la medida en que la “domesticación” de las mujeres adquiriría otras dimensiones al aparecer como fuente de legitimidad en gobiernos que expandían sus derechos sin expandir la democracia. Eso que Alejandro Grimson insistentemente llamó el “neopopulismo de la raza, del género, de la etnia” (Vargas 2001). Las mujeres se vieron obligadas, por lo tanto, a enfrentar el desafío de “re-pensar procesos y modos de emergencia de sujetos y contenidos de derechos, impugnando las más recientes experiencias democráticas en la región y sus estilos para instituir legalidades y legitimidades” (Antonelli 2001: 23) “como telón de fondo de la complicidad exclusionaria” (Mato, cit. en Antonelli 2001: 23) a la que sin querer queriendo estábamos contribuyendo.

Un giro en la construcción de la frase trajo un giro en la orientación, en las políticas de alianzas y en la definición de una nueva centralidad de las luchas feministas. “Lo que no es bueno para la democracia, no es bueno para las mujeres” fue la enunciación que condensó ese giro y fue el lema con el que el Movimiento de Mujeres por la Democracia (MUDE), en Perú, emprendió su larga lucha contra la dictadura de Fujimori, quien otorgaba derechos a las mujeres al mismo tiempo que asfixiaba la democracia. Así, en el *hoy* de Fujimori, lo que tenía apariencia de bueno para las mujeres no era bueno para la democracia. Y con ese giro comenzó una constante revisión y reflexión sobre cómo la construcción y la ampliación de las ciudadanías de las mujeres no se asumen en sí mismas, sino en permanente relación con la calidad de los procesos democráticos.

Una digresión

La consigna invertida provocó reflexión y alimentó movilizaciones y acciones de resistencia. Una de ellas fue una impactante marcha de mujeres de luto, que llevaban un ataúd de cartón que representaba a la democracia difunta. Este acto, violentamente reprimido “con la clásica violencia del abusivo que se ensaña contra quienes tienen las manos limpias” (Silva 2000: 18), “jaló” otras prácticas teóricas y poéticas.

La poeta feminista Rocío Silva Santistevan, quien goza de un extenso reconocimiento por la calidad de su obra, poetizó el acto mismo, le extrajo nuevos saberes, lo recuperó como proceso de “convergencia de análisis sociopolíticos e históricos [así] como estéticos-literarios y filosóficos” (Del Sarto 2001: 22), otorgándole, de esta manera, una legitimidad histórica y estética. En su hermoso artículo, Antígona sale a las calles, y:

[...] carteles, flores blancas, velas y una vez más la razón enarbolada contra el oprobio. Lejanas en el tiempo pero hermanadas en el acto de dignidad, las mujeres de luto de Lima continuaron por la senda de Antígona. Con una diferencia: esta vez somos más y no una, por lo tanto, no habrá que cerrar el lazo del nudo en la cueva fría sino levantar las manos multitudinarias para apagar de una vez por todas el indigno silencio (Silva 2000: 18).

La reapropiación de la palabra, desde otros lugares de enunciación

La palabra, encontrada con otra, se deja transformar en sus significados [...] dejando un concepto nuevo de elaboración.
Soraya El Achkar (2001: 8)

De la misma manera como los chicanos, en su práctica cotidiana de resistencia, transforman a la virgen de Guadalupe o a la Malinche, dándole rasgos y significados

simbólicos propios, distintos al de sus orígenes y distintos al de su nuevo espacio de enunciación (Tinker y Valle 2001), así las palabras viajan y se transforman cuando hay una práctica detrás. La palabra *advocacy*, neologismo del Norte que significa defensoría, hace referencia a una particular forma de hacer política negociando desde los conocimientos expertos, desde la presión política, desde la argumentación con el poder y los medios de comunicación. Esa práctica, implementada con éxito en las Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de 1990, implicaba, como supuesto, la existencia de contextos democráticos consolidados, instituciones más estables y derechos ciudadanos menos amenazados (Álvarez, Libardoni y Soares 2000).

En su adopción en América Latina, *advocacy* adquirió los significados relevantes de un tipo de práctica y de un contexto específico. En un complejo y continuado proceso de *traducción política* se fue adecuando a una práctica que tiene que lidiar con un contexto muy diferente, de frágil institucionalidad política, de debilitamiento de la ciudadanía y de una dramática exclusión social resultante de las políticas neoliberales. En estas condiciones:

[...] la práctica de *advocacy* feminista en América Latina exige la redefinición de conceptos y una readecuación de procedimientos originarios. Hacer *advocacy* [...] no puede ser una cuestión meramente técnica. Y un hacer político requiere visitar algunos conceptos, como los de ciudadanía, liderazgo, discutir el papel del Estado y de la sociedad civil en la construcción democrática, así como las estrategias de incidencia feminista en las transformaciones políticas, económicas y culturales (Álvarez, Libardoni y Soares 2000: 169).

Tercera aproximación. La forma de producción de conocimiento desde los “nudos”: forma subjetiva, poética, laboriosa... de deshilar los entuertos

[...] los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas o lo que se prefiera, con el hilo que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien los nudos se pueden cortar con presas de cuchillos o de espadas (tal como Alejandro hiciera con el nudo gordiano) para ganarse por completo y de inmediato, el imperio de las cosas en disputa. De aquí surge, creo, la primera brutal divergencia entre conocimiento y poder.
Julieta Kirkwood (1986: 212-213)

Y más allá: la palabra nudo también sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección en círculos concéntricos, desarrollo –tal vez ni suave ni armónico, pero envolvente de una intromisión, o de un curso indebido, que no llamaré escollo– que obliga a la totalidad a una nueva geometría, a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudante, cambiante, pero esencialmente dinámica [...]. A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista [...]. Los nudos, entonces, son parte de un movimiento vivo.
Julieta Kirkwood (1986: 213)

La reflexión sobre los “nudos de la sabiduría feminista” surge de la necesidad de entender las tensiones y dinámicas contradictorias de un movimiento en formación, ofreciendo, al mismo tiempo, una metodología de análisis subjetiva, cuidadosa, abarcante de las diferentes aristas y posibilidades de las prácticas feministas y sus formas de producir conocimiento. Desde entonces, el análisis de los nudos en la política feminista ha sido una práctica iluminadora, pero también incómoda, pues ha entrado de lleno en las ambivalencias de las prácticas originarias, sus persistencias a lo largo del tiempo, las autopercepciones fantasiosas sobre las formas de hacer política, con el riesgo de absolutizar identidades que son posicionales y contingentes (Mato 2001). Y es que “[c]on nuestra revolución se levanta una inmensa cantidad de expectativas y muchas de ellas llevan el sello de lo absoluto” (Kirkwood 1986: 213-214).

Posiblemente el análisis más significativo, por rupturista, de un tipo de práctica instalada en los feminismos de la década de 1980 fue el análisis de los *mitos del movimiento feminista* que expresaban lo que Julieta había querido transmitir al alertar sobre el riesgo de:

[...] un realismo feminista que descarte –negándolo– todo aquello que sea *exterior* a la vivencia pura de lo oprimido femenino. Es decir, que para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser *cuerpo* o *idea*, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos, negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos (Kirkwood 1986: 219-220).

La práctica política de los feminismos hacia fines de la década de 1980 ya expresaba, además de la riqueza de reflexión, las ambivalencias e incertidumbres de sus propias búsquedas y desconciertos. A cada uno de los encuentros feministas, que en sí mismos eran espacios de producción de nuevos saberes, se llegaba con nuevas preguntas, nuevas incertidumbres y nuevas búsquedas, nuevas reflexiones. Cada uno de ellos dejó también nudos irresueltos que comenzaron a expresarse en un cuerpo teórico y una postura simbólica para interpretar el mundo y el movimiento, en los que convivían la búsqueda de “verdades absolutas” junto con aquellas sobre cómo seguir el hilo conductor del crecimiento del movimiento, que comenzaba ya a ser complejo y plural. Así, si bien una parte del movimiento y una parte interna de cada una de nosotras intuitivamente quería andar por el camino de la complejidad y la diversidad, cuestionando verdades absolutas, otra parte del movimiento y de cada una de nosotras quería renunciar a incorporar la complejidad de la vida social actual, aferrándose a los espacios propios sin contaminación.

El documento “Del amor a la necesidad” producido por un grupo de feministas en 1987, en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, alude justamente al reconocimiento de que, en vez de una hermandad esencialista, era mucho más fructífero reconocer que las mujeres no necesariamente nos amamos –el derecho al mal, reivindicado–, pero sí nos necesitamos. Y marcó un hito en la reflexión y en la práctica feministas, al ubicar los nudos, convertidos en ese *hoy*, en “mitos” que cristalizaban la tensión entre los ideales políticos y las prácticas sociales reales de un movimiento. Los mitos expresaban la necesidad de reemplazar el análisis y/o negar las contradicciones que vivíamos construyendo “verdades” sobre lo que éramos como movimiento que no correspondían a la realidad y que hacían verdaderamente difícil consolidar una política feminista coherente y a largo plazo.

El análisis de los mitos se nutrió de “las heridas del movimiento” (Vargas 1992: 108), alimentadas por miedos personales y sociales que llevaron ilusamente a creer que “a las feministas no nos interesa el poder”; “las feministas hacemos política de otra manera, diferente y mejor que los hombres”; “todas las mujeres somos iguales”; “hay una unidad natural por el hecho de ser mujeres”; “el feminismo es una política de las mujeres para las mujeres”; “cualquier pequeño grupo es el conjunto del movimiento”; “los espacios de mujeres son en sí mismos garantía de un proceso positivo”; “porque yo, mujer, lo siento, es válido”; “lo personal es automáticamente político”; “el consenso es democracia” (documento “Del amor a la necesidad”, en Vargas 1989: 144).

La realidad era indudablemente más compleja: “tenemos contradicciones innatas, asumimos patrones de comportamiento tradicionales cuando nos involucramos en la política; no todas las mujeres somos iguales” y arrastramos diferencias portadoras de relaciones de poder. “[E]l consenso puede encubrir una práctica profundamente autoritaria cuando sirve para acallar las diferencias; la unidad entre mujeres no está dada, sino más

bien es algo por construir con base en nuestras diferencias” teñidas de desigualdad (Vargas 1992: 105). Además:

[...] el feminismo no es ni queremos que sea una política de mujeres para mujeres, sino algo que los hombres también deberían asumir; nuestros sentimientos personales, nuestra subjetividad, pueden también tornarse arbitrarios, cuando se consideran sólo en su dimensión individual; lo personal tiene el potencial de ser convertido en político sólo cuando se combinan tanto la conciencia como la acción (Vargas 1992: 105).

Enunciar permite también analizar e intervenir simbólicamente en las relaciones de poder establecidas, de-construyendo, reformulando, alterando (Mato 2001). El documento sobre los “mitos” se convirtió en “herramientas de avance al interior del movimiento, rompió las barreras del romanticismo y el acaramelamiento” (Tornaría, cit. en Vargas 1992: 109) y le dio a la identidad feminista la flexibilidad suficiente para reconocerse en sus diferencias. Los mitos ya enunciados, sin embargo, vuelven, adquieren otras formas y otros significados absolutos, que arrastran, en ese “momento” feminista, las expresiones colonizadas del hacer y pensar feminista, la aún persistente y perversa visión de un sujeto uniforme y hegemónico, las disputas por el reconocimiento e incorporación de otras cosmovisiones, los esfuerzos por de-construir dimensiones teóricas y prácticas políticas que no reflejan las realidades multiculturales y pluriétnicas de los feminismos actuales, etc. El análisis de su persistencia y su permanente des-enredo es también parte sustancial de la producción de saberes feministas.

Cuarta aproximación. Los usos y abusos de los “otros” saberes

Una pedagogía [...] de la problematización para
dudar de las certezas construidas que
inmovilizan. Una pedagogía de la complejidad,
entendida ésta como la posibilidad de
explicarse el mundo desde la tensión, la
contradicción y la incertidumbre...
Soraya El Achkar (2001: 8)

El aprendizaje, según Freire, es permanente. La subjetividad, que nace a partir de la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia (cit. en El Achkar 2001), puede, por lo tanto, cambiar con el cambio de experiencias y con la ampliación/complejización de las identidades. La permanente reflexión crítica sobre esa práctica es lo que alimenta esa *conciencia de inacabamiento* (El Achkar 2001), indispensable en un(os) movimiento(s) que, como el de los feminismos, incide(n) sobre la realidad, logra(n) transformarla y se hace(n) cargo de lo que esos cambios significan para sus (nuevas) prácticas.

En el caso de las mujeres y/o de las relaciones de género, cargadas de desigualdad y otredad, tomar la palabra es una revolución personal y colectiva absolutamente necesaria, pero, de nueva cuenta, insuficiente. La palabra libera pero no termina con las distancias. La palabra liberadora, en cruce con las diferencias y desigualdades étnicas, de clase, de edad, de residencia geográfica, puede quedarse entrampada en una “condescendencia solidaria, que anula las condiciones contestatarias de muchas obras” y también de muchas prácticas (Hernández 2001: 10).

Las prácticas de educación popular, orientadas teóricamente a fortalecer diálogos de horizontalidad, “siempre que se esté en condiciones de igualdad, en una relación horizontal que favorece la síntesis cultural” (El Achkar 2001: 12), no son ajenas a esto. “Excluir o integrar acríticamente son dos maneras de hacer políticas [culturales] suprimiendo la politicidad de la cultura”, dice Laura Maccioni (2001: 20), porque se suprime la reelaboración del conflicto, sustento insoslayable del hacer político. El conflicto

se diluye en ese espacio de dominación marcado por las diferencias y se escatima la posibilidad de construir una relación entre pares, sustento fundamental de la construcción de movimientos.

Así, entrampadas muchas veces en la tensión entre lo viejo, que da seguridad en los comportamientos y en las relaciones humanas, y lo nuevo, que trae incertidumbre, la relación entre mujeres de diferentes condiciones y formas de existencia puede “dar por sentada la relación feminista-popular”, lo cual es “haber tomado un compromiso conceptual que previamente pudiera afirmar la validez, excluyente, de una categorización predefinida por la lógica de clases” (Kirkwood 1986: 186), y/o puede darse desde la condescendencia que infantiliza. Pero también puede establecerse desde la afirmación del derecho a tener derechos.

Desde las dos primeras perspectivas, un giro en el lenguaje y, sin querer queriendo, en la orientación política convirtió a las mujeres organizadas de los barrios populares en “vecinas” –y muchas veces “vecinitas”–, desdibujando de un plumazo su condición de sujetos autónomos para ubicarlas en función de su rol tradicional (Barrig 1986). Es decir, la identidad de vecina ha llevado a las mujeres a ser intermediarias en el alivio de la pobreza y portadoras de servicios comunales hacia la familia, lo que refuerza su identidad doméstica, identidad que generalmente no repercute en su condición ciudadana. Más que politizar la vida comunal, esta forma de participación es una ampliación del ámbito doméstico, para suplir la incapacidad del Estado en atender de manera eficiente los derechos ciudadanos. Su paso a la condición –autopercepción subjetiva y no sólo un acceso objetivo– de ciudadana implica, por el contrario, la negación de su secundariedad y la afirmación de su derecho a tener derechos.

Última y breve aproximación. La complicidad entre los dos saberes

El análisis que puede hacerse es simple y parte de la idea gruesa de que *hoy* las mujeres podemos –deseamos– realizar una nueva conciliación con la cultura, con la historia, con el poder [...]. Parte también de la idea que deseamos y queremos realizar una nueva conciliación con la sabiduría, porque ¿qué otra cosa si no es plantear la incorporación triunfal de la *fiesta* a una sociedad generada, planteada y administrada en forma lúgubre?
Julieta Kirkwood (1986: 211)

Los estudios de género en las universidades, ¿estarían menos proclives a disociar las prácticas intelectuales de sus relaciones con las prácticas de otros actores sociales, como aspira Mato? (Mato 2001). Posiblemente sí, porque al igual que en los estudios chicanos en los Estados Unidos, resultado de un movimiento social y no de iniciativas gubernamentales (Tinker y Valle 2001), los estudios de género, en las universidades de América Latina, han sido posibles porque ha existido “una relación proporcional entre la movilización y el protagonismo como actoras de cambio del movimiento de mujeres y la aparición de los estudios de la mujer en el ámbito académico” (Bellucci 1992: 29). De la misma manera, no existiría la Universidad Intercultural en el Ecuador si no existiera la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Dávalos 2001).

En todos estos casos es el *impacto expresivo* de un movimiento –feministas, chicanos, indígenas, nuevos saberes que reclaman y aportan a la diferencia– el que, desde sus prácticas sociales, genera nuevos saberes que reclaman y aportan el reconocimiento activo de la diferencia, visibilizando en el conocimiento lo que era ausencia en la mirada y en la forma de incidencia en la realidad.

Casi tres décadas después de estos intensos procesos, los feminismos, ahora múltiples, plurales, diversos, ennegrecidos, racializados, con cada vez más hombres sensibles incluidos, producen saberes también desde múltiples espacios, desde distintos

lugares de enunciación o diferentes estrategias feministas y, por lo tanto, también desde la academia.

Las discusiones en relación con la producción de conocimientos desde la academia son ahora otras. Este proceso de ida y vuelta entre la práctica de los sujetos sociales y la producción de los conocimientos, que nutrió la epistemología y la práctica feminista desde sus orígenes, corre el riesgo de quedar atrapado en una perspectiva dominante y creciente que privilegia los conocimientos científicos y racionales. Esto nos lleva a preguntarnos en qué medida las categorías subversivas aportadas por los feminismos están siendo domesticadas, cuáles son las estrategias para confrontar lo que Boaventura de Sousa Santos llama el “pensamiento abismal”. Éste establece una separación radical de la realidad social, en la que una realidad es condenada a la no existencia (la de los movimientos y las prácticas fuera de la academia) y la otra a mantener el monopolio de la “verdad” (desde la producción académica).

Todo esto nos coloca, además, en el centro de un debate epistemológico, ontológico, político y subjetivo de actualidad y nos lleva a preguntarnos desde dónde se produce conocimiento y qué espacios esta producción le da a los diferentes lugares de enunciación y cosmovisiones. ¿Cuánto espacio y reconocimiento tienen la intuición y la subjetividad? ¿Cuánto la cotidianidad o los nuevos significantes, como el cuerpo? ¿Cuánto se recupera de aquello que fue característico de los inicios de la producción teórica y política de los feminismos latinoamericanos?, es decir, un sentido del conocimiento que, como dicen Raquel Sosa e Irene Sánchez, alimente una teoría que no sólo explique los fundamentos de la realidad, sino que también pueda ser una gran orientadora de acción transformadora (Sánchez y Sosa 2006: 12). Es desde estos interrogantes que se construye la complicidad de los saberes.

Un ejemplo de la forma en que los conocimientos pueden quedar entrampados en lógicas ajenas a las orientaciones teóricas y políticas que le dieron origen es el

concepto de *género*. Muchas académicas, y también académicos, consideran que la categoría género –estudios de género, que reemplazó a la categoría *mujer*, estudios de la mujer– en el ámbito académico “permitió poner desorden en el orden establecido” y conjugar la problemática de los sujetos con la de la especie humana, “por cuanto alude de manera clara y directa al plano más profundo de la posibilidad humana” (Zemelman 1996: 239). Aunque es cierta la potencialidad política y epistemológica del concepto, sin embargo, más y más voces alertan sobre la creciente a-historicidad, des-politización y tecnificación de su uso. Otras críticas ponen en evidencia su contenido “colonial”, binario, que deja a otras expresiones genéricas y sexuales fuera, y su cada vez menor perspectiva de interseccionalidad con otras exclusiones y realidades en las vidas de las mujeres. Canon fallido, según Hernández (2001), que excluye, diferencia y vuelve hegemónico unos saberes y no otros, unas realidades y no otras.

La necesidad de una perspectiva permanentemente transversal, que conjugue reconocimiento con redistribución de recursos, del poder y del conocimiento, que reconozca y dé valor cognitivo y epistémico a los “otros” saberes, que recupere activamente la parcialidad de los conocimientos y la ausencia de conocimientos privilegiados, parece crucial en un momento en que, como señala María del Carmen Feijóo (1996), el contexto del neoconservadurismo genera cambios que parecían imposibles. Más que nunca la complicidad de los saberes en su búsqueda de nuevas “tablas de la ley” y la defensa irrestricta de la democracia –ampliada a todos los espacios y niveles de la sociedad y de la producción de conocimientos– aparecen como un reto fundamental.

Bibliografía

Álvarez, Sonia E. 1998. “Latin American Feminisms ‘Go Global’: Trend of the 1990’s and Challenges for the New Millennium”. En Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo

- Escobar (eds.). *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, Boulder, pp. 293-324.
- , Marlene Libardoni y Vera Soares. 2000. "Advocacy feminista". *Estudios Feministas*, vol. 8, núm. 2. CFH-UFSC, Brasil, pp. 167-169.
- Antonelli, Mirta Alejandra. 2001. "Nuevos escenarios/nuevas interlocuciones. Para repensar las exclusiones. Elizabeth Jelin, Néstor García Canclini, Daniel Mato". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Barrig, Maruja. 1986. "Democracia emergente y movimiento de mujeres". En Eduardo Ballón (ed.). *Movimientos sociales y democracia: la fundación de un nuevo orden*. DESCO, Lima, pp. 143-183.
- Bellucci, Mabel. 1992. "De los estudios de la mujer a los estudios de género: han recorrido un largo camino..." En Ana María Fernández (comp.). *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Paidós, SAICF, Buenos Aires, pp. 27-50.
- y Flavio Raspisardi. 1999. "Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente". *Revista Nueva Sociedad*, núm. 162. Nueva Sociedad, Caracas, pp. 41-53.
- Bermúdez, Emilia. 2001. "Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para 'lo propio' y lo 'ajeno'". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Carneiro, Suelfí. 2005. "Ennegrecer al feminismo". *Nouvelles Questions Feministas*, vol. 24, núm. 2, "Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes". Antipodes, Lausanne.
- Celiberti, Lilian. 2001. "Retos para una nueva cultura política". *Lola Press*, núm. 15, mayo-octubre. Lolapress Latinoamérica, Uruguay, pp. 15-17.

- 2002. "Metaforo. Documento de la articulación feminista Marcosur". *Revista Cotidiano Mujer*, núm. 37. Cotidiano Mujer, Montevideo, pp. 14-16.
- Dávalos, Pablo. 2001. "Movimiento indígena ecuatoriano. Construcción política y epistémica". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Domínguez, Nora. 2000. "Diálogos del género o cómo no caerse del mapa". *Estudios Feministas*, vol. 8, núm. 2. CFH-UFSC, Brasil, pp. 113-126.
- El Achkar, Soraya. 2001. Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Feijóo, María del Carmen. 1996. "La influencia de los referentes teóricos y de los contextos sociales en la fijación de las agendas de investigación sobre las relaciones de género". En Virginia Guzmán y Eugenia Hola (eds.). *El conocimiento como un hecho político*. CEM, Santiago, pp. 226-231.
- Fraser, Nancy. 1997. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Bogotá.
- García, Illia. 2001. "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Hernández, Carmen. 2001. "Crítica a la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Jelin, Elizabeth. 2000. "Diálogos, encuentros y desencuentros: los movimientos sociales y el MERCOSUR". *Cuadernos para el Debate*, núm. 10. Conicet, Argentina, pp. 4-26.

- Kirkwood, Julieta. 1986. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Flacso, Santiago.
- 1987. *Tejiendo rebeldías*. CEM, Casa de la Mujer La Morada, Santiago.
- Leyva Solano, Xochitl y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.
- Maccioni, Laura. 2001. "Nuevos significados de 'política', 'cultura' y 'políticas culturales' durante la transición a la democracia en los países del cono sur". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Marchand H., Marianne y Anne Sisson Runyan. 2000. "Introduction. Feminist Sightings of Global Restructuring: Conceptualizations and Reconceptualizations". En Marianne Marchand H. y Anne Sisson (eds.). *Gender and Global Restructuring. Sightings, Sites and Resistances*. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 1-22 (The RIPE Series in Global Political Economy).
- Massey, Doreen. 2000. "The Geography of Power". *Red Pepper*. Hilary Wainright, Londres, pp. 18-21.
- Mato, Daniel. 2001. "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Melucci, Alberto. 1999. "Esfera pública y democracia en la era de la información". *Metapolítica*, vol. 3, núm 9. Cepcom, México, pp. 57-67.
- Nun, José. 1989. *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Nueva Visión, Buenos Aires.

- Rosemberg, Marta. 2002. "Which other World is possible? *Women's Global Network for Reproductive Rights*, newsletter núm. 75. Amsterdam, pp. 5-8.
- Sánchez Ramos, Irene y Raquel Sosa Elízaga. 2006. "Prólogo". En Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga (coords.). *América Latina, los desafíos del pensamiento crítico*. Siglo XXI, pp. 11-18 (Col. El Debate Latinoamericano).
- Sarto, Ana del. 2000. "Disonancias entre las ciencias sociales y la 'crítica cultural'. Aportes y límites de un 'diálogo cómplice'". Ponencia. Tercera Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales". Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Silva Santistevan, Rocío. 2000. "Antígona sale a las calles". *La República*, 27 de junio. Lima, p. 18.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2006. "Para uma sociologia das ausencias e uma sociologia das emergencias". En *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, Lima, pp. 65-114.
- 2007. "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges". *Fernand Braudel Center Review*, vol. XXX, núm. 1. Fernand Braudel Center, Binghamton University, Binghamton, pp. 45-89.
- Suárez Navas, Liliana. 2008. "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". En *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, pp. 31-73.
- Tarres, María Luisa. 1999. "Palabras inaugurales". En Sonia Montecino y Alexandra Obach (comps.). *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Universidad de Chile, LOM, Unicef, Santiago, pp. 11-24.
- Tinker Salas, Miguel y María Eva Valle. 2000. "Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos". Ponencia. Tercera

- Reunión del Grupo de Trabajo “Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales”. Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas.
- Varela, Mirta. 2001. “Apuntes de la Tercera Reunión del Grupo de Trabajo ‘Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales’”. Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas (inédito).
- Vargas Valente, Virginia. 1985. “ Recordando a Julieta”. *Revista Viva*, núm. 4, año 1. Flora Tristán, Lima, pp. 10-13.
- 1989. *El aporte de la rebeldía de las mujeres*. Flora Tristán, Lima.
- 1992. *Cómo cambiar el mundo sin perdernos*. Flora Tristán, Lima.
- 2001. “Apuntes personales de la Tercera Reunión del Grupo de Trabajo ‘Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales’”. Clacso, 29 de noviembre-1 de diciembre, Caracas (inédito).
- Waterman, Peter. 2003. *Place, Space and the Reinvention of Social Emancipation on a Global Scale’: Second Thoughts on the Third World Social Forum*. ISS, La Haya (Cuadernos de Trabajo, 378).
- Zemelman, Hugo. 1996. “Comentarios”. En Virginia Guzmán y Eugenia Holo (eds.). *El conocimiento como un hecho político*. CEM, Santiago, pp. 246-250.

Cuarta parte

Insurrección de saberes e investigación críticamente comprometida

Capítulo 17

La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo⁷⁷

Aura Cumes
aecumess@yahoo.com

Presentación

Este capítulo fue pensado y escrito para un momento concreto. En Guatemala, un equipo de investigadoras e investigadores habíamos llegado al final de un proceso de investigación que duró más de cuatro años y que nos dejó, aparte de la riqueza de los momentos de diálogo y de los productos generados en forma de libro, una gran experiencia.⁷⁸ Para cada quien, sin duda, la experiencia fue distinta. En lo particular, porque hablaré en primera persona, me movió una serie de inquietudes que tenían que ver con mi reciente llegada a la investigación como mujer-“joven”-maya. Esto podrá despertar suspicacias en quienes son escépticos de los posicionamientos “identitarios”. Me hubiera encantado que la categoría de “neutralidad” aplicara para mí mientras experimenté este proceso de investigación, pero no fue siempre así. En consecuencia, no fui yo quien buscaba posicionarse, sino, en gran medida, se me impuso una posición y un lugar, por lo tanto hablaré desde éste: la subalternidad.⁷⁹

⁷⁷ Este escrito fue presentado como ponencia en el Seminario “El Futuro de Guatemala como Sociedad Multiétnica”, el 27 de febrero de 2008, y fue publicado como artículo con el mismo título en: Santiago Bastos (comp.). 2008. *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Flacso, Oxfam-Gran Bretaña, Guatemala. Agradezco el permiso para reproducirlo en este libro colegiado.

⁷⁸ La investigación fue coordinada por Santiago Bastos y Aura Cumes. Alrededor de la investigación se conformó un equipo de veintiocho personas y se realizaron más de sesenta y cinco actividades públicas de discusión, de retroalimentación y de presentación de los resultados con actores diversos durante los más de cuatro años que duró.

⁷⁹ En el seminario por videoconferencia realizado el 12 de noviembre de 2009, en que se discutieron varios textos incluidos en este libro colegiado, participé con este capítulo. El único comentario verbal que recibí fue el de la señora Rocío Salcedo, quien, paradójicamente, dados los fines de este seminario, lejos de dialogar conmigo me dictó lecciones de por qué yo no era una subalterna, sin detenerse a comprender los matices de la experiencia que analizo y hacia donde ese análisis me dirige, situación que me obligó a defenderme más que a hablar sobre lo escrito. Percibí que indígenas como yo no representamos ser pares o colegas para ella, sino gente a la que hay que “enseñar”, comportamiento muy común en los campos de poder de la

¿Para qué hablar de esta experiencia? ¿No es mejor limitarla a nuestras conversaciones con otros colegas indígenas? Como no estoy segura de su alcance, mi fin es más específico, busco problematizar ciertas situaciones que surgen a partir de nuestra participación cuando llegamos como subalternos al ámbito académico. No encuentro otra manera de sacarle provecho a las experiencias si no es procesándolas, compartiéndolas y tratando de hacerlas útiles. He leído mucho más sobre la descolonización del quehacer investigativo cuando la o el investigador no es indígena y tiene una posición de autoridad. Cuando se trata de investigadores indígenas, la experiencia no es la misma, por lo tanto me parece muy importante revisarla indagando cómo se da aquí la relación entre “conocimiento y poder”, tal como lo señala el título de esta compilación.

Exigir la llegada de indígenas al campo de la investigación ha sido uno de los retos de la descolonización en el campo de las ciencias sociales. A propósito de esto, iniciaré compartiendo algo que me quedó dando vueltas en la cabeza hace cinco años, cuando en el marco del proyecto *¿Por qué estamos como estamos?*, del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), se presentaron dos publicaciones sobre la temática de las relaciones étnicas. En ese entonces, algunos actores mayas señalaron la ausencia de gente maya como investigadores principales. Cuestionaron el hecho de que las y los mayas estuvieran como auxiliares, como investigadores de campo o vendiendo los libros, pero no como los autores más visibles.⁸⁰

En un intento por profundizar por qué estos actores mayas hacían tal reclamo, entiendo que hay tres razones al menos. La primera sería que, puesto que se estaba analizando el tema de las relaciones étnicas, la voz de las y los mayas es importante. En

academia tradicional donde no se problematizan las comodidades y los privilegios culturales, raciales, de clase y de género, por mencionar algunos. Insisto en que para mí la subalternidad no es un dato ni una teoría solamente, sino una experiencia de vida desde la que hablo, un lugar que al mismo tiempo busco cuestionar.

⁸⁰ Esta colección de varios autores (Taracena *et al.* 2003, Adams y Bastos 2003) fue presentada en febrero de 2003.

la segunda está presente la demanda legítima de que las y los mayas deben pasar de ser sólo estudiados a ser actores de sus propios análisis. Y el tercer motivo, de contenido más ético, se sustenta en que si se demanda financiamiento en nombre de las y los mayas es imprescindible hacer esfuerzos por lograr que estén presentes en esos espacios de investigación.

Como respuesta a esta ausencia se pudieron haber aducido diversas razones que en ese momento no se debatieron. Siendo estudiante de la maestría en ciencias sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)-Guatemala, aplaudí los cuestionamientos sin detenerme a pensar en nada más. No imaginé que más adelante me tocaría estar en el trabajo de investigación y asumir el papel de hablar desde dentro. Cuando los actores mayas, en la experiencia de CIRMA, subrayaron la ausencia de gente maya investigando y exigieron su inclusión en el futuro, sin duda estaban pidiendo que ésta no se limitara a adornar o simplemente diversificar estos espacios. En efecto, introducirse en ese ámbito significa un paso, fundamental e importante, pero que representa sólo el principio de algo más. Fue una vez dentro donde me pregunté: ¿llegar aquí para qué? Recordé siempre ese febrero de 2003 y la demanda de los mayas que hablaron ese día. Entonces sí me detuve a pensar en las implicaciones de llegar a un campo como éste, que para las y los subalternos no se trata simplemente de un espacio para crear libremente, sino que es, antes que nada, un campo de poder donde hay que empezar por luchar para que nuestras voces puedan ser escuchadas en medio de las voces legitimadas.

Sin ánimo de ser dramática, sino de vincular mi experiencia a un sencillo análisis, me quiero centrar, entonces, en tres aspectos: 1) lo que implica la llegada de las y los subalternizados a la investigación y la “producción de conocimiento” desde las ciencias sociales, 2) las condiciones en que llegan y crean, y 3) las perspectivas que generan o

podrían generar al obtener “ventaja” de la subalternidad.⁸¹ Las preguntas y cuestionamientos que alrededor de esta experiencia me he venido haciendo me permitieron también acercarme a otras vivencias de mujeres y hombres que en condiciones de subalternidad han llegado al campo de las ciencias sociales y elaborado importantes e inspiradores aportes, acerca de algunos de los cuales haré referencia aquí.

Conocimiento hegemónico y voces subalternizadas⁸²

Es sabido que las ciencias sociales y la investigación en esta línea son un oficio que requiere de una formación, de inversión de recursos y de tiempo como cualquier otra profesión. Históricamente –y en otras sociedades– la práctica de las ciencias sociales ha sido un privilegio de pocos, inicialmente de hombres blancos y con alguna estabilidad económica, que poseían las condiciones para acceder a ella. La tarea de producir conocimiento ha pasado por un sesgo y un privilegio de raza/etnia, sexo/género, clase social y edad, por lo menos. En consecuencia, hay un imaginario o una representación racializada y sexualizada de la autoridad y del conocimiento que se genera. Se tienen ideas socialmente establecidas sobre quién conoce, cuál es el conocimiento válido, quién debe ser conocido, quién es el símbolo del sujeto/autoridad y quién representa al objeto/subalterno.

¿Qué pasa cuando se rompen los esquemas acostumbrados?, ¿qué sucede cuando la o el subordinado cambia de lugar? Romper con esta normalización supone poner en evidencia relaciones de poder, aunque no siempre cuestionándolas. Podría suponerse que quienes, desde una posición de desventaja, acceden a un campo ya

⁸¹ Insisto en que es una mirada que parte de una experiencia concreta que no tiene –para nada– la intención de ser generalizable, aunque puede ser que esta experiencia coincida con otras.

⁸² Agradezco los finos comentarios que por escrito me hicieron Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser durante la revisión de este capítulo para incluirlo en este libro colegiado.

establecido usarán acríticamente la racionalidad, las metodologías y las lógicas ya instauradas, pero no siempre sucede así. Si bien no puede descartarse que las y los subordinados sigan los esquemas dominantes, hay quienes se han dado a la tarea de cuestionarlos, de transgredirlos, de develar sus límites y proponer nuevas formas de observar e interpretar la realidad. Así lo hicieron algunas mujeres blancas cuando la igualdad, la modernidad y la ciencia las dejaron al margen de sus beneficios. De igual manera, los hombres negros e indígenas han alzado sus voces para denunciar cómo el conocimiento hegemónico ha estado al servicio de los sistemas de esclavitud y colonización. Más adelante, mujeres negras, indígenas y “de color” han señalado cómo los complejos sistemas de colonización y esclavitud articulados con sistemas patriarcales-racistas no pueden ser observados desde la mirada reduccionista de la raza/etnia, la clase social o el sexo/género. Su contribución ha sido la de poner en evidencia que la construcción del conocimiento pasa por analizar la localización múltiple de las relaciones de poder.

De esta manera, inicialmente han sido las y los mismos subalternos quienes han demostrado que el sexo/género, la clase social, la raza/etnia y la edad, entre otras situaciones, no sólo determinan las condiciones para crear, sino que afectan el conocimiento mismo generado. Esto, por supuesto, quiebra la idea de neutralidad, parcialidad y objetividad que las ciencias se han atribuido.

Mujeres blancas como subalternas: despatriarcalizar el conocimiento

Las primeras feministas ilustradas escandalizaron a los hombres de ciencia y progresistas de su tiempo cuando, apelando al mismo principio de la igualdad que ellos, exigieron un lugar en la construcción del orden moderno inaugurado con la Revolución francesa (1789). Pero la normalización de su posición subordinada se imponía con tanta fuerza que los obstáculos para pensarlas de manera diferente eran terribles. Su lugar en

la sociedad era distinto al de los hombres. Generalmente, las mujeres de clase alta tenían una vida social pero no política. Hacer “lo mismo” que ellos era una amenaza porque venía a trastocar el funcionamiento de la sociedad misma y el ambiente que establecía las condiciones para que los hombres pudieran crear. Rousseau y Kant, entre otros pensadores progresistas, opinaron que la ocupación de las mujeres debía seguir siendo la de conservarse bellas y sensibles, puesto que si se les saturaba de conocimientos perderían la gracia y la estética. De acuerdo con su criterio, cuando las mujeres adquieren habilidades para argumentar, cuando adoptan cualidades que no van con su sexo, se vuelven incómodas⁸³ (Wollstonecraft 1996, Cobo 1995, Palencia 1999).

La francesa Olympe de Gouges (1993) y la británica Mary Wollstonecraft, por ejemplo, fueron mujeres contemporáneas de los pensadores de la Ilustración que, al verse excluidas del ejercicio de la igualdad y de los beneficios del progreso, intentaron sostener un diálogo con ellos. Su pensamiento agudo era capaz de desnudar las inconsistencias de la pretensión igualitaria y universalista del nuevo orden. Olympe de Gouges planteaba que las mujeres no reclamaban privilegios, sino la consistencia de la igualdad de derechos que merecían en tanto que sujetas de derechos y obligaciones. Propuso: “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley” (1993: 158). Ninguno de sus alegatos fue atendido por el gobierno de la Revolución, excepto el que fuera aniquilada en el cadalso por sus ideas.

Por su lado, Mary Wollstonecraft, en sus diálogos imaginarios con Rousseau, plantea que no encuentra un argumento razonable que la convenza de por qué las mujeres han quedado fuera de los beneficios de la igualdad en la modernidad. Siendo

⁸³ Rousseau y Kant son un ejemplo de cómo pensadores progresistas dejan ver los límites de su razonamiento cuando sus privilegios son cuestionados, pero no son los únicos. Napoleón Bonaparte, cuyas doctrinas inspiraron el ordenamiento jurídico de las sociedades latinoamericanas, era aún más enfático al considerar que la naturaleza destinó a las mujeres a ser esclavas de los hombres (Palencia 1999). Esta postura no era nueva, ya filósofos y pensadores de gran influencia, como Aristóteles, Platón, Santo Tomás y San Agustín, argumentaron sobre el carácter irracional de las mujeres (*ibid.*).

así, sospecha que el rechazo a la igualdad de las mujeres obedece a una actitud intencionada de parte de los hombres, incapaces de pensar más allá de sus propios beneficios. Dice:

Los hombres en general parecen emplear su razón para justificar los prejuicios que han asimilado de un modo que les resulta difícil descubrir, en lugar de deshacerse de ellos. La mente que forma sus propios principios con resolución debe ser fuerte, ya que predomina una especie de cobardía intelectual que hace que muchos hombres se disminuyan frente a la tarea o sólo la cumplan a medias (Wollstonecraf 1996: 116).

El argumento racional del pensamiento ilustrado masculino fue agudamente cuestionado por mujeres como Wollstonecraf (1996), quien planteaba que como principio ético las mujeres aplican la razón para cuestionar el carácter inconsecuente de la racionalidad. La misma autora enfatiza que si de algo se enorgullece la modernidad es de pretender que el carácter racional-social del "hombre" ha venido a superar su carácter animal-natural. En este caso, se esperaría que todo cuanto sea analizado pase por el lente de la razón. Sin embargo, hay un lamentable tope; cuando se llega a la situación de las mujeres, los pensadores cambian sus argumentos racionales y vuelven a los naturales. Lo que a ellas respecta no pasa por la lupa de la razón. Wollstonecraf se pregunta, entonces, por qué persiste el pensamiento naturalista-biológico en justificar la "inferioridad" de las mujeres al mismo tiempo que se abandera el triunfo de la razón. En esta contradicción, ¿no habrá un peligroso sesgo ético? Si detrás de la racionalidad hay una voluntad consciente de los sujetos pensantes, ¿cómo se explican sus terribles limitaciones? Si hay conciencia de ello, pero a la vez un encubrimiento, se podría concluir que los sujetos pensantes están actuando de mala fe. Por lo tanto, si nos encontramos ante una actuación basada en intereses, entonces la calidad racional y

moral de quien sostiene los argumentos racionales queda sujeta a duda (Gutiérrez 2007).

Todo lo anterior representa un cuestionamiento desde las mujeres blancas a los límites, las contradicciones y las exclusiones de la racionalidad masculina que la modernidad consideró como la panacea del nuevo orden social y en cuya base se funda la ciencia. Fueron estas mujeres quienes se preguntaron de qué manera la racionalidad nos conduce al bien y a la justicia, de qué manera la racionalidad nos humaniza y qué tipo de civilización crea la razón que veda a las mujeres la posibilidad de humanizarse (Gutiérrez 2007).

Con el cuestionamiento del carácter inconsecuente de la racionalidad, el feminismo puso en evidencia la supuesta neutralidad del pensamiento y la institucionalidad creada a partir de entonces. El *hombre* es la medida de lo humano y lo humano (*hombre*) la base de la neutralidad. El pensamiento humano se equipara al pensamiento masculino, que es a la vez la medida del conocimiento. Si las construcciones se hacen desde una posición parcial, prima la experiencia, la posición, los intereses y los sentimientos de quien habla. Siendo el hombre blanco la medida del conocimiento, la racionalidad, la neutralidad y la objetividad que reivindica no llegan nunca a cuestionar sus privilegios, pasiones y sentimientos. En resumen, la ciencia la hacen individuos que están en un entramado social.

La exclusión de las mujeres pone en evidencia que el nuevo orden moderno se sustentaba en la desigualdad de género puesto que ni siquiera las mujeres de clase alta y media tuvieron el mismo tratamiento que los hombres. De igual manera, también se fundamentó en la exclusión de raza/etnia y de clase social, ya que las y los esclavos no eran considerados como iguales dentro del nuevo orden social. Este orden moderno se basó en el paradigma de la razón, pero no de la razón de todos: mujeres, negros y pobres fueron “las otras y los otros de la razón” (Mignolo s.f.).

Puesto que la ciencia tiene un sustento y una estructura patriarcal, quien se capacita en ese campo se capacita con esa cualidad. Es decir, no se necesita ser hombre para reproducir un conocimiento androcéntrico, ni ser mujer es una garantía de hacer ciencia asertiva hacia las mujeres. El feminismo plantea que no basta con cuestionar el carácter androcéntrico de la ciencia, es necesario hacer otro tipo de ciencia (Castañeda 2007).

Indígenas y negros como subalternos: descolonizar el conocimiento

El núcleo de la ciencia ha sido cuestionado por las mismas mujeres blancas. En principio, ellas no cuestionaron el contenido de la racionalidad sino su carácter inconsistente, no reclamaron derechos extraordinarios sino el cumplimiento de los derechos prometidos, como luego lo harían los negros e indígenas con el reclamo de los derechos civiles. Pero más adelante, el fondo, y ya no sólo la forma de la racionalidad moderna, también sería cuestionado porque el pensamiento hegemónico que la erige sustenta en ella formas de dominación humana. Si antes naturalismo y religión iban de la mano, ahora naturalismo y ciencia se unirán para justificar las desigualdades mediante las diferencias humanas.

Desde esta lógica, el filósofo Francis Bacon (1561-1626), también llamado “Padre de la Ciencia Moderna”, concebía como fin supremo de la ciencia poner la naturaleza al servicio “del hombre”, como centro y dueño del universo. Para Bacon, la naturaleza es irracional y todo el que no ha podido dominarla es igualmente irracional. La naturaleza es como las mujeres, en consecuencia, “el hombre” tiene que lanzarse a conquistarla, dominarla y domesticarla, forzándola e incluso torturándola hasta que revele sus secretos (Mires 1996). Y aquí pasamos a la discusión del vínculo de la ciencia y el colonialismo.

Al interior mismo de la ciencia tradicional hay voces que la han cuestionado. Para no dar lugar a absolutismos, tanto hombres como mujeres han pensado nuevas perspectivas. Tendría que nombrar aquí a escritoras y escritores de diversas épocas. Sin embargo, me interesa seguir las luchas y producciones que vienen desde las y los subordinados. Frantz Fanon (1973) y Albert Memmi (1966) –al igual que lo hicieron las feministas en la Ilustración temprana– hablaron desde sus propias y duras experiencias en el marco del colonialismo. Usando las herramientas de las ciencias sociales, pero quebrando sus esquemas, lejos de considerarse neutrales asumieron una posición que les permitió dar cuenta de una compleja realidad colonial y denunciarla con fuerza. Como diría Fanon (1973), ahora usaremos sus métodos y escucharán lo que les tenemos que decir. Frente a esto Jean-Paul Sartre expresa con ironía:

[...] las bocas se abrieron solas; las voces amarillas y negras seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad. Nosotros escuchábamos sin disgusto esas corteses expresiones de amargura. Primero con orgullosa admiración: ¿cómo?, ¿hablan solos? ¡Ved lo que hemos hecho de ellos! [...] Sus escritores, sus poetas, con increíble paciencia, trataron de explicarnos que nuestros valores no se ajustaban a la verdad de su vida, que no podían ni rechazarlo del todo ni asimilarlos. Eso quería decir, más o menos: ustedes nos han convertido en monstruos, su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan (cit. en Fanon 1973: 7-8).

Los horrores del colonialismo y del racismo desde la perspectiva indígena han sido importantes para entender que el colonialismo no se reduce al terreno de la economía o de la política, por separado, sino que abarcan el campo profundo de la epistemología. Por lo tanto, no se puede hablar sólo de la descolonización económica-

política, sino también de una descolonización intelectual (Mignolo 2002). Así parece haberlo pensado un grupo de historiadores en la India poscolonial de la década de 1970, que intentó articular nuevas formas de entender la historia con base en el reconocimiento de la centralidad de los grupos subordinados. Estas ideas dieron lugar al Grupo de Estudios Subalternos. Ranajit Guha definía esta corriente como un esfuerzo para promover un examen sistemático e informado de temas subalternos y rectificar el sesgo elitista de gran parte de la investigación y el trabajo académico en la India de entonces (cit. en Dube 1999). Al mismo tiempo, era un desafío al marxismo reduccionista. El proyecto emprendió la elaboración de la categoría de lo subalterno, derivada de los escritos de Antonio Gramsci, como una metáfora de los atributos generales de la subordinación de las sociedades colonizadas, ya se expresara ésta en términos de clase, casta, raza/etnia, género/sexo o edad (*ibid.*).

Me parece importante observar la manera en que el Grupo de Estudios Subalternos pone bajo un lente crítico la historia colonial dominante. Importaba, entonces, reorientar la historia para descolonizar el conocimiento. Los intelectuales subalternistas tenían una fuerte herencia marxista, pero se distanciaron del marxismo eurocéntrico por sus limitaciones en la interpretación de una realidad colonial. El marxismo insiste en la reducción de múltiples experiencias de opresión y marginalización en un único eje de clase. Su utilidad es relevante, dice Ranajit Guha (cit. en Dube 1999), pero evidentemente resulta inadecuado para analizar el poder en las historias coloniales. Así, problematizar la relación entre el poder y el conocimiento los llevó a revisar los matices del colonialismo, de las resistencias indígenas y del nacionalismo indio. Este trabajo de reflexión conlleva una descolonización intelectual, pero sin echar por la borda la formación “académica-occidental”, que entra en diálogo con los saberes negados de las y los colonizados. Los estudios subalternos se mueven dentro de una diversidad de disciplinas y teorías para intentar comprender la realidad.

Distanciándome de las críticas, las rupturas y sus limitaciones, puedo decir que uno de los valores de este grupo es su interdisciplinariedad y las múltiples perspectivas con que analizan y crean.

Siguiendo con la generación de nuevas líneas analíticas, es interesante ver la teorización que se está realizando a partir de los estudios subalternos, poscoloniales y latinoamericanistas en algunos lugares de América Latina, en particular en la región andina. Esta mirada ve a América Latina como un bloque subalternizado frente a “Occidente”, esto sería los Estados Unidos y los países hegemónicos de Europa. Sin embargo, estoy de acuerdo con el investigador maya Édgar Esquit en que esa visión pareciera ocultar el otro tipo de subordinación vivida por los indígenas al interior de los países de Latinoamérica, tema sobre el que Silvia Rivera Cusicanqui (2004) ha insistido en sus múltiples y complejos análisis. Las líneas, las vetas de análisis de estos estudios dan pautas que podemos aprovechar los indígenas interesados en estos cuestionamientos. Y efectivamente, tienen el mérito de emprender una crítica novedosa y necesaria.

Para Walter Mignolo (s.f.) América Latina es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento,⁸⁴ esto es, del *conocimiento geopolítico* fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, América Latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos, que se esforzaron en llegar a ser “modernos” como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder.⁸⁵

⁸⁴ Para Mignolo (s.f.), la “historia” del conocimiento está marcada geohistóricamente y además tiene un valor y un lugar de “origen”. El conocimiento no es abstracto y deslocalizado, sino una manifestación de la diferencia colonial.

⁸⁵ Para Castro-Gómez (s.f.), la *colonialidad* no debe confundirse con el *colonialismo*. Mientras que éste hace referencia a una época histórica, la colonialidad lo hace a una tecnología de poder que persiste hasta la actualidad, fundada en el “conocimiento del otro”.

A pesar de que América Latina ha sido un producto de la colonización y que no hubo un proceso de descolonización, llama la atención que las ciencias sociales –con algunas excepciones– no se hayan esforzado lo suficiente en desenmarañar la manera como la colonización se relaciona con las terribles desigualdades que se viven en el continente. “El gran olvido y el gran silencio aquí fue, y sigue siendo en cierto sentido, la *colonialidad*” (Mignolo 2002). Tendríamos que preguntarnos si para aquellos que han hecho y hacen ciencias sociales en Guatemala el colonialismo se piensa como una etapa superada. En todo caso, existe la necesidad de problematizar nuestras preguntas. No cabe duda de que esto forma parte de los grandes desafíos que tenemos hoy en día las y los investigadores indígenas.

Mujeres negras e indígenas: descolonizar y despatriarcalizar el conocimiento

La interdisciplinariedad de los estudios subalternos parece coincidir con algunas vertientes de los estudios feministas poscoloniales y con el posfeminismo, a los que se adscriben –principalmente– feministas “de color”, “del Tercer Mundo”, “de las fronteras”. Estas corrientes del feminismo y las feministas que las lideran no sólo cuestionan el sustento patriarcal del conocimiento, sino también el sustento colonial, eurocéntrico, etnocéntrico y racista de las ciencias, incluyendo los paradigmas que defiende el feminismo hegemónico tradicional. Desde el feminismo poscolonial se insiste en que las mujeres blancas no pueden hablar por todas las mujeres pues no se puede universalizar la experiencia de ser mujer. El conocimiento, la producción política y académica de las mujeres blancas no reflejan siempre la vida y el sentir de todas las mujeres. Al contrario, demasiadas veces las producciones dominantes invisibilizan a conveniencia a “las otras mujeres”, tal como los hombres de la Ilustración lo hicieron con sus contemporáneas. Lo

mismo apunta bell hooks⁸⁶ (2004), para quien el patriarcado y el androcentrismo, rearticulados en contextos coloniales y de esclavitud, les otorgan privilegios, poder y una comodidad a los hombres de nuestros grupos, a los que les parece difícil renunciar. En sus producciones, continúa hooks, con frecuencia están ausentes nuestras voces y demandas más profundas.

Estas corrientes del feminismo llaman la atención respecto al reduccionismo tanto de las producciones académicas como de los movimientos políticos. Enfatizan cómo sigue siendo común que para los marxistas la clase sea una estructura de opresión autónoma, para las feministas lo sea el patriarcado y para los movimientos negros e indígenas lo sea la raza y la etnia. Pero hay *sujetos*, especialmente *sujetas*, cuya realidad es difícil de explicar si se separan estas categorías. Aunque esto no es nuevo, hay mujeres que han señalado que la organización parcializada de los movimientos obedece a que son construidos por sujetos posicionados desde un lado del poder (Brah 2004). Aquellas que lo han afirmado han sido calificadas de traidoras, de indefinidas o de desleales (hooks 2004). Las mujeres negras, indígenas y pobres –sin ser las únicas– que exigen luchas más amplias han sido señaladas como culpables de dividir los movimientos –étnicos, de género o de izquierda–, cuando en realidad son los movimientos los que han nacido divididos y tienen limitaciones para dar cuenta de la realidad más compleja que ellas viven. Estas luchas unidimensionales tienen como efecto perverso que entran en competencia entre sí, generando discursos que más que desafiar los poderes de dominación, intentan legitimarse deslegitimando la lucha de los otros.

Las ciencias sociales y las investigaciones, al igual que los movimientos políticos, también pueden sustentar estas lecturas fragmentadas. Carentes de instrumentos que nos permitan ver la realidad con sus matices, vemos un lado de la realidad como si fuera

⁸⁶ Se usará en este nombre la grafía que la propia autora reivindica, que es “bell hooks” con minúsculas.

un todo, privilegiamos nuestra voz o la voz de un sujeto(a) como si hablara por todos(as). Esta forma de particularizar, absolutizar y priorizar un solo aspecto de los sistemas de dominación invisibiliza lo que hooks (2004) llama el “sobrecruzamiento de opresiones”.

Para Beatriz Preciado (2004) y Avtar Brah (2004), hacer un trabajo que tenga en cuenta ese “sobrecruzamiento de opresiones” no es simplemente cuestión de tener presente la especificidad étnica en los análisis de género, la particularidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, sino más bien de analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación y opresión. Esto implicaría evitar la creación de jerarquías analíticas entre las políticas de género, etnia y clase. Se apela, por el contrario, al establecimiento de una *intersectorialidad política* y una *interdependencia explicativa* de todos estos ejes de opresión. Se trata, como dice Avtar Brah (2004), de pensar una *política relacional*, de no compartimentalizar las opresiones, de no jerarquizar opresiones, sino de formular análisis y estrategias para desafiarlas conjuntamente, apoyándose en un análisis de la manera como se conectan y articulan. Para hooks (2004) es así como las mujeres “de color”, “del Tercer Mundo”, negras e indígenas pueden aprovechar la desventaja de su marginalidad para imaginar y crear formas con las cuales desafiar los poderes en sus múltiples dimensiones.

Esto último tiene relación con lo que autoras como Nancy Hartsock, Evelyn Fox y Sandra Harding han denominado el *privilegio epistémico*. Esta tendencia considera que las mujeres poseen ese privilegio debido a su posición de subordinación que les permite comportarse al mismo tiempo como “propias” y “extrañas” respecto a los grupos a los que pertenecen y a aquellos que las dominan. En ese sentido, son capaces de tener una “doble mirada”, una “mirada dual” o una “doble visión” de todo aquello que las afecta (Hartsock, Fox y Harding, cit. en Castañeda 2008). Seguramente, como toda propuesta,

esta perspectiva tiene sus limitantes, pero de momento parece importante tener en cuenta su discusión.

Ana María Alonso (2006 [1994]), señala la necesidad de la articulación y observa que, aunque escasos, algunos de los mejores textos que analizan la etnicidad y su conexión con la constitución de los Estados y los nacionalismos han sido producidos por académicos para quienes el género y la sexualidad son inquietudes analíticas centrales. Puesto que las construcciones de género y sexualidad han sido claves para la formación de las subjetividades y las colectividades étnicas y nacionales, las lógicas de poder esgrimidas desde el Estado han tenido consecuencias diferentes para los hombres y las mujeres.

Así, el conocimiento, como la realidad misma, no se agota en la comprensión que se hace desde perspectivas, parámetros y actores dominantes. Y esto es así debido a que quienes hablan lo hacen desde condiciones y posiciones específicas, que marcan la lectura que hacen de la realidad y de los otros sujetos. De allí que la voz de las y los subordinados sea crucial para hablar sobre aquello que “no se conoce”, aquello que no se nombra o que se conoce pero que no es nombrado por aquellos que sí tienen voz.

Entre lo político y lo académico

Así, la llegada de los subalternos y subalternas a estos espacios nos coloca ante preocupaciones y perspectivas distintas. Nuestras condiciones sociales nos ubican en posiciones desventajosas, los modelos teóricos nos parecen insuficientes para entender nuestra realidad inmediata, nuestra vivencia genera compromisos políticos de los cuales no deseamos desvincularnos. Los estudios feministas, los poscoloniales, los estudios subalternos, los latinoamericanistas y otros más han surgido a partir de premisas en las que se problematiza el conocimiento, la investigación y su relación con las formas de

poder, aunque no son ajenos a las contradicciones. Todo ello y más nos obliga a plantear cuestionamientos, a problematizar esos espacios y buscar nuevas perspectivas.

En Guatemala hemos hecho algunos intentos para que los investigadores mayas nos reunamos a pensar sobre ello, pero ha habido limitantes para que podamos coincidir.⁸⁷ De momento pareciera ser que quienes estamos en este campo seguimos trabajando con los modelos epistémicos, metodológicos y técnicos que hemos adquirido en nuestra formación en las universidades locales y extranjeras, pero con la particularidad –según observo– de que hay un uso y una apropiación crítica de estas herramientas, y también reflexiones que superan el conformismo con lo que tenemos a mano ahora mismo. Sin embargo, la crítica también nos ha alcanzado. En cierta ocasión, un hombre maya me hizo reflexionar cuando me dijo de manera muy directa: “usted es de las que está académicamente asimilada”. De acuerdo con su criterio, los códigos “occidentales” bajo los cuales había sido formada me enseñaron a no tener una postura política clara, a no asumir un compromiso explícito en favor del pueblo maya y a “perder el tiempo elucubrando”. Por supuesto, para ese hombre maya tiene mucho más valor el pragmatismo político que el trabajo analítico.

Sacándole provecho a esta crítica, diría que efectivamente fui formada de esa manera, como muchos otros seguramente. Los programas en nuestras escuelas, en contraste con la diversidad de los que en ellas se forman, carecen de una confluencia de saberes. Y ésta es una tendencia latinoamericana, me atrevo a decir. Mi formación en las ciencias sociales fue rica y valiosa respecto al pensamiento crítico, no hicieron falta los autores clásicos o las nuevas tendencias de la ciencia política y sociológica, pero con frecuencia me sentía un tanto fuera de lugar. Tenía dificultades para leer, para interpretar mis intereses y experiencia bajo los parámetros teóricos que recibía. Salvaba

⁸⁷ Entre los años 2005 y 2006, un grupo de investigadoras e investigadores mayas nos reunimos en ciertas ocasiones para hablar alrededor de estas preocupaciones. En ese momento llamamos a nuestro espacio Comunidad de Académicos Mayas.

esta dificultad con la ayuda de algunos profesores que sí articulaban sus análisis con la realidad étnica de Guatemala. Con seguridad ésta no es la experiencia de todos los indígenas, otros quizás han mostrado una mayor habilidad para aprovechar una experiencia similar, sin embargo, para un país o región donde los problemas de dominación étnica son graves, es imperativo una discusión sobre los orígenes de las concepciones del mundo, de los modelos y de los conceptos con que nos formamos. Estas mismas carencias –en el caso de algunos de nosotros– nos estimulan a escarbar en otras vetas, nos empujan a preguntarnos sobre lo que hacemos en este campo, para qué estamos ahí, de qué manera aprovechamos lo que tenemos. Esto rompe con la idea de nuestra pasividad o de que irremediablemente seamos “asimilados” al ámbito académico.

Pero, por otro lado, este compromiso político como investigadores, que puede resultar invisible o ambiguo para algunos actores mayas, es la razón por la que otros académicos “no indígenas” desconfíen de la calidad de nuestro trabajo. Para ellos, no nos queda otra opción que ser políticos pues no contamos con las capacidades para ser parciales, neutrales y rigurosos. Ésta pareciera ser así una encrucijada incómoda, pero se puede ir salvando si adoptamos una posición ética y clara respecto a qué queremos que sea nuestro aporte como investigadores. Edward Said (2007) plantea que con frecuencia el investigador indígena se encuentra con el problema de la lealtad. Si su lealtad no está alineada al grupo o la colectividad del cual es parte puede ser calificado de traidor y repudiado por eso. Por el otro lado, si sus análisis no son complacientes con las ciencias sociales hegemónicas de sus círculos, puede no ser considerado con seriedad.

Comparto con este autor la opinión de que al investigador le corresponde, antes que defender ciegamente una lealtad, leer críticamente una realidad. Esa es su posición política: estar comprometido con la justicia. Para Said, “si deseas defender una justicia

humana básica, debes hacerlo con todos los hombres [seres humanos] y no selectivamente con el pueblo que tu grupo, tu cultura o tu nación señalan como aceptable” (2007: 113). Said ejemplifica las incoherencias de pensadores influyentes, como el francés Alexis de Tocqueville, quien condenó duramente el trato que los estadounidenses daban a los indios y a los negros, pero justificó la invasión de Francia a Argelia.

Dentro de esa línea señalada por Said, leo la experiencia y el posicionamiento político del Grupo de Estudios Subalternos –analizado anteriormente–. Por un lado, eran críticos implacables de la colonización británica, pero, por el otro, eran también férreos críticos del nacionalismo indio, que en muchos casos estaba utilizando las mismas estrategias que los británicos para construir su nación. Precisamente, porque se sentían comprometidos con la liberación de su pueblo cuestionaron –como principio– cualquier forma de poder que retardara ese proceso de liberación, viniera de donde viniera.

En este caso, estoy de acuerdo con quienes plantean que las ciencias sociales y la investigación comprometida pueden contribuir a la liberación de los pueblos indígenas. Así lo han dicho Irma Alicia Velásquez, Édgar Esquit y Santiago Bastos, en aquel espacio de investigación que compartimos en 2007. La manera de hacerlo seguramente marca diferencias. Comparto la postura de Said (2007) cuando dice estar a favor de la justicia humana básica: desde esa posición se ha de señalar el poder de dominación de dondequiera que provenga. Sería contradictorio si señalamos las injusticias del otro pero callamos las que existen dentro de nuestros propios pueblos. Si nuestras perspectivas metodológicas nos ayudan a develar las relaciones de dominación que existen en nuestros pueblos y no lo hacemos, estaríamos en contra de esa misma liberación que buscamos. Dice Said:

Es insuficiente limitarse a afirmar que un pueblo ha sido desposeído, oprimido o masacrado, que le han negado sus derechos y su existencia política, sin hacer simultáneamente lo que hizo Fanon durante la guerra de Argelia, asociando todos aquellos horrores con aflicciones de parecida naturaleza que sufrían otros pueblos. Esto de ninguna manera significa una pérdida de la especificidad histórica, sino más bien nos pone en guardia contra la posibilidad de que una lección aprendida sobre la opresión en un lugar puede ser olvidada o violada en otro lugar o tiempo. Y precisamente porque representa los sufrimientos que sobrellevó tu pueblo y que tú mismo puedes haber sobrellevado, no estás libre del deber de manifestar que tu propio pueblo puede estar ahora cometiendo crímenes parecidos con sus víctimas (2007: 73).

¿Descolonizarnos?

Dice Esquit⁸⁸ (2008) que hace apenas setenta años –o en algunos lugares hace sólo treinta– se ha ido eliminando el trabajo forzado de los indígenas en Guatemala. Esto marca las condiciones de nuestro quehacer pues venimos de familias campesinas, analfabetas, cuya prioridad ha sido siempre la sobrevivencia. La idea aquí no es victimizarnos pero sí que reconozcamos las condiciones sociales reales que nos marcan. En contraposición, por lo tanto, nuestros colegas “no indígenas”, principalmente si son originarios de países europeos o norteamericanos, han tenido condiciones de vida diferentes a las nuestras y con ello nos aventajan. Incluso nuestros colegas ladinos o mestizos han experimentado condiciones políticas, culturales, lingüísticas y psicológicas (aunque no siempre económicas) que les permiten una mayor posibilidad de formación y actuación en este campo. Debemos reconocer, sin embargo, que la apertura política de reconocimiento a los pueblos indígenas ha abierto posibilidades para que las voces de las y los indígenas sean escuchadas. Con todo, este contexto que va volviéndose más

⁸⁸ Comunicación personal para comentar este texto.

favorable no implica que su voz sea escuchada de inmediato, como lo señalo más adelante.

Como guatemaltecos hemos heredado un imaginario sobre quién representa la autoridad y quién la subalternidad. Las representaciones con que generalmente se asocian a los indígenas es, en el caso de los hombres, con campesinos, jornaleros, peones, cargadores de bultos, albañiles, soldados rasos o policías de bajo rango, por mencionar algunos oficios no siempre apreciados. Por su parte, las imágenes con las que se asocia a las mujeres son las de sirvientas, campesinas, jornaleras, vendedoras de mercado, comerciantas, vendedoras de artesanías, trabajadoras de maquilas, además de su representación como madres. La expresión “maría” con que se las llama denota que las mujeres son percibidas como “idénticas” y como “nadie”. Estas imágenes, por supuesto, tienen una base social, en el sentido en que se trata de la posición que las condiciones de dominación han establecido para la mayoría de los indígenas. Lamentablemente, cuando se rompen los esquemas, o van cambiando las condiciones sociales, no siempre cambia –en paralelo– el imaginario social con que se les percibe.

Tuve la oportunidad de acompañar el proceso de investigación aquí aludido como coordinadora adjunta del proyecto *Mayanización y vida cotidiana*. El coordinador principal fue Santiago Bastos, a quien respeto y le tengo un gran reconocimiento. Esta experiencia nos permitió posicionarnos desde las diferencias. Desde el inicio ambos estábamos conscientes de que representábamos los polos opuestos de la imagen de la autoridad y la subalternidad. Santiago es hombre, blanco, adulto, de origen español, con una trayectoria forjada en el campo de la investigación y con un reconocimiento establecido. En mi caso soy mujer, indígena, de apariencia joven⁸⁹ y novata en el campo

⁸⁹ Más adelante hablaré sobre cómo el estado de “juventud” en las y los subalternos no siempre es biológico, sino el resultado de una minorización social.

de la investigación. La importancia de hablar de esto radica también en que, aunque el proyecto intentó ser un reflejo de la diversidad, no siempre se logró por distintas circunstancias. En todo caso, es obvio que la gestión de la diversidad en un país como Guatemala se complica por las condiciones de desigualdad en que vivimos.

Con el proyecto recorrimos el país, nos presentamos ante una gran diversidad de público para dar a conocer nuestro trabajo y dialogar a partir de ello. Sin embargo, no pude evitar percibir situaciones con las cuales me encontraba inconforme. Sin generalizar, pero sí destacar su recurrencia, me indignaba encontrarme en espacios en los cuales mi presencia era invisible o minorizada. Hubo ocasiones en que el interlocutor válido sólo era Santiago. Mi indignación llegaba a su límite cuando se hablaba o hacían reclamos en nombre de la perspectiva de género o de la descolonización, pero sólo se le otorgaba la calidad de sujeto a Santiago. En oportunidades me vi obligada a asumir el molesto papel de recordar mi presencia. Frente a esto, asumía inmediatamente una posición política usando el espacio de la investigación. Santiago también adoptaba la actitud de romper con la normalización de estas formas de subalternidad al reconocer constantemente mi participación dentro del proyecto.

Esta situación la he compartido con otras y otros colegas. Algunos de ellos me han señalado que quizás estoy confundiendo las situaciones. El problema no tiene que ver con racismo, con discriminación de género, con adultocentrismo, sino con el reconocimiento. En este caso, si yo tuviera una trayectoria y un reconocimiento similar a los de Santiago los demás nos verían en situaciones horizontales. Si, en vez de mi persona estuviera un líder maya reconocido –mujer u hombre–, con igual trayectoria, la posibilidad de ser escuchado sería la misma. Al compartir esto en público durante el último seminario del proyecto, escuché comentarios respecto a lo absurdo de que yo reclamara un lugar similar al de Santiago, siendo que los méritos no nacen con uno, sino que hay que forjarlos. Estoy completamente consciente de ello, como también

reconozco que las condiciones en que me encuentro y mi reciente formación no me permiten equiparar mi experiencia y la de Santiago. No reconocerlo sería un desatino.

Me interesa, entonces, aclarar que mi reclamo, mi reflexión no van alrededor de una búsqueda de reconocimiento. No tendría sentido atreverme a hablar de esta experiencia para estancarme en un asunto tan vano. Asumo, por el contrario, que nuestras experiencias y acciones políticas podrían ayudar a construir un orden más liberador a partir del espacio en que estemos. En todo caso, entiendo que mi presencia –subalternizada– responde a múltiples situaciones que no están relacionadas exclusivamente con la cuestión étnica y por ello hay que tener cuidado, pues con la misma facilidad con que todo puede ser explicado a través de lo étnico, también esta dimensión puede ser excluida con ligereza. Aquí la idea no es sólo llamar la atención respecto al peso de lo étnico, sino a la perversa confluencia de múltiples situaciones que se sintetizan en cuerpos vivos.

En efecto, hay cuerpos que sintetizan la imagen o las imágenes de la subordinación y otros que simbolizan la autoridad. Por la calle, las mujeres y los hombres indígenas, sin importar con qué autoridad estemos investidos en otro lado, somos regularmente adscritos al estereotipo de subordinados. Al contrario, un extranjero o un guatemalteco(a) blancos son asociados con imágenes de autoridad y son tratados como tal. Es la reproducción de este patrón lo que quiero señalar. Hago énfasis, para evitar cualquier malentendido, en que no estoy denunciando que en el proyecto hubiese una jerarquía impuesta por mi colega Santiago. No, lo que quiero señalar es que las jerarquías que vivimos desde nuestras diferencias están definidas por el contexto histórico o social que hemos heredado. Santiago y yo fuimos posicionados de manera jerárquica, aunque no lo quisiéramos. Esta situación hubiese pasado desapercibida si así lo hubiésemos querido. Sin embargo, ¿por qué fingir que estos espacios son neutros

y apolíticos cuando son un reflejo de la realidad misma? En este caso, opté por desnormalizar mi experiencia y sacarle algún provecho.

Aprendimos junto con la antropóloga alemana Meike Heckt a convertir nuestras experiencias en recursos de reflexión cuando lo creíamos oportuno. Una ocasión propicia para ello fue la vez en que Meike me acompañó a facilitar un taller en una institución del Estado. Desde el momento en que entramos por la puerta del sótano ella fue recibida con mucha deferencia y la gente que la saludaba lo hacía en singular. Mi presencia no contaba. En el salón algunos participantes se acercaban a saludarla, sin poner en duda que ella era la conferencista experta. Cuando cada quien se presentó ella aprovechó la ocasión para explicar que iba en calidad de mi auxiliar y sin embargo estaba siendo tratada con preferencia respecto a mí. Al público le causó gracia eso de “auxiliar” porque les parecía inaudito. Ella se valió de su experiencia, justamente, para “invertir la imagen de la autoridad”, rescatando también la reflexión de que no era una circunstancia que ella pidiera, sino que las mismas condiciones se la otorgaban. Todo esto nos puede llevar al extremo opuesto de rechazar todo lo que venga de un extranjero. Meike también fue criticada en otras circunstancias por el hecho de hablar de Guatemala siendo extranjera. Por lo mismo, me atrevo a decir, han sido criticados Santiago y otras personas. Seguramente, la reconstrucción de un nuevo orden en nuestra sociedad tiene precisamente estos costos. Tales ejemplos permiten ponernos en guardia contra la simplificación de la realidad que nos puede llevar a repetir viejos errores.

Por otro lado, tenía la idea ingenua de que al estar frente a un público maya mi participación sería estimulada. Seguramente por pedir demasiado mi decepción fue grande. Me indignaba escuchar cómo entre actores políticos mayas, el interlocutor, el blanco de las críticas y de los agradecimientos –con claras excepciones– era Santiago. Mi reclamo –interno– no era que se le acordara a él la capacidad de sujeto, sino que me

fuera negada a mí. Quizás para muchos mi papel sólo consistía en repetir elaboraciones analíticas ya hechas, por eso discutir conmigo no era importante. De hecho, a lo largo del proyecto, algunos mayas que estuvimos dentro de este proceso de investigación escuchamos comentarios recurrentes respecto a nuestra supuesta posición pasiva y en los cuales se repetía la idea de que “los indios” sólo pueden ser seguidores de órdenes y no sujetos con capacidad de crear.

Desde esa experiencia puedo decir que las y los indígenas –sin generalizar– desafortunadamente no llegamos a un espacio que nos permite de entrada la posibilidad de crear, sino que, como ya dije, llegamos a un espacio de poder que nos obliga en principio a “pelear” para que nuestras voces puedan ser escuchadas y criticadas, para que nuestras creaciones puedan llegar a ser un aporte más. Sin embargo, debo reconocer, con toda honestidad, que sí hubo espacios en los que se reconocía la conformación plural del equipo, donde sí tuve la posibilidad de hablar e intercambiar ampliamente con el público sin necesidad de estar de acuerdo. Hubo también gente que se reconocía en mi participación, lo cual fue muy estimulante aunque no sea esa mi pretensión.

¿A qué me lleva esto? Pues a plantear que hay una serie de condiciones que se convierten en limitaciones para los mayas y las mujeres en este campo. Pasar de analfabetos, de estar “acostumbrados” a que sólo podemos ser peones, jornales, o las mujeres sirvientas, a tener voz en una actividad generalmente marcada como elitista, implica luchar para romper con esa visión tutelar y subordinada de los indígenas. Esa minorización constante es un atentado contra la dignidad. Algunos intelectuales mayas, como el doctor Demetrio Cojti (1997), hablan de un colonialismo interno en que los mayas somos subalternos. Sin embargo, la lección que yo extraigo de todo esto es que es imprescindible reevaluar la localización de la dominación o de ese colonialismo, si lo

queremos llamar así. Éste no se sitúa sólo de un lado sino que se hace presente en todos los ámbitos, y no actúa solo sino con otros sistemas.

Si bien al inicio me convocó y entusiasmó mi lucha como maya, más adelante asumí una posición política como mujer y como joven, porque la vivencia contradictoria de ambas categorías me llevó hacia ese posicionamiento. Y debo decir que ser “joven” no está relacionado con un asunto biológico solamente, sino con la asociación, tantas veces repetida, con un estado de inmadurez y de minoría de edad. Las mujeres y los indígenas generalmente somos considerados como menores de edad en términos intelectuales. El voseo⁹⁰ hacia los indígenas en la vida diaria lo refleja de manera muy ilustrativa. No es ése el tema de este escrito, sólo quiero señalar que la inferiorización por razones de “juventud” hacia los indígenas y las mujeres es más que biológica y responde a una forma de minorización social.

Dije anteriormente que las jerarquías están definidas por el contexto histórico o social que nos toca vivir, pero no por ello nuestra acción política en pos de su transformación es menos importante. La vivencia de esta experiencia acabó por tener un costo emocional para mí, que el uso de mi racionalidad no lograba resolver del todo. Quizá mi formación como investigadora me obliga –y me tiene un tanto habituada– a analizar cada situación que me interesa o elijo. Por la misma razón, quise reflexionar sobre esta incomodidad y dejar de hablar en tercera persona como nos lo dicta la rigurosidad en el campo académico. Comparto las ideas de Renato Rosaldo (2007) cuando dice que los investigadores debiéramos, en primera instancia, colocarnos en perspectiva analítica y humanizarnos. Los datos fríos en la investigación no nos llevan a

⁹⁰ En Guatemala el uso de los pronombres “usted”, “tú” y “vos” denotan una marcada jerarquía. Aunque ahora ha ido transformándose y complejizándose un tanto, sigue siendo muy común que la población ladina (que no se considera indígena) use el “vos” como una forma de mostrarse superiores frente a las y los indígenas. El mercado, los buses, las calles son lugares en que se observa ese trato despectivo e inferiorizante, en frases como “*hacete para atrás vos*”, “*vos, hija, a como das tu tomate*”. Hace unos días, en el centro de la ciudad de Guatemala, como otras veces, una “limosnera” ladina me dijo al pasar “*vos maría, regálame un quetzal*”. En el “vos” y el “maría” se conjugan dos formas de inferiorizar. “María” es un genérico colonial que se usa en la calle, principalmente de la ciudad capital, para denigrar a las mujeres indígenas.

entender lo profundo del sufrimiento humano, y querer entender el sufrimiento sólo con la cabeza oculta el hecho de que también se vive con el cuerpo, que éste es materia y subjetividad a la vez.

Ser subalterno, en esta actividad en que la palabra tiene autoridad, implica que los subalternos luchan, antes que nada, para construir la posibilidad de ser escuchados. Cuando Gayatri Spivak, refiriéndose a las mujeres, habla de la dificultad que la subalterna tiene para hablar señala que aun cuando ésta hace un esfuerzo para hablar no siempre crea la posibilidad de ser escuchada, y hablar y escuchar complementan el acto del habla (cit. en De Oto 2003).

Perspectivas: crear a partir de las desventajas

Los espacios nos relegan pero también nos enseñan, dice Esquit (2008). Tenemos la posibilidad de crear a partir de nuestras desventajas, plantea la feminista afroestadounidense bell hooks (2004). Lo importante es comprender que las condiciones impuestas por una historia de subordinación son eso, una construcción social que podemos ir superando. Pero también es importante recordar que hay límites que nosotros mismos nos imponemos. En el caso aquí tratado, nuestra llegada al campo de las ciencias sociales, nuestro trabajo, exige preparación, responsabilidad y compromiso. No ganaríamos mucho con justificar nuestras deficiencias a partir de desdeñar todo “lo impuesto”, “lo occidental” o lo “eurocéntrico”, al igual como nuestros méritos no se ganan por el único hecho de ser indígenas y mujeres.

Muchos de nosotros hemos sido formados en universidades o espacios donde hay una carencia de otras perspectivas que se acerquen más a la comprensión de nuestras realidades, que son producto de procesos coloniales. Seguramente hemos estado en minoría en instituciones indiferentes a la realidad étnica de nuestro país, pero que convenientemente usan el discurso étnico y de género para captar apoyo financiero.

Las ciencias sociales en Guatemala seguirán reproduciendo una visión etnocéntrica y androcéntrica en tanto los indígenas y las mujeres no le hagamos contrapeso con otras vetas teóricas y políticas.

Las experiencias de otros contextos nos aportan ideas interesantes e importantes, pero no cabe duda de que sigue siendo prioritario acercarnos a los saberes negados de los indígenas. Hay una recurrencia en decir que “debemos recuperar el pensamiento de nuestras abuelas y abuelos”, yo lo veo imprescindible, porque allí hay un pensamiento, un pasado y un presente que nos dice mucho sobre su vida, sus construcciones y su sabiduría. Pero, con todo respeto, estoy en desacuerdo cuando se lo coloca como un pensamiento único e inmaculado, pues ellos vivieron en un contexto particular de dominación y resistencia, como han vivido el suyo otras generaciones. Más bien estoy a favor de establecer un diálogo de pensamientos y conocimientos intergeneracionales que tenga en cuenta las diferencias de género, clase social y las diversidades internas. Las y los investigadores indígenas tenemos el reto de comprender nuestras realidades y ponerlas en diálogo entre sí y con otras.

De manera reiterada he escuchado decir que en la investigación el tema de los indígenas, las mujeres y otros colectivos subalternos es un tema viejo. Y lo mismo se dice respecto a la relación entre investigación y acción política. Con Esquit (investigador maya) nos hemos preguntado si realmente es un tema viejo en Guatemala, ¿por qué entonces quienes queremos ahondar en esa discusión percibimos una carencia en el debate y en la construcción en torno suyo y a partir de él? Sería imprescindible dar este debate entre indígenas y en interlocución con quienes no lo son pero que están inmersos en el estudio de las relaciones étnicas en Guatemala.

Seguramente seguiremos profundizando en ese tema viejo, que para nosotros es nuevo, porque las ciencias sociales no solamente son, en nuestro caso, un campo de conocimiento, de construcción de ideas, de crítica, de indagación, sino también de lucha.

Evidentemente, nuestros orígenes, nuestras condiciones sociales, las historias que tenemos y el contexto de dominación, nos posicionan también de manera diferenciada frente a esta tarea. Por eso mismo tenemos tantas preguntas por hacernos y por responder, tantas críticas por recibir y por aportar. Es obvio que con nuestra presencia en las ciencias sociales no vamos a liberar al pueblo maya, pero podemos hacer algunos aportes y ese es nuestro objetivo. Las ciencias sociales seguirán existiendo, participemos en ellas los indígenas o no, y en este caso es importante integrar nuestras perspectivas, contradictorias y heterogéneas, pero creadas por nosotros en diálogo con otros(as).

La subalternidad de los mayas en estos espacios es parecida a la que las mujeres y otros indígenas han vivido en otros contextos. Existe una producción escrita que puede ayudarnos a dirigir nuestras miradas hacia otros lados y dejar de ser demasiado localistas con la realidad guatemalteca. Los problemas en que nos vemos inmersos son locales, pero también latinoamericanos y mundiales. Como se ha hecho en otros lados del mundo, podemos seguir el trabajo que otros mayas han empezado, emprendiendo producciones que cuestionen las herencias teóricas y culturales del colonialismo, pero con otras miradas a éste y a su ubicación.

Hasta ahora hemos hablado de metodologías que se abran a la participación de los indígenas, pero es fundamental ir más allá. Tenemos el compromiso de crear lo que se ha llamado “epistemología”, es decir, nuevas formas de conocimiento, en contacto con nuestra realidad. El Grupo de Estudios Subalternos ha llamado a esto una liberación epistemológica, cuando lo que se busca es cuestionar las amarras profundas del colonialismo, evidenciadas en categorías, metodologías, epistemologías, conductas y valoración del conocimiento.

Los estudios subalternos también han sido criticados por ser complacientes. Entre otras cosas, se les ha reprochado que defienden posturas como la de “cuando los

indígenas hablan, tiene toda la razón o tienen la verdad”, que se situaría en el extremo opuesto al discutido anteriormente. Al respecto, estoy de acuerdo en que no se trata de idealizar la voz indígena, ni de hacerla intocable. Todo lo contrario, es una voz que ojalá pueda ser aceptada en equivalencia, para ser criticada, cuestionada y reelaborada. No obstante, nos encontramos ante la limitante de que la investigación en las ciencias sociales es cada vez menos apoyada. Parece paradójico que justo cuando los indígenas estamos llegando no tengamos un campo para crear. Esto implica hacer esfuerzos para replantear los por qué y para qué de la investigación, y construir espacios que posibiliten nuestro trabajo.

He recordado con esta experiencia que la realidad de las y los indígenas no puede explicarse sólo mediante la mirada única de la dominación. Por eso mismo, los análisis unidimensionales de la lucha de clases nos quedan cortos, al igual que la sola mirada del género o los análisis culturales. Me impresiona cómo haciendo análisis de la realidad se puedan desdeñar planteamientos como los feministas, con lo cual nos perdemos importantes elaboraciones que se han hecho por más de tres siglos. Lo mismo pasa cuando prima el análisis desde la clase social o la cultura. Si desechamos como irrelevantes o anticuadas otras categorías a menudo pasamos por alto importantes indicios referidos al poder explicativo de las múltiples categorías (Brah 2004, Preciado 2004, Mignolo 2002).

Finalmente, si uno de los fines de la investigación social es la liberación de los pueblos indígenas, quizás el camino a elegir deba ser el cuestionamiento de la dominación donde quiera que ésta se encuentre. Esto podría ayudarnos a tener una visión más compleja –o no reduccionista y simple– de lo que implican las relaciones de poder, la colonización y la descolonización. Pienso que descolonizar el pensamiento no significa simplemente rechazar lo que se ha construido como “verdad absoluta” por otra verdad absoluta. No significa desplazar una ideología por otra. Esto nos llevaría

rápidamente a desgastarnos entre dogmas mientras la realidad sigue su curso. La descolonización del pensamiento tiene que ver con un pensamiento crítico y autocrítico que nos permita observar la realidad, renovar la visión que sobre ella tenemos para estar a la altura de las circunstancias y los desafíos que se presentan. Está vinculada también con un cuestionamiento constante de la sociedad y de sus poderes, de la democracia, de las ideologías y los marcos analíticos que defendemos. Y sobre todo se relaciona con un compromiso profundo con la justicia.

Si la construcción de conocimiento ha sido una tarea elitista, la llegada de una pluralidad de voces permitirá su democratización, no sólo en el sentido de crear teoría por sí mismas, sino que ésta se genere con la idea de enfrentar de forma más sólida los problemas que se presentan en nuestras sociedades. El proyecto que les he mencionado y en el que me tocó ser co-coordinadora, ha sido una experiencia única y valiosa, una fuente de inspiración. Nos ha permitido justamente llegar a hacer este tipo de críticas, simples quizás, pero necesarias. Esto no sería posible si el espacio no se hubiera establecido. Agradezco y valoro esta experiencia y lo aprendido junto al equipo y tanta gente como Santiago Bastos.

Bibliografía

- Adams, Richard y Santiago Bastos. 2003. *Relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. CIRMA, Guatemala (Col. ¿Por qué estamos como estamos?).
- Alonso, Ana María. 2006 [1994]. "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad". En Manuela Camus (comp.). *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. CIRMA, Antigua, pp. 159-195.
- Brah, Avtar. 2004. "Diferencia, diversidad y diferenciación". En bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani,

- Margaret Coulson, Jacqui Alexander, Chandra T. Mohanty. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueño, Mapas, Madrid, pp. 107-136.
- Castañeda, Patricia. 2007. "Androcentrismo en las ciencias sociales". Conferencia. Diplomado Superior en Estudios de Género, Fundación Guatemala, CEIICH-UNAM, febrero, Guatemala.
- 2008. *Metodología de la investigación feminista*. Fundación Guatemala, CEIICH-UNAM, México.
- Castro-Gómez, Santiago. Sin fecha. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En línea: <www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/7.pdf> (última consulta: 15 enero de 2008).
- Chakrabarty, Dipesh. Sin fecha. *Una pequeña historia de los Estudios Subalternos*. Trad. de Raúl Rodríguez. En línea: <www.desclasificacion.org/pdf/Estudios_Subalternos_%20Trad_raul_rodriguez.pdf> (última consulta: 10 de enero de 2008).
- Cobo, Rosa. 1995. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Cojti Cuxil, Demetrio. 1997. *Ri Maya' Moloj pa Iximuleu. El Movimiento Maya (en Guatemala)*. Cholsamaj, Guatemala.
- Dube, Saurabh (coord.). 1999. *Pasados poscoloniales*. El Colegio de México, México.
- Esquit, Édgar. 2008. "Comunicación personal para comentar el texto 'La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo'". Guatemala.
- Fanon, Frantz. 1973. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México.

- Gouges, Olympe de. 1993. "Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana". En Alicia Puleo (ed.). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos, Madrid, pp. 153-163.
- Gutiérrez, Griselda. 2007. "Historia del feminismo". Conferencia. Diplomado Superior en Estudios de Género, Fundación Guatemala, CEIICH-UNAM, junio, Guatemala.
- hooks, bell. 2004. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Jacqui Alexander, Chandra T. Mohanty. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueño y Mapas. Madrid, España, pp. 33-50.
- Memmi, Albert. 1996. *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- Mignolo, Walter. 2002. "El potencial epistémico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". En Daniel Mato (coord.). *Estudios y Otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Clacso, CEAP, FACES, UCV, Caracas. En línea: <<http://globalcult.org.ve/pdf/Mignolo.pdf>> (última consulta: 25 de octubre de 2009).
- Sin fecha. *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Entrevista realizada por Catherine Walsh. En línea: <www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/EntrevistaWalsh.pdf> (última consulta: 7 de febrero de 2008).
- Mires, Fernando. 1996. *La revolución que nadie soñó, o la otra posmodernidad*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Oto, Alejandro José de. 2003. *Frantz Fanon: política y poética del sujeto colonial*. En línea: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/oto/07-CAP.pdf>> (última consulta: 7 de febrero de 2008).
- Palencia, Tania. 1999. *Género y cosmovisión maya*. Prodesa, Guatemala.

Preciado, Beatriz. 2004. Entrevista para *Desacuerdos*. En línea:

<www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm> (última consulta: 7 de diciembre de 2007).

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2004. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Aportes Andinos*, núm. 11, "Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad". UASB, Quito. En línea: <<http://www.uasb.edu.ec/padh>> (última consulta: 12 de diciembre de 2008).

Rosaldo, Renato. 2007. "Ciudades multiculturales de América". Conferencia inaugural, octubre, Monterrey.

Said, Edward. 2007. *Representaciones del intelectual*. Debate, Madrid.

Taracena, Arturo, Gisella Gellert, Enrique Gordillo, Tania Sagastume y Knut Walter. 2003. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala 1808-1944*, vol. I. CIRMA, Guatemala (Col. ¿Por qué estamos como estamos?).

Wollstonecraft, Mary. 1996. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.

Capítulo 18

La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina⁹¹

Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser
japarici@uniandes.edu.co, mblaser@mun.ca

Introducción

Recientemente, Álvaro García Linera, intelectual y vicepresidente de Bolivia, acusaba a algunos sectores del movimiento indígena de ser románticos por reclamar un papel para las cosmovisiones indígenas en la refundación del Estado boliviano. Él mismo señalaba los quinientos años de interacción y mezcla con la modernidad y se negaba a ver dichas cosmovisiones como radicalmente diferentes, decía: “En el fondo todos quieren ser modernos” (García Linera 2007: 156-157). Transmutar la “hibridez cultural” en una negación de ciertas diferencias es una tendencia común entre académicos, analistas políticos y burócratas que contribuye a la invisibilidad de un patrón de movilización social muy importante en la América Latina contemporánea: el desafío al *régimen dominante de saber/poder*. Este régimen de saber/poder establece las condiciones sociales y epistemológicas necesarias para que una acción sea tomada con seriedad o considerada razonable. De esta manera, dicho régimen traza los límites de lo que es posible y, más aún, pensable. Sin embargo, aquello que queda fuera de esos límites no desaparece sólo por el hecho de no estar dentro de la verdad (Foucault 1972), por el contrario, a veces reta y desafía al propio régimen que intenta establecer los límites de lo posible y lo razonable.

⁹¹ La versión original en inglés de este capítulo apareció publicada en 2008 como “The ‘Lettered City’ and the Insurrection of Subjugated Knowledges”. *Latin America Anthropological Quarterly*, vol. 81, núm. 1, invierno, pp. 59-94. Se reproduce en este libro con el permiso de la editorial.

En este capítulo presentamos un trabajo en construcción, una lectura posible de acontecimientos recientes en el campo epistémico-político de América Latina que interpretamos como síntomas de ese tipo de desafío al régimen dominante de saber/poder. Hablamos de una *insurrección de saberes subyugados*, es decir, de “saberes que han sido descalificados como inadecuados para sus tareas” (Foucault 1980: 81-82), pero que ahora forman parte de los amplios procesos de movilización social que desafían al neoliberalismo, y que también van más allá en tanto que retan al propio régimen de saber/poder que los descalifica.

La llegada al poder de partidos y políticos de izquierda ha conducido a que analistas políticos hablen de un “giro a la izquierda” en América Latina. Aun cuando utilicen calificativos para distinguir distintos tipos de izquierda, el rótulo generalizado para describir estos procesos oculta el hecho de que en sus raíces hay experiencias y visiones sociales profundamente diversas. Por ejemplo, Arturo Escobar distingue tres proyectos políticos coexistentes y a veces entremezclados en América Latina:

[...] el *desarrollo alternativo*, enfocado en la seguridad alimentaria, la satisfacción de necesidades y el bienestar de la población [sin cuestionar las nociones generales del progreso y el desarrollo]; las *modernidades alternativas*, construyéndose sobre la base de tendencias contestatarias operando sobre intervenciones del desarrollo y cuestionando los diseños globales; y las *alternativas a la modernidad*, como un proyecto más radical y visionario de redefinir y reconstruir mundos locales y regionales desde las prácticas de diferencia culturales, económicas y ecológicas (2008: 162).

Creemos útil pensar en estos proyectos como patrones de movilización y no como movimientos sociales en sí mismos. En otras palabras, los tres proyectos pueden coexistir en proporciones diferentes dentro de un movimiento social como tendencias

que se expresan a través de patrones de movilización particulares. En ese sentido, parte de nuestro planteamiento es que la insurrección de saberes subyugados es un componente central de los patrones de movilización que expresan proyectos de alternativas a la modernidad.

Proponemos tres objetivos en este trabajo: rescatar la insurrección de saberes subyugados de la relativa invisibilidad que otros patrones de movilización más visibles generan; reevaluar la configuración de saber/poder que ha estado históricamente implícita en descalificaciones de los saberes subyugados, tales como la expresada por García Linera, y señalar tanto las promesas como las limitaciones que la insurrección de saberes subyugados puede tener en términos de la configuración contemporánea del saber/poder en América Latina.

El afuera de la modernidad

Plantear que hay algo fuera de la modernidad es, en la actualidad, un asunto complicado ya que requiere, en primer lugar y sobre todo, cuestionar la propia autoimagen de la modernidad, fundamentalmente la constitución de sí misma en contraposición a la “tradicición”. La antropología ha hecho contribuciones importantes en esta dirección al mostrar que las llamadas “sociedades tradicionales” nunca han existido en aislamiento, sin cambios o fuera de la historia. Es decir, ha mostrado que estas sociedades no han sido nunca tradicionales en los términos establecidos por el imaginario moderno (Wolf 1997). Sin embargo, mientras que un lado de la dicotomía establecida por la modernidad para constituirse a sí misma ha sido desacreditado hasta el punto de mostrarlo como un mero vuelo de la imaginación, el otro ha venido a contener toda la realidad. En efecto, si uno atiende a los discursos dominantes en la academia hoy en día pareciera que, al no existir verdaderas sociedades tradicionales, todos somos modernos. Esto es evidente en la rapidez con que cualquier planteamiento acerca de la “no modernidad” se iguala a una

defensa del tradicionalismo, lo cual a su vez se equipara con un vuelo fuera de la realidad hacia un paraíso romántico alejado del mundo real de interacciones presentes.

Así, una consecuencia de desechar esta noción estática de la tradición ha sido que las diferencias radicales también se han desechado, como resulta evidente en la forma en que García Linera rechaza la idea de que las cosmovisiones indígenas puedan aportar algo sustantivamente diferente en la reformulación del Estado boliviano. No hay duda de que el discurso hoy en día dominante sobre las modernidades múltiples o alternativas (véase Gaonkar 2001, Kahn 2001) permite aún el juego de las diferencias, pero sólo dentro de los límites de una modernidad definida de manera tal que implica todo lo contemporáneo en general y nada en particular. El desafío, entonces, para nosotros, es recuperar un significado más preciso para aquello que llamamos modernidad; reconocer que hay otros mundos (diferentes del mundo moderno pero ciertamente no tradicionales) y comprender las dinámicas de poder y la productividad (en el sentido foucaultiano) de sus interacciones mutuas.

Algunos de estos desafíos han sido encarados por el programa de investigación sobre *modernidad/colonialidad* y *pensamiento descolonial* (*modernidad/colonialidad/descolonialidad*). Dentro de este programa de investigación, un grupo heterogéneo de investigadores localizados en América Latina y Norteamérica ha estado discutiendo desde la década de 1990 las relaciones constitutivas entre la modernidad y la colonialidad, por un lado, y entre éstas y las sociedades no modernas, por el otro (para una discusión más detallada del programa véase Escobar 2004, Mignolo 2007). Ahora bien, con respecto al primer desafío planteado más arriba es útil traer a colación un aspecto del argumento que plantea Bruno Latour en su libro *Nunca hemos sido modernos*. Nos referimos a la idea de que las dos “grandes divisiones” centrales de la constitución moderna, como él las llama, están intrínsecamente conectadas:

Por tanto, la Gran División interior [entre la Naturaleza y la Cultura] explica la Gran División exterior [entre Nosotros y Ellos]: nosotros [modernos] somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los Otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es la cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren las culturas (Latour 2007: 148).

Aunque el argumento de Latour apunta a iluminar cómo, a través de prácticas hibridizantes, los “modernos” permanentemente contradicen los dominios purificados de la Naturaleza y la Cultura que están en la base de la constitución moderna, y cómo la centralidad de esta división en las bases ontológicas de las instituciones modernas (por ejemplo, de la política representativa, la ciencia y, de manera más general, del *régimen de verdad moderno*) es difícilmente disputable. La modernidad/colonialidad/descolonialidad contribuye a esta concepción con la idea de que las divisiones entre Naturaleza y Cultura, y entre lo moderno y lo no moderno son históricamente co-emergentes y se refuerzan mutuamente. Así, la ejecución de un mundo moderno, en el que la distinción entre Naturaleza y Cultura constituye un presupuesto ontológico, implica mantener bajo control la amenaza que significa la existencia de otros mundos que no operan sobre los mismos supuestos ontológicos. Y esto se ha conseguido negándoles a esos mundos una existencia real.

Para los modernos, esos mundos sólo existen como errores, simples creencias o deseos románticos. Precisamente ahí es donde la colonialidad emerge como un elemento constitutivo de la modernidad, ya que la diferencia entre los modernos y los no modernos se convierte, desde la perspectiva moderna, en “diferencia colonial”, es decir,

una relación jerárquica en la que lo no moderno está subordinado a lo moderno. Es evidente la variabilidad histórica (aunque no arbitraria) de los grupos sociales que se postulan como el estándar de lo moderno. Sin embargo, lo que queremos rescatar aquí es que el elemento invariable de la constitución moderna, por medio de las instituciones que funda, opera como un vector que orienta las prácticas de estos grupos sociales, haciéndoles así supuestamente superiores a aquellos considerados no modernos.

La subordinación de mundos no modernos es a menudo impuesta, primero, por medios violentos (por ejemplo, campañas militares contra los salvajes, extirpación de idolatrías, escolarización obligada, desplazamientos forzados para “liberar” tierras “improductivas”, entre otros) y, luego, a través de formas más sutiles del tipo que varios análisis inspirados por Michel Foucault (1991) caracterizan como *gubernamentalidad*. Así, resulta importante recalcar que “coerción y negociación funcionan en conjunto en el terreno de la gubernamentalidad, con la primera colocando a la población blanco (*target population*) en el terreno de la segunda” (Ghosh 2006: 526). Éste es, en particular, el caso cuando las poblaciones blanco operan o coexisten, al menos parcialmente, dentro de un régimen de saber/poder diferente, ya que sus subjetividades no están (del todo o en parte) formadas por el aparato de gubernamentalidad moderno y su régimen de saber/poder (Foucault 1991). Retornaremos a este punto cuando discutamos el papel de la gubernamentalidad neoliberal en la insurrección de los saberes subyugados, pero por mientras queremos resaltar que no estamos diciendo que estas subjetividades no son afectadas por o puestas de alguna manera en contacto con el régimen moderno de saber/poder. Lo que queremos subrayar es que este contacto tampoco califica a estas subjetividades como estando simplemente “dentro” de este régimen.

La relación dinámica generada entre un aparato gubernamental moderno/colonial y su “blanco” no moderno es precisamente uno de los aspectos que la modernidad/colonialidad/descolonialidad trata de explorar con la idea de pensamiento

descolonial. Nuestro trabajo intenta ser una contribución a este aspecto del programa, ahondando en la idea de que siempre ha existido una exterioridad a la modernidad/colonialidad y que, en conexión con esto, siempre ha habido un conocimiento otro, a menudo articulado con las luchas por la transformación y la justicia social (Mignolo 2000, Dussel 2000, Escobar 2004). Así, en paralelo con la tradición crítica que ha atacado las desigualdades y las injusticias desde dentro de los límites epistémicos de la modernidad, han existido siempre tradiciones “críticas” que emergen desde otros regímenes de saber/poder exteriores a la racionalidad moderna. Por supuesto, desde una perspectiva moderna estas críticas carecían de una racionalidad o un objeto apropiado y, por tanto, no podían ser concebidas como formas políticas reales y valederas, de allí su invisibilidad como propiamente políticas.

Movilización social e insurrección de los saberes subyugados

Desde la década de 1980 en adelante, un retorno largamente en gestación de las “diferencias” se ha hecho más y más visible en América Latina. Primero en la forma de movilizaciones políticas encuadradas en la identidad, tales como los movimientos indígenas y de afrodescendientes, así como de mujeres y homosexuales, y luego con una política de autonomía más expansiva, que incluye no sólo a estos movimientos, sino también a campesinos, habitantes de la ciudad pauperizados y desempleados (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998, Warren y Jackson 2002, Assies, Van deer Haar y Hoekema 2000, Postero y Zamosc 2004, Chatterton 2005, Esteva 2001, Zibechi 2005a).

La creciente atención que algunos movimientos sociales le han dado a la cuestión de la autonomía ha ayudado a ver con mayor claridad que mientras que la cultura es politizada, lo que se entiende por “lo político” es culturalmente específico, y eso convierte al campo político en América Latina en un espacio radicalizado por la visibilidad emergente de subjetividades y conocimientos que hasta ahora no habían sido

tomados en cuenta con seriedad (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). De hecho, en muchos casos (pero no todos), las luchas por la autonomía ponen de relieve la posibilidad y la plausibilidad de una política otra, diferente de aquella concebida dentro de los –hasta hace poco infranqueables– límites de la modernidad. Éste es el caso especialmente de aquellas luchas que se expresan a sí mismas por medio de los patrones de movilización insurreccional.

Estos patrones se hicieron particularmente visibles con el alzamiento zapatista de 1994 (véase Esteva 2001, Higgins 2004), la revuelta argentina de 2001 (Zibechi 2003) y las revueltas bolivianas de 2003 y 2004 (Gómez 2004, Mamani 2005). Pero estos patrones son también perceptibles entremezclados con otros patrones presentes en procesos de organización y movilización social más duraderos, como aquellos de los movimientos de desempleados y sectores del movimiento de fábricas recuperadas en Argentina, el movimiento de los campesinos sin tierra en Brasil y Paraguay, sectores de los movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador y Chile, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó y el Proceso de Comunidades Negras en Colombia, para mencionar sólo algunos ejemplos. A pesar de las grandes diferencias entre estas distintas revueltas y movimientos sociales, podemos identificar algunas líneas comunes que tienden a presentarse cuando emergen patrones de movilización que expresan la insurrección de saberes subyugados. Éstas son: 1) una politización y una defensa de las diferencias culturales ligadas a la noción de autonomía y territorio, y 2) una forma de acción política que es no estatista, que rechaza la lógica de la representación y favorece una lógica que podemos llamar relacional.

Los patrones insurreccionales de movilización emergen en lugares relativamente autónomos, donde la presencia del capital y el Estado es débil o distante, ya sea porque éste nunca ocupó plenamente esos territorios (como es el caso de algunas áreas rurales), porque renunció a su presencia durante la oleada de reformas neoliberales o

porque se ha retirado en busca de mejores réditos en otros lugares (como en las llamadas villas, favelas, chabolas, etc., o los pueblos industriales abandonados).

En cualquier caso, el punto es que ni el Estado ni el capital organizan plenamente la vida de la gente en esos lugares, lo que permite que se constituyan en territorios donde la vida social y su reproducción quedan en mayor grado en manos de sus habitantes en comparación con lo que sucede en otros sitios. Cada espacio tiene su propia singularidad y, por lo tanto, cada territorio es distinto; una diferencia que es, en algunos casos, conscientemente abrazada y defendida contra nuevos intentos de control o intervención, ya sea por parte del Estado o el capital. Cuando estas situaciones ocurren, lo que hemos denominado como patrones de movilización insurreccionales revelan sus diferencias con otros patrones de movilización: le piden poco o nada al Estado, más bien tienden a disputarle a éste (y al capital) la soberanía para poder organizar su propia existencia. En algunos casos, un corolario de este rechazo al Estado moderno es la idea de que una forma política que pueda albergar una autonomía radical requiere de un grado de reconfiguración de la forma-Estado que lo haría algo distinto al Estado moderno (véase Esteva 2001).

El rechazo al Estado moderno y al mercado capitalista como vector organizador de la vida social también implica un rechazo a la representación como lógica general de la política. En efecto, y como argumenta Zibechi (2005a), la legitimidad del Estado se basa en el supuesto de que esta institución es en sí la representación final y el punto de sutura de un cuerpo social fracturado. La representación, así, opera en ausencia de lazos de sociabilidad. Similar resulta la legitimidad reclamada para el mercado capitalista por los ideólogos neoliberales como Hayek (1973) en el sentido de que éste, por medio de la apreciación, provee el mecanismo representacional perfecto para resolver intereses individuales que son, en principio, inconmensurables (no tienen medida en común). En cercana relación con este concepto de lo político, se encuentra la idea de

que la necesaria dispersión producida por la diversidad de perspectivas inherente a las sociedades humanas, puede ser superada por medio de una realidad unificada. Aquí es donde la política moderna también aparece como una política de “verdad”, ya que en la práctica, aunque no siempre en la teoría, el supuesto de que el mercado o el Estado constituyen el punto de sutura de una sociedad fragmentada se halla relacionado con el postulado de que ambos operan sobre la base de conocimientos verdaderos producidos por expertos; es decir, que sus acciones responden a una representación ajustada a una realidad única e indiscutible, que por definición ofrece la base para superar las diferencias.

Por contraste, la presencia de fuertes lazos de sociabilidad, forjados en la vida comunal dentro del territorio, provee un vector alternativo a través del cual lo social se puede constituir. Por ejemplo, el ex ministro de educación boliviano e intelectual aymara Félix Patzi ve en el *sistema comunal* –allí donde aún constituye la base de las economías de los *ayllus* aymaras y quechuas– la base para la construcción de alternativas al sistema neoliberal, y nosotros agregaríamos a la modernidad en general. Una característica central del sistema comunal es que tiende a evitar la concentración de poder o la emergencia de un poder que pueda posicionarse en una relación de exterioridad con respecto a la comunidad (Patzi 2004). Así, aun cuando el sistema comunal no equivale a una ausencia completa de jerarquías y estratificación interna puede contrastarse con la forma-Estado asociada a la política moderna. Por ejemplo, mientras que la política moderna opera sobre las diferencias de la sociedad por medio de instituciones basadas en la lógica de la representación y que se posicionan como un poder externo a la sociedad que gobiernan, la política comunal responde a las diferencias a través de instituciones basadas en el *principio de relacionalidad* y opera por medio de la delegación de tareas más que de poder (véase Patzi 2004, Zibechi 2005a, 2005b).

Aileen Moreton-Robinson explica que la relacionalidad significa que uno se experimenta a sí mismo como parte de los otros y a los otros como parte de sí mismo (2000: 16). Cuando instituciones políticas, económicas o intelectuales, como asambleas comunales, trabajos comunales, rituales comunales y la delegación de tareas, incorporan este principio tienden a operar por medio de un incesante ajustamiento mutuo de las diferencias basado en el consenso, que puede ser luego traducido en directivas dadas a los delegados que “mandan obedeciendo” a las asambleas. De esta manera, la separación entre la sociedad y sus órganos políticos, económicos e intelectuales es minimizada. Esto es lo que el sistema comunal y los patrones de movilización insurreccionales tienen en común: un esfuerzo por sostener y/o generar instituciones que promueven los lazos comunales y que impiden la emergencia de poderes externos a la comunidad, a la vez que atienden a las necesidades de la vida cotidiana. En muchos casos esto resulta evidente, por ejemplo, en las comunidades autónomas zapatistas (Earle y Simonelli 2005, Stahler-Sholk 2007), en las fábricas recuperadas y las asambleas barriales en Argentina (Fernández 2006, Neuhaus y Calello 2006), en varias de las organizaciones de base rurales y urbanas que llevaron a Evo Morales a la presidencia en Bolivia (Mamani 2005, Zibechi 2005a, 2005b), así como en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó y en las comunidades negras en el Pacífico colombiano (Escobar 2008). De alguna manera podemos decir que lo que los patrones de movilización insurreccional están haciendo en estos lugares es producir y reforzar comunidades por medio de la práctica y la reforma de los principios del sistema comunal.

Paradójicamente, y como lo muestra la literatura citada, las políticas neoliberales desempeñaron un papel importante, aunque no planeado, para hacer estos procesos posibles y más evidentes. Por un lado, con las políticas de liberalización del comercio los grandes agronegocios y las economías extractivas de recursos naturales se expandieron

hacia áreas rurales relativamente marginales, constituyéndose así en fuerzas de asalto a las bases de subsistencia de comunidades que habían mantenido un cierto grado de autonomía. Por otro lado, el Estado abdicó de su papel de vector central de la modernización en favor de un mercado capitalista que empujó a la gente a arreglárselas “por sí solas y como pudieran”. En consonancia con la transformación del Estado, el neoliberalismo promovió la descentralización política, la transferencia a organizaciones civiles de lo que quedó de las funciones estatales de bienestar social, y una serie de nuevos derechos de ciudadanía, incluyendo los derechos culturales en el marco del concepto de multiculturalismo. Estos procesos y políticas generaron varias respuestas de la población, entre ellas, la autoorganización de comunidades rurales (indígenas, negras y mestizas) en defensa de sus territorios y la emergencia de fuertes lazos comunitarios en espacios urbanos que fueron abandonados por el Estado y donde los desplazados rurales se encontraron con los desplazados industriales, esto es, las masas de desempleados creadas por los procesos de “ajuste estructural”.

Aunque las reformas estructurales del Estado desarticulaban varios puntos de presión previamente usados por los movimientos populares para avanzar en sus luchas por justicia social, también abrieron nuevas sendas para estas luchas. El multiculturalismo es un buen ejemplo de esto. Como lo señaló un analista, dentro del marco de la gubernamentalidad neoliberal, el reconocimiento de derechos culturales por parte de las élites fue orquestado con el fin de “ceder en orden un terreno cuidadosamente elegido para defenderse de manera más efectiva de demandas más profundas” (Hale 2002: 488). Sin embargo, como ha quedado claro en los casos boliviano y ecuatoriano, los movimientos sociales que enarbolan las banderas de las diferencias culturales también usaron el “terreno cedido” como una plataforma desde la cual lanzar demandas que, al dejar a descubierto subjetividades no contenidas en los moldes del régimen de saber/poder moderno, son aún más radicales y profundas que

aquellas que la izquierda pudo o puede imaginar. El vicepresidente de Bolivia hace evidente esto cuando se niega a tomar en serio las demandas de aquellos sectores del movimiento indígena al que califica de “románticos”. Éstos son los sectores que, precisamente, despliegan los patrones de movilización asociados con la insurrección de los saberes subyugados que busca reformar al Estado para volverlo no sólo antineoliberal, sino también capaz de convivir con formas no modernas de organizar la vida social (véase Esteva 2001).

Como señalamos en la sección anterior, el rechazo a lo no moderno como algo irreal es en sí mismo uno de los mecanismos por medio de los cuales la modernidad/colonialidad se protege y se sostiene como la base ontológica de la política. En este sentido, basta con conectar los puntos formados por la división ontológica entre Naturaleza y Cultura y la visión hobbesiana y lockeana del estado de naturaleza como la base para concebir el *contrato social* para entender por qué para García Linera “todas las luchas pasan por el Estado –aun las luchas contra el Estado pasan por el Estado–” (cit. en Zibechi 2005b).

De manera similar, se puede trazar una conexión entre las cosmologías indígenas relacionales y los patrones de movilización insurreccionales. La conexión está dada por el reconocimiento del valor y la importancia que la autonomía y la diferencia con los Otros (humanos y no humanos) tiene para el bienestar en las cosmologías relacionales (véase Arquette, Cole y ATFE 2004, McGregor 2004, Viveiros de Castro 2004, Fernández Osco en prensa), y la noción implícita en los patrones de movilización insurreccionales de que las verdades parciales y situadas deben ser respetadas y co-ajustadas para la acción y la toma de decisiones por consenso.

Al vincular los patrones de movilización insurreccionales con las cosmologías relacionales indígenas no buscamos convertir a los primeros en algo exótico, nuestra intención más bien es resaltar que estos patrones de movilización son vuellos “irreales”,

por la diferencia colonial precisamente, ya que expresan “mundos y conocimientos otros”. Las cosmologías expresadas a través de estos patrones de movilización, aunque sumergidas y constreñidas, han sido siempre operativas (lo cual no implica que hayan permanecido sin cambios) allí donde encontraron un espacio propicio. De esta manera, la discontinuidad central que estamos observando hoy en día no es la emergencia de algo enteramente nuevo, sino más bien la erosión de las anteojeeras y los límites modernos que mantenían otros mundos y otras políticas invisibles y confinadas. Esta erosión, argumentamos, es el resultado de desafíos internos y externos a la modernidad/colonialidad, que abren un espacio para imaginar una reconfiguración del régimen de saber/poder que ha dominado en América Latina desde la conquista.

La configuración del saber/poder en América Latina

Se debe destacar que para muchos participantes de los movimientos sociales, los patrones insurreccionales de movilización vienen desde las comunidades indígenas y el campo rural para “contaminar” luego las prácticas políticas de los habitantes urbanos marginalizados. Así, un miembro del Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de Argentina contaba que, tratando de encontrar respuestas de largo plazo para esta marginalización “comenzamos a estudiar a Marcos y sus zapatistas, y de ellos aprendimos una nueva manera de hacer política –también íbamos a los lugares donde había una conferencia sobre el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil (MST)–” (MTD 2002: 31). De manera más explícita, el Colectivo Situaciones (“militante-investigativo”) ha argumentado que el movimiento zapatista ha “incrementado su capacidad no sobre la base de invitar a otros al mundo indígena-campesino sino por medio de ofrecernos [a los habitantes urbanos] elementos que sobre la base de sus culturas pueden circular entre nosotros [...] en una nueva manera” (Colectivo Situaciones 2005a: 19). Esto revela una dirección inusual en el flujo de conocimiento.

Históricamente, en América Latina, el conocimiento ha fluido desde la “ciudad letrada” hacia fuera. La “ciudad letrada” es el término usado por el crítico literario Ángel Rama (1996) para ilustrar la configuración espacial y simbólica de lo que aquí llamamos el régimen moderno de saber/poder. En efecto, dentro de este régimen de saber/poder la ciudad es el *locus* por excelencia de la modernidad y la cuna del intelectual (letrado), que a su vez epitomiza al sujeto moderno. Desde esta perspectiva, el campo emerge como al margen de la modernidad, el *locus* de lo primitivo o tradicional, y el indio es su representación perfecta. Tomando en cuenta que este margen ha existido siempre, se puede argumentar que los territorios “ingobernables” que han emergido en los espacios urbanos como consecuencia de las reformas neoliberales constituyen nuevos márgenes. Estos nuevos márgenes son lugares que fueron producidos como modernos por el Estado desarrollista para luego ser abandonados y excluidos por la modernización neoliberal. Sobre la base de esta experiencia, mucha gente en los márgenes encuentra que las promesas de la modernidad son vacías o demasiado onerosas. Se trata, precisamente, de las prácticas de estos otros lugares que nunca fueron plenamente constituidos por la modernidad, mundos y formas políticas alternativas y viables que no habían sido considerados por sus propias tradiciones (modernas) de lucha basadas en los partidos políticos y los sindicatos. En la medida en que los nuevos márgenes aprenden de los viejos márgenes, algunos habitantes de la “ciudad letrada”, es decir, algunos intelectuales modernos, comienzan a mirar a estos otros intelectuales hasta ahora invisibles. En efecto, con su propia especificidad, los intelectuales en la “ciudad letrada” (p. ej., los intelectuales modernos) han sido afectados por un proceso similar al de los nuevos márgenes, es decir, por un desafecto cada vez mayor hacia la modernidad desde dentro, que se ha unido a la creciente visibilidad y viabilidad de las alternativas ofrecidas desde fuera.

El primer cambio en esta dirección se puede describir como una politización de la “ciudad letrada” y comenzó a adquirir forma después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta entonces, los intelectuales modernos y las universidades habían sido vistos principalmente como proveedores de conocimiento para construir la nación moderna. Ellos encarnaban a la razón técnica-científica que investía al Estado con la autoridad para dirigir racionalmente las actividades de sus ciudadanos. Las exclusiones, desigualdades e injusticias que debía soportar gran parte de los habitantes de la región eran concebidas como problemas técnicos temporarios, la consecuencia del carácter incompleto de la modernización más que como resultado de la modernización en sí misma. Se asumía implícitamente que con la aplicación de un mejor conocimiento (es decir, producido por expertos modernos) y una mejor educación (es decir, la difusión de las verdades modernas), la eliminación de la exclusión, las desigualdades y la injusticia serían más o menos automáticas, en otras palabras, al fin habríamos llegado a la modernidad.

Sin embargo, el proyecto de construcción de la nación moderna comenzó a debatirse en términos diferentes en el contexto de la Guerra Fría y las luchas de liberación de las décadas de 1960 y 1970. En efecto, los “problemas técnicos” comenzaron a ser concebidos como problemas políticos que emergían de las estructuras de desigualdad activamente sostenidas y protegidas por aquellos que se beneficiaban de ellas. Esto produjo una gran división entre los intelectuales, entre aquellos que profesaban una visión del conocimiento académico “neutral” y los que no sólo refutaban esta posición sino que la veían como una forma velada de alinearse con los intereses de las élites (véase Guerra y Maldonado 1979, Ribeiro 1969, Mato 2000).

El segundo cambio, que deriva de las consecuencias del primero, puede ser descrito como el descubrimiento, por parte de los intelectuales modernos, de los grupos subalternos como productores de conocimiento. Una premisa común entre estos

intelectuales modernos era que la ciencia establecida es la ciencia de la burguesía y “por tanto favorece a aquellos que la producen y controlan haciéndola así sospechosa de colaborar en el mantenimiento de las relaciones de dominación” (Fals Borda y Anisur 1991: 5, véase también Freire 1970, Colombres 1996). El corolario de esta premisa es que el conocimiento producido por los dominados (el conocimiento subalterno) puede ser crítico y dirigido a la transformación de la sociedad y de las relaciones de dominación que la caracterizan (Fals Borda y Anisur 1991, Colombres 1996). Sin embargo, dado el poder hegemónico del conocimiento dominante, el potencial liberador del conocimiento subalterno es sumergido por la historia de represión y humillación en que se ha naturalizado el orden presente de las cosas (Fals Borda y Anisur 1991, Freire 1970). Es aquí donde el o la intelectual comprometido(a), con sus métodos, es útil como catalizador para que el conocimiento subalterno se realice como tal. Las limitaciones de cada uno, de los grupos dominados y de los intelectuales comprometidos, pueden ser superadas en una colaboración dialógica, ya que, como lo señalan Orlando Fals Borda y Mohammad Anisur, “la suma del conocimiento de ambos tipos de agentes, sin embargo, hace posible acceder a un cuadro de la realidad objeto de transformación mucho más correcto y exacto” (1991: 10, véase también Freire 1970, Colombres 1996).

La tradición de los intelectuales comprometidos, incluso comprometidos con nociones modernas de verdad, constituyó un intento importante de reconsiderar el saber como entremezclado con el poder en el contexto de América Latina. Sin embargo, desde mediados de la década de 1970 en adelante esta posición comenzó a ser truncada con el establecimiento de dictaduras que, además de forzar a los intelectuales comprometidos al exilio, el silencio o la desaparición, trajo consigo una nueva ola de modernización, ahora con los ropajes del neoliberalismo. Con la supresión violenta de la izquierda y luego con la caída del bloque comunista, la agenda neoliberal encontró la puerta abierta para ser aplicada en el continente con relativa impunidad a lo largo del

último cuarto del siglo XX. La modernización neoliberal reconfiguró en muchas maneras la forma de las sociedades latinoamericanas. Un aspecto central para nuestro argumento es que contribuyó a producir nuevos cambios en la “ciudad letrada” e incitó la proliferación de patrones insurreccionales de movilización. Los cambios en la “ciudad letrada” tuvieron dos fuentes interconectadas de manera compleja (no en forma de causalidad directa): la reforma general del sistema universitario a partir del ajuste estructural y la circulación de teorías “posmodernas” en las ciencias sociales y las humanidades.

Con el ajuste estructural, las universidades públicas (generalmente las más prestigiosas pero también las más comprometidas políticamente) comenzaron a preocuparse más por cuestiones de eficiencia y productividad y, siguiendo las tendencias generales de la economía, perdieron terreno frente a esquemas de educación privada e hicieron de la inseguridad laboral (eufemísticamente llamada “flexibilización laboral”) una norma. A veces completamente fuera de su área de competencia, muchos profesores, investigadores y graduados se vieron obligados a buscar trabajo como consultores o como personal en organizaciones no gubernamentales (ONG), papeles ambos que tienden a desempeñarse en un ámbito de acción muy focalizado y acotado, y con una actitud hacia los problemas sociales predominantemente tecnocrática (Fals Borda y Ansur 1991, Gill 2000).

Los rigores de la inseguridad laboral sumados a la desarticulación de las redes de apoyo social y político contribuyeron a un clima general de escepticismo que parecía ser (al menos en parte) exacerbado por las tendencias posmodernas de pensamiento. No sorprende, entonces que para una tradición política e intelectual de izquierda que había buscado cumplir las promesas de la modernidad, el ataque posmoderno –a sus dogmas centrales de verdad, progreso, libertad y demás– apareciera como algo sospechoso. Esta sospecha también se vio reforzada por el hecho de que estas ideas

llegaron a América Latina al mismo tiempo que más y más gobiernos abrazaban el dogma neoliberal como el camino ineluctable hacia la modernidad, mientras se generaba más desigualdad y exclusión.

Aunque muchos intelectuales modernos de izquierda rechazaron el posmodernismo, algunos supieron distinguir cuidadosamente distintas corrientes intelectuales bajo ese rótulo general y rescataron, en particular, la crítica posestructuralista de las metanarrativas y sus regímenes de verdad. Sin embargo, una pregunta central quedó de algún modo sin respuesta: ¿cómo confrontar la desigualdad y la exclusión producida por una metanarrativa basada en un régimen de verdad en particular sin situarse uno mismo en otra metanarrativa y régimen de verdad que generaría, por necesidad, otras exclusiones y desigualdades? La respuesta algo insatisfactoria de los posestructuralistas fue la de confiar esta tarea al intelectual ascético.

En efecto, para los posestructuralistas no existe una conexión lógica entre una crítica y una prescripción, ya que la crítica no revela (no puede revelar) la Verdad. Así, el o la intelectual (posestructuralista) necesita ser ascético para salvaguardar su actividad crítica dirigida contra un cierto régimen de verdad de la tentación de prescribir otra verdad, que por necesidad será exclusiva. De esta manera, la crítica pasa a ser una tarea permanente por medio de la cual el intelectual mantiene abierto el proceso de articulación de verdades a través del desafío a los regímenes de verdad establecidos o emergentes y sus poderes de exclusión (véase Bernauer 1990). En la práctica, sin embargo, los intelectuales de izquierda tendieron a mantenerse dentro de una concepción moderna y ortodoxa de la verdad y el conocimiento, tomando las herramientas de la crítica y la deconstrucción para atacar las verdades neoliberales, pero sin considerar las exclusiones generadas por sus propias verdades emergentes. La posición de García Linera con respecto a los patrones de movilización insurreccionales

es sintomática de esto.

Casualmente, los patrones de movilización insurreccionales proveyeron una respuesta diferente al desafío expresado por el posestructuralismo. Reconociendo que lo epistemológico es una dimensión central de las operaciones a través de las cuales la diferencia se convierte en desigualdad, paso a paso los movimientos sociales han empujado a sus propias *prácticas de conocimiento* (locales o tradicionales) a desempeñar un papel en los debates acerca de los proyectos de sociedad en marcha (Rappaport 2005, Fernández Osco en prensa, MTD 2002, Casas, Osterweil y Powell 2008). Así, prácticas de conocimiento conectadas, en alguna manera, a cosmologías relacionales parecen estar particularmente bien situadas para cumplir con la tarea que los posestructuralistas le confiaron al intelectual ascético. En efecto, de manera similar a los posestructuralistas, en los movimientos predomina un alto grado de sospecha hacia los poderes de exclusión de las metanarrativas y, por tanto, una preocupación por mantener abierto el proceso de articulación de verdades provisionarias y parciales. Pero, en contraste con los posestructuralistas, las prácticas de conocimiento insurreccionales señalan que la tarea de mantener abierto el proceso de articular verdades debe ser llevada a cabo por el colectivo y no por el intelectual ascético individual. Al fomentar el encuentro de verdades situadas y múltiples en la asamblea, efectivamente estas prácticas de conocimiento ayudan (no siempre con éxito) a producir verdades operativas al mismo tiempo que protegen la diversidad que las funda de ser eliminada por los consensos emergentes pero siempre provisionarios

En cierta medida, estas prácticas de conocimiento movilizan lo que Foucault (1980: 33) articuló como un programa de acción, una “nueva política de la verdad” en que son promovidas prescripciones específicas para acciones localizadas, mientras es ejecutado el proyecto más grande de construir “un mundo donde quepan muchos mundos”. Dado que un punto central de estas prácticas de conocimiento es el de

“llevarlas a cabo”, en vez de producir conocimiento con base en una representación adecuada, su éxito no puede medirse en términos instrumentales (“hemos tenido éxito porque hemos producido una representación más acertada de la realidad”), sino en términos del grado con que logran “contaminar” con sus lógicas otros sitios y prácticas.

Dado que lo que estos patrones de movilización incorporan es una relacionalidad en el entendimiento y el encuentro con Otros, argumentamos que su producción intelectual puede entenderse como una antropología en el amplio sentido del término, es decir, como una exploración activa y creativa de lo que es común entre mundos diferentes. A través de estas prácticas de conocimiento, el problema que estos patrones de movilización enfrentan es, utilizando las palabras de Latour, que “ninguno tiene la respuesta, [...] razón por la cual éstas tienen que ser colectivamente puestas en escena, estabilizadas y revisadas” (2005: 138).

¿La reconfiguración del saber/poder en América Latina?

Un primer síntoma de la relativa igualación de las prácticas de conocimiento es el hecho evidente de que los conocimientos que antes eran simplemente descartados o negados como tales, o vistos como curiosidades antropológicas, ahora son considerados como importantes. Como cualquier síntoma, esto puede resultar un indicador engañoso. Por ejemplo, en los círculos de los especialistas en desarrollo y conservación las formas indígenas de concebir el mundo, que antes eran rotuladas como superstición, ahora son catalogadas como conocimientos. Sin embargo, como varios analistas lo han señalado, las siglas IK (conocimientos indígenas, en su versión inglesa) remiten a ciertos conocimientos que son disociados de sus supuestos ontológicos de cómo la realidad está constituida (Banerjee y Linstead 2004, Briggs y Sharp 2004, Ellen, Parker y Bicker 2000, Noble 2007, Nadasdy 2003).

En vez de ser tomados como descripciones de la realidad que pueden ser

potencialmente contradictorias, los conocimientos indígenas son incorporados dentro de la ciencia universal como un insumo entre otros. La incorporación tolerante indica una aceptación de las desigualdades más que su desafío y no es éste el tipo de síntoma al que nos referimos. Lo que tenemos en mente son algunos casos emblemáticos que representan un intento de promover el encuentro, en términos de igualdad, de prácticas modernas y no modernas de conocimiento. Los casos que presentaremos brevemente no intentan ser exhaustivos, sólo indican una tendencia y no pretendemos evaluar su grado de éxito o no. Lo que resulta importante es contrastar estos casos con las formas dominantes de concebir y producir conocimiento en la “ciudad letrada” y con algunos intentos hechos desde ésta para generar un gesto similar de diálogo y mutua fertilización.

Universidad Intercultural Amawtay Wasi

La Universidad Intercultural Amawtay Wasi surge de los empeños de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) por establecer un sistema de educación intercultural y bilingüe. Estos esfuerzos se concretizaron con la creación de esta universidad, con acreditación estatal, en 2004. La universidad se inauguró oficialmente el 21 de marzo de 2005, con el aval de la CONAIE y con el apoyo financiero de diferentes entidades (incluyendo la Unión Europea y la Unesco). En el acto de inauguración el rector expresó que la universidad estaba abierta “para todas las sociedades, incluso la no indígena, y debe incluir a afrodescendientes y extranjeros interesados en aprender las ciencias desarrolladas por los ancianos”.

En la Universidad Amawtay Wasi, los años académicos se organizan en cinco Centros de Saber, por los cuales deben pasar los estudiantes. Estos centros están relacionados con dominios específicos de la experiencia, como la vida comunitaria, reconciliar a los humanos y la tecnología, y construir un proyecto intercultural. Algunos

de estos centros son el *Yachay Munay*, dedicado a explorar el conocimiento y la capacidad de observar y entender de distintas cosmovisiones y filosofías, y el *Munay Ruray*, cuyo objetivo principal es promover el buen vivir y construir un mundo que apoye la “coexistencia intercultural y la articulación de los humanos con la comunidad, el planeta y el cosmos” (en línea: <<http://www.amawtaywasi.edu.ec/>>).

Hay también tres ciclos de conocimiento: *Runa Yachay*, relacionado con el conocimiento ancestral; *Shtkatk Yachay*, relacionado con el conocimiento occidental y, finalmente, *Yachaypura*, relacionado con el conocimiento intercultural. Las clases se imparten en distintos lugares e integran a las comunidades de las cuales los estudiantes provienen, ya que también son consideradas como *comunidades de aprendizaje*. La Universidad Amawtay Wasi concibe a estas comunidades como una “estrategia para multiplicar y potencializar las oportunidades de participar en procesos de aprendizaje colectivo, cultural y socialmente significativos para jóvenes y adultos de todas las edades y está basada en el principio de aprendizaje como una experiencia de vida” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004: 230).

La arquitectura conceptual de la universidad intercultural está cimentada en principios y cosmologías indígenas. Por ejemplo, el concepto central de interculturalidad está basado, entre otros, en el principio de relacionalidad. La relacionalidad es concebida dentro de un marco cosmovisional cuyo supuesto básico es la multiplicidad. La imagen que mejor captura esta noción es la de diversos hilos que se entrelazan formando un tejido. En este marco, el conocimiento no es concebido como una cosa aislada, extraída de su contexto, más bien aparece como lo emergente de un esfuerzo comunal. Así, no “se pretende inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, sino construir contenidos fundamentales [currículos] que permitan vivenciar la interculturalidad”. Esta noción permite “aceptar la diversidad y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004:

164-165). La universidad ofrece, desde esa concepción, tres programas: el *Munay Ruray* (programa de agroecología), el *Ushay Yachay* (programa de enseñanza intercultural multilingüe) y el *Ruray Rushay* (programa de arquitectura y planeamiento territorial). Los tres programas ofrecen cursos profesionales y especializados que duran de diez a seis semestres.

Para la universidad, la conceptualización de la interculturalidad como un principio ideológico del proyecto político del movimiento indígena es diferente del concepto de interculturalidad manejado por el multiculturalismo liberal. Para ésta, la interculturalidad implica un diálogo entre iguales, un acomodarse mutuo entre diferentes mundos, y no la subordinación implícita que se da cuando diversos mundos deben acomodarse dentro del marco impuesto por un mundo moderno dominante (véase Walsh en prensa, Rappaport 2005). En este sentido, la interculturalidad es clave para la construcción de una nueva democracia “anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista” que garantice, de acuerdo con la CONAIE, “la máxima y permanente participación de los pueblos y las nacionalidades [indígenas] en las tomas de decisión” y promueva “un Estado plurinacional inclusivo que integre a todos los sectores de la sociedad en sus aspectos social, económico, político, judicial” (CONAIE, cit. en Walsh 2007: 49-40).

Universidad Campesina de la Resistencia

La historia sobre la que se constituye la Universidad Campesina de la Resistencia es la disputa violenta por la extracción y el monopolio de recursos legales e ilegales, y la lucha por el control territorial por parte de distintos actores armados en la región noroccidental de Urabá, confrontación que se da a partir de la década de 1980 (Aparicio 2009). En la actualidad dicha región ha pasado a ser muy prometedora para la extracción industrial del banano, además de ser tradicionalmente una zona de frontera

de economías extractivas legales e ilegales, incluso desde las primeras décadas de la conquista de América. La región se ha vuelto estratégica para un amplio espectro de actores, como los inversionistas de capital nacional y extranjero, los grupos guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército Popular de Liberación (EPL), los paramilitares y el mismo Estado.

En la década de 1990, los ciclos de la violencia llegaron a convertir esta zona (“la mejor esquina de América”) en una de las más impactadas por las violaciones a los derechos humanos, los desplazamientos forzosos y las desapariciones. En ciertas áreas rurales, en 1997, combates entre distintos grupos armados provocaron que más de 4 000 personas llegaran al caserío de San José en busca de un refugio a las persecuciones y las amenazas. Para ese momento, los asesinatos de líderes comunitarios y la cruda violación a los derechos humanos eran comunes, así como la negligencia y la incapacidad del Estado para proteger a sus habitantes.

Es precisamente en este contexto que diversas comunidades, una vez reasentadas en San José de Apartadó, en compañía de organizaciones religiosas y ONG, se declararon a sí mismas como Comunidad de Paz.⁹² En un documento firmado por los participantes, declararon su neutralidad frente al conflicto armado, así como su adscripción a formas organizativas horizontales y modelos participativos para la recuperación de la autonomía y la soberanía en sus acciones y decisiones (Memorias del Seminario Taller con Comunidades de Riesgo 2003).

En febrero de 2004, como respuesta a la escalada violenta de asesinatos y desplazamientos, y frente a la incapacidad del Estado colombiano de defender sus derechos, veinte comunidades de paz de todo el país deciden crear la Red de Comunidades en Resistencia y Ruptura (Recorre). Una propuesta central que emergió

⁹² Véase la página web de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, en línea: <<http://www.cdpsanjose.org>>.

de estas reuniones fue la de lanzar la Universidad Campesina de la Resistencia como un nodo de intercambio de conocimientos y experiencias alrededor de la violencia. Otros temas discutidos en las sesiones posteriores de la universidad fueron los de fomentar iniciativas y acciones para la defensa de la “soberanía alimentaria”, la recuperación de la medicina tradicional y la exploración de todo lo relacionado con el tema de la “autonomía jurídica”. En los encuentros en los que se han reunido representantes de distintas organizaciones, al discutir la recuperación de las economías comunales y alternativas que han sido fragmentadas por la llegada de megaproyectos de extracción, los participantes han podido afirmar su diferencia como principio básico para sobrevivir como colectivos.

La universidad no tiene ni espacio ni salones de clase fijos. Tampoco tiene profesores permanentes ni da diplomas a sus participantes. Sus reuniones se llevan a cabo precisamente en medio de los lugares que han sufrido un conflicto reciente. En ellas los participantes elaboran lo que han denominado una “cartografía de la esperanza”, con la que intentan identificar los recursos, los actores y los proyectos que han convertido estos territorios en zonas de conflicto o frontera. También tienen sesiones de discusión sobre la autonomía, en las que algunas veces se analizan teorías políticas contemporáneas.

Tal como sucede en el caso de la Universidad Intercultural, la Universidad Campesina no “sirve” a un grupo racial o étnico específico, sino a una comunidad más amplia, en este caso, las víctimas del conflicto generalizado en Colombia, ya sean las comunidades afrocolombianas, indígenas o campesinas desplazadas por la violencia. No hay una única subjetividad ahí. El ejercicio incesante de co-ajustar distintas experiencias y epistemologías es constante en las actividades de la universidad. Ésta se ha convertido en un punto articulador en el que distintas subjetividades, en parte producto de las experiencias de violencia, producen conocimiento para sobrevivir,

interpretar y nombrar la violencia en Colombia. Por último, no sobra decir que también interrumpen el monopolio de crear conocimiento desde la violencia ejercida por el Estado y los académicos.

Colectivo Situaciones

El Colectivo Situaciones de Argentina surge en los últimos años de la década de 1990 en un ambiente de creciente visibilidad de los patrones de movilización que aquí hemos considerado como “insurreccionales”. De acuerdo con su relato, las prácticas del grupo se fueron formando, por un lado, a partir de la percepción de lo inadecuadas que eran las figuras del “investigador militante” y del universitario, y, por el otro, por la emergencia de nuevos elementos de sociabilidad inmanentes en los patrones insurreccionales de movilización. En las figuras mencionadas ellos ven un acercamiento desde fuera que no corresponde con las demandas de estos patrones de “una nueva disposición para sentir y pensar” (Colectivo Situaciones 2005b: 606). Tales “demandas” son, a la vez, caracterizadas como una “extendida elaboración, cuyo punto original fundamental fue el fracaso de la revolución en la década de 1970” (*ibid.*: 606).

La modalidad de acción del Colectivo Situaciones⁹³ –que se corresponde con la *investigación militante*– ha sido la de articular, con base en experiencias/experimentos, colectivos como H.I.J.O.S-Argentina (que es una organización de hijos de desaparecidos políticos durante la dictadura argentina de 1976-1983), el Movimiento de Trabajadores Desempleados de Solano y el Movimiento Campesino de la provincia de Santiago del Estero (Mocase), entre otros. El concepto organizador de la investigación militante es el de la “composición (proceso de interacción, valorización colectiva, sistema de producción de compatibilidades)” relacionada con “la producción de encuentros que produzcan sujetos” (Colectivo Situaciones 2005: 604). Su preocupación es la de producir

⁹³ Véase el sitio web del Colectivo Situaciones, en línea: <<http://www.situaciones.org>>.

consistencia entre experiencias que ni emergen como ya unificadas ni aceptan una unión de tipo Estado, externa o impuesta:

La investigación militante toma forma [...] como una serie de operaciones cuando se enfrentan problemas concretos (o de una angustia que convierte la terquedad en interrogaciones productivas): ¿cómo establecer lazos capaces de alterar nuestras subjetividades y encontrar algún tipo de comunidad en el medio de la actual dispersión radical? ¿Cómo provocar intervenciones que refuercen la horizontalidad y las resonancias, eludiendo el centralismo jerárquico o la pura fragmentación? Y, para continuar con la misma línea, ¿cómo co-elaboramos un pensar en común con experiencias/experimentos [p. ej., movimientos sociales insurreccionales] que han estado elaborando prácticas hyper-inteligentes? (Colectivo Situaciones 2005: 607).

Como podemos ver a partir de esta breve caracterización, estas experiencias y sitios son muy diferentes, abarcan desde lo rural a lo urbano, desde posiciones que expresan y decididamente rechazan al Estado, a posiciones asociadas con la idea de interculturalidad que implica una transformación del Estado moderno en un Estado pluricultural. A pesar de las diferencias hay, sin embargo, dos similitudes fundamentales entre estos espacios/experiencias. Primero, todos expresan un intento por promover una forma de producir conocimiento que imita, con un grado incierto de éxito, las prácticas de conocimiento que caracterizan a los patrones insurreccionales de movilización. Esto es, un trabajo permanente de co-ajuste entre diferentes subjetividades, un esfuerzo por evitar la imposición de verdades y un énfasis en mantener la producción del conocimiento incorporada como parte de la vida común. En síntesis, además de encarar los problemas urgentes, el objetivo de estas experiencias y lugares es el de representar una comunidad en medio de todas las tensiones y conflictos existentes. Segundo, todos constituyen sitios complejos de encuentro entre las prácticas de conocimiento

insurreccionales y las modernas, donde la colaboración, la contaminación y el desafío operan simultáneamente. Veamos esto con más detalle.

En muchos de estos sitios, los intelectuales formados en la “ciudad letrada” participan como miembros activos y colaboradores; sin embargo, existe la expectativa de que sus contribuciones deben adaptarse a las formas específicas de producir conocimiento que caracterizan a los patrones insurreccionales de movilización. Así, dentro de sus condiciones específicas, estos sitios tienden a producir intelectuales que se ven envueltos en luchas sociales por medio de la mutua equiparación y contaminación de diferentes prácticas de conocimiento. No decimos que esto ponga fin a la imposición violenta de una epistemología singular (la moderna), pero sí que al menos algunos intelectuales formados en la “ciudad letrada” están aprendiendo en estos sitios, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos (2004), que la lucha por la justicia social no puede desconectarse de la lucha por la justicia epistémica. Esto significa que la cuestión central no es quién tiene conocimiento sino cómo se produce y con qué consecuencias.

No es sorprendente que la insurrección de los saberes subyugados haya encontrado entre los intelectuales modernos que adoptaron las críticas posestructuralistas con seriedad una audiencia lista para ser considerada como interlocutora. En este sentido, es importante resaltar que estos sitios no son descubiertos por la “ciudad letrada” como interlocutores que pueden ayudar a completar una imagen ajustada a la realidad –como la tradición de intelectuales comprometidos esperaba–; más bien estos conocimientos subyugados están retando activamente los privilegios de la “ciudad letrada”. Así, el rótulo de universidad es usado estratégicamente en algunas de estas experiencias para indicar la equiparación relativa de la que hablamos. Como planteamos en la discusión de los patrones insurreccionales de movilización, hay un desafío al monopolio del conocimiento verdadero por parte de las

instituciones modernas, en este caso al proponer una universidad otra, una universidad que no se distingue por el contenido de los conocimientos que produce sino por las prácticas de conocimiento que sostiene.

Es significativo que el trabajo incesante de co-juste promovido en estos sitios implique la posibilidad de encuentros y articulaciones impredecibles entre formas como la universidad y nodos de producción de conocimiento que aparecen como radicalmente diferentes. A través de esos encuentros algunos intelectuales modernos se convierten en caballos de Troya que tratan de introducir dentro de la “ciudad letrada” sus ya “contaminadas” prácticas de conocimiento. Aunque esto señala nuevas posibilidades para la reconfiguración del saber/poder, el camino en verdad se presenta lleno de desafíos y las oportunidades para hacer marcha atrás sin quererlo abundan. Tal vez la mejor manera de ilustrar la cuestión es por medio de algunos ejemplos de introducción de otras prácticas de conocimiento en la “ciudad letrada”.

En contraste con el marco tolerante/extractivo que domina en los círculos de especialistas del desarrollo y la conservación, en los últimos años han emergido algunos intentos desde la academia de generar un diálogo sólido entre conocimientos académicos y “otros saberes”. Indicativo de esta tendencia es el hecho de que, durante 2006-2007, la Asociación de Estudios Latinoamericanos avalara una serie de investigaciones colaborativas entre académicos, indígenas y afrodescendientes a través del proyecto “Otros Saberes/Otras Américas”. La iniciativa respondió de manera más directa a la proliferación actual de “metodologías colaborativas” que están siendo producidas en las varias interfaces entre productores de conocimiento en la academia norte y latinoamericana y movimientos sociales en América Latina (véase Leyva y Speed 2008, Mallon 2005, Rappaport 2005, Warren 1998, Hale 2006), pero también resonaban en ella varias de las preocupaciones del programa de investigación de la modernidad/colonialidad/descolonialidad del cual nos consideramos parte y

presentamos al inicio de este capítulo.

Más allá del hecho de que la institucionalización de prácticas colaborativas y dialógicas refleje una moda, y hasta cierto punto el redescubrimiento en la academia de viejas ideas que circulaban fuera de ella, es importante encarar limitaciones más graves aún en estos enfoques más innovadores y críticos. En estos trabajos, un punto en común es la valoración de otros saberes (o saberes otros) en lo relativo a su potencial liberador, sin embargo, en muchos casos, nosotros “los intelectuales modernos” no llegamos a relacionarnos con esos conocimientos en sus propios términos y nos quedamos así atrincherados en nuestras posiciones de autoridad, reproduciendo la configuración del saber/poder actual.

Como académicos nos familiarizamos con los trabajos de los “intelectuales otros”, pero no nos sentimos llevados a mezclar, fundir y conectar nuestras categorías y las suyas. En efecto, cuando nos familiarizamos con ellos, la tendencia es a asumir que la colaboración y el diálogo se establecen para alinear nuestras agendas de investigación con los intereses de nuestros interlocutores y socios, y/o para hacer visible sus prácticas de conocimiento. En contraste, cuando los intelectuales otros se familiarizan con nosotros y nuestras prácticas, ellos sí realizan un trabajo de mezcla, fundido y conexión entre categorías provenientes de diferentes tradiciones de conocimiento (la moderna y la suya propia), y así, por ejemplo, reconceptualizan una noción como la de universidad a través de cosmologías, principios y paradigmas indígenas, como en el caso de Amawtay Wasi.

En parte, el problema se complica por el hecho de que, desde la perspectiva de muchos intelectuales modernos, la visibilidad de los intelectuales otros depende de su capacidad de llevar a cabo esta mezcla, fundido y conexión. Un desconocimiento total del lenguaje de la “ciudad letrada” implica la completa invisibilidad. Una manifestación de esto es que esos Otros, reconocidos recientemente en círculos académicos como

intelectuales, están familiarizados de un modo u otro con el lenguaje de la “ciudad letrada” a través del entrenamiento en instituciones de educación formal (véase, por ejemplo, los perfiles de intelectuales otros que aparecen en Warren 1998, Rappaport 2005, Mignolo 2000, Leyva y Speed 2008). De hecho, con raras excepciones, los intelectuales otros que no hablan el lenguaje de la “ciudad letrada” parecen no quedar registrados en los radares de los intelectuales modernos.

Por supuesto, esto habla de diferencias de poder y señala que el pensamiento descolonial es todavía sostenido principalmente por los intelectuales otros. Es importante resaltar, sin embargo, que estos problemas (relacionados con las diferencias de poder entre diferentes regímenes de saber/poder) emergen en distintos grados en los sitios de encuentro generados por los patrones insurreccionales de movilización. Así, la dinámica actual de relaciones en estos sitios y los desafíos y obstáculos que enfrentan los proyectos de diálogo y “contaminación” aún deben ser estudiados etnográficamente. Pero, investigar conocimientos insurreccionales presenta sus propios desafíos. Éstos son el foco de nuestra conclusión.

Notas finales: sobre la investigación de conocimientos insurreccionales y la traición

Investigar conocimientos insurreccionales sin cuestionar los supuestos modernos acerca de lo que es considerado como conocimiento puede muy bien constituirse en una traición. Para entender este punto necesitamos reafirmar la centralidad de las ideas de territorialización y autonomía en estas insurrecciones. Como señalamos antes, estas ideas estaban conectadas con la capacidad de cada lugar específico para organizar las relaciones sociales de acuerdo con un vector y un modelo provistos por la experiencia comunitaria, lo que implica un co-ajuste incesante de experiencias múltiples que coexisten. El conocimiento, en ese contexto, es relacional y emergente, su valor de

verdad va acompañado de su capacidad de promover ese co-ajuste de multiplicidades. Esta concepción es radicalmente diferente de aquella que asume que el conocimiento es una representación ajustada a la realidad producida en mejores condiciones por un observador independiente.

Manteniendo esta diferencia en mente nos preguntamos: ¿en qué sentido nuestras prácticas de conocimiento modernas conducen a un co-ajuste de multiplicidades cuando reproducen las diferencias de poder que, como indicamos anteriormente, fuerzan a los Otros a ajustarse a nosotros sin un gesto similar de nuestra parte? ¿Estamos contribuyendo a crear un mundo en el que quepan muchos mundos o estamos imponiendo nuestro mundo? Eso es lo que hacen las prácticas de conocimiento de los patrones de movilización insurreccionales y es el punto que nosotros perdemos de vista completamente cuando tratamos de capturar lo que son por medio de la descripción, sin dejarles que hagan con nosotros lo que ellos hacen: dar forma a lazos comunales. Tomar estas prácticas de conocimiento insurreccionales en serio implica una transformación de nuestras propias prácticas de conocimiento en forma tal que las haría relevantes para el tipo de proyecto inmanente que surge de los patrones insurreccionales de movilización. En otras palabras, nuestras prácticas de conocimiento también deben encaminarse hacia el co-ajuste de multiplicidades que da forma a las comunidades.

Queremos concluir abriendo una discusión acerca de la especificidad de nuestra situación como intelectuales dentro de la “ciudad letrada”. Nos gustaría señalar que nuestro argumento de ser una especie de caballo de Troya no busca desconocer las diferencias de poder. Por el contrario, es muy claro para nosotros que si nuestra situación/sitio es de alguna relevancia para los patrones insurreccionales de movilización es por el papel que la “ciudad letrada” tiene como nodo central para la reproducción de las relaciones de poder en el régimen socioepistemológico presente. El desafío,

entonces, es cómo utilizar esta centralidad y especificidad de forma tal que erosione las desigualdades asociadas con este régimen. Y aquí enfrentamos el nodo central de lo que aparece como un problema intratable para los intelectuales de la “ciudad letrada”: el de cómo la autoridad de su conocimiento, su estatus como “conocimiento experto” parece estar inherentemente ligado a la desigualdad. Esto es evidente en la cuestión del “lenguaje experto”: a menudo se nos dice que para ser realmente democráticos y horizontales nuestra producción intelectual debería ser accesible al no experto, de otra manera estamos protegiendo nuestra autoridad exclusiva y, por tanto, manteniendo la desigualdad entre expertos y no expertos. Sin embargo, creemos que en esa afirmación varias cosas se confunden: conocimiento experto no siempre implica desigualdad y la autoridad no siempre conlleva imposición.

Una buena manera de reflexionar acerca de este asunto es a través del ejemplo del *konsaho* (chamán) del pueblo yshiro de Paraguay, con el que uno de nosotros está familiarizado. El *konsaho* es un experto y, como tal, maneja un lenguaje que no es accesible a cualquiera, sólo a aquellos que son *konsaho* o están en proceso de devenirlo. Ningún yshiro pretendería que todos deberían ser *konsaho*, serlo es algo determinado por trayectorias vitales particulares. Sin embargo, los *konsaho* están investidos de cierta autoridad en la medida en que prueben ser benéficos para la comunidad de humanos y no humanos que conforman el *yrmo* (cosmos). Es de notar que ser benéfico depende, en buena medida, de la capacidad del *konsaho* de co-ajustar diferentes “hilos” (lazos sociales) que se encuentran en su persona. Precisamente porque una persona es valorada como hábil para llevar a cabo este co-ajuste es que él o ella es reconocido por la comunidad como un *konsaho* experto. Pero ésta no es una persona que mira al mundo desde arriba y desde la distancia, más bien es a través de su disposición para enredar su ser en relaciones de final abierto y con consecuencias imprevisibles (en términos identitarios y corporales) que el *konsaho* gana su autoridad y

respeto. En otras palabras, el *konsaho* es una institución en permanente estado de devenir.

Tal vez la “ciudad letrada” podría construirse de esa manera: nuestro estatus como expertos emergería en la medida que abríamos ese sitio (personal e institucional) para que se convierta en uno de los nodos donde las multiplicidades podrían encontrarse y co-ajustarse en coexistencia, siempre teniendo en cuenta que no podemos estar en todos y ningún lado, y que todos operamos en la especificidad de nuestros sitios. De esta manera, para nosotros no es tanto en la simplicidad y accesibilidad del lenguaje donde se encuentra la posibilidad de erosionar las desigualdades, sino en el tipo de articulaciones y traducciones que la “ciudad letrada” puede producir dentro de sí misma y en asociación con otros sitios de prácticas.

Bibliografía

Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). 1998. *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, Boulder.

Arquette, Mary, Maxine Cole y the Akwesasne Task Force on the Environment. 2004. “Restoring Our Relationships for the Future”. En Mario Blaser, Harvey A. Feit y Glenn McRae (eds.). *In The Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*. Zed Books, IDRC, Londres y Ottawa.

Assies, Willem, Gemma van der Haar y Andre Hoekema. 2000. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Thela Tesis, Amsterdam.

Banerjee, Subhabrata Bobby y Stephen Linstead. 2004. “Masking Subversion: Neocolonial Embeddedness in Anthropological Accounts of Indigenous Management”. *Human Relations*, vol. 57, núm. 2. The Tavistock Institute, Londres, pp. 221-247.

- Bernauer, James. 1990. *Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics for Thought*. Humanities Press, Atlantic Highlands.
- Briggs, John y Joanne Sharp. 2004. "Indigenous Knowledges and Development: A Postcolonial Caution". *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 4. Routledge, pp. 661-676.
- Casas, María Isabel, Michal Osterweill y Dana Powell. 2008. "Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements". *Anthropological Quarterly*, vol. 81, núm. 1, invierno. IFER, George Washington University, Washington, pp. 17-58.
- Chatterton, Paul. 2005. "Making Autonomous Geographies: Argentina's Popular Uprising and the 'Movimiento de Trabajadores Desocupados' (Unemployed Workers Movement)". *Geoforum*, núm. 36. Elsevier, pp. 545-561.
- Colectivo Situaciones. 2005a. *Bienvenidos a la selva: diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*. Tinta Limón, UNIA, Buenos Aires.
- 2005b. "Something More on Research Militancy: Footnotes on Procedures and (In)Decisions". *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, vol. 5, núm. 4. University of Leicester, University of Essex, pp. 602-614.
- Colombres, Adolfo. 1996. *La hora del "bárbaro". Bases para una antropología social de apoyo*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique. 2000. "Europe, Modernity, and Eurocentrism". *Nepantla: Views from South*, vol. 1, núm. 3. Duke University Press, Durham, pp. 465-478.
- Earle, Duncan y Jeanne Simonelli. 2005. *Uprising of Hope: Sharing the Zapatista Journey to Alternative Development*. AltaMira Press, Lanham.
- Ellen, Roy, Peter Parker y Alan Bicker. 2000. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Routledge, Nueva York.

- Escobar, Arturo. 2004. "Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American Modernity/Coloniality Research Program". *Cuadernos del CEDLA*, núm. 16. CEDLA, Amsterdam, pp. 31-67.
- 2008. *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press, Durham.
- Esteva, Gustavo. 2001. "The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy". *Latin American Perspectives*, vol. 28, núm. 2. Latin American Perspectives, SAGE, pp. 120-148.
- Fals Borda, Orlando. 1979. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Tercer Mundo, Bogotá.
- y Mohammad A. Rahman. 1991. *Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Trad. de Raquel González. CINEP, Bogotá.
- Fernández, Ana María. 2006. *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Fernández Osco, Marcelo. En prensa. "Ayllu: Decolonial Critical Thinking and Other Autonomy". En Mario Blaser, Ravi de Costa, Deborah McGregor y William D. Coleman (eds.). *Indigenous Peoples, Globalization and Autonomy*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Trad. de A. M. Sheridan Smith. Tavistock, Londres.
- 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Pantheon Books, Nueva York.
- 1991. "Governmentality". En Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf, Londres.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum, Londres y Nueva York.

- Gaonkar, Dilip Parameshwar (ed.). 2001. *Alternative Modernities*. Duke University Press, Durham.
- García Linera, Álvaro. 2007. "Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas". En Ien Karin Monasterios, Pablo Stefanoni y Hervé Do Alto (eds.). *Reinventando la nación en Bolivia: movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. Clacso, Plural, La Paz, pp. 11-21.
- Ghosh, Kausik. 2006. "Between Global Flows and Local Dams: Indigenousness, Locality, and the Transnational Sphere in Jharkhand, India". *Cultural Anthropology*, vol. 21, núm. 4. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 501-534.
- Gill, Lesley. 2000. *Teetering on the Rim*. Columbia University Press, Nueva York.
- Gómez, Luis. 2004. *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*. Comuna, La Paz.
- Guerra, María y Ezequiel Maldonado (eds.). 1979. *El compromiso del intelectual*. Nuestro Tiempo, México.
- Hale, Charles R. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3. ISA-University of London, Londres, pp. 485-524.
- 2006. "Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, vol. 21, núm. 1. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 96-120.
- Hayek, F. A. 1973. "The Principles of a Liberal Social Order". En Jeffrie G. Murphy (ed.). *An Introduction to Moral and Social Philosophy: Basic Readings in Theory and Practice*. Wadsworth Publishing, Belmont, pp. 248-263.
- Higgins, Nicholas P. 2004. *Understanding the Chiapas Rebellion: Modernist Visions and the Invisible Indian*. University of Texas Press, Austin.
- Kahn, Joel. 2001. "Anthropology and Modernity (with CA Comment)". *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 1. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 651-680.

- Korovin, Tanya. 2002. "Reinventing the Communal Tradition: Civil Society and Local Government in Andean Ecuador". *Latin American Research Review*, vol. 36, núm. 3. LASA, Pittsburgh, pp. 36-68.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- 2007. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Leyva Solano, Xochitl y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.
- Mallon, Florencia. 2005. *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Aillío and the Chilean State, 1906-2001*. Duke University Press, Durham.
- Mamani Ramírez, Pablo. 2005. *Geopolíticas indígenas*. CADES, El Alto.
- Mato, Daniel. 2000. "Not 'Studying the Subaltern', But Studying *with* 'Subaltern' Social Groups, or, at Least, Studying the Hegemonic Articulations of Power". *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, núm. 3. Duke University Press, Durham, pp. 479-502.
- McGregor, Deborah. 2004. "Traditional Ecological Knowledge and Sustainable Development: Toward Co-Existence". En Mario Blaser, Harvey A. Feit y Glenn McRae (eds.). *In The Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*. Zed Books, IDRC, Londres y Ottawa, pp. 72-91
- Memorias del Seminario Taller con Comunidades en Riesgo. 2003. *Vida, dignidad y territorio: comunidades de paz y zonas humanitarias en Urabá y Atrato*. Fundación Cultura Democrática, Ministerio del Interior, PNUD, Bogotá.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern*

- Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- 2007. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality". *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2-3. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 449-514.
- Moreton-Robinson, Aileen. 2000. *Talkin' Up to the White Woman: Indigenous Women and Feminism*. University of Queensland Press, St. Lucia.
- Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD). 2002. *De la culpa a la autogestión*. MTD, Buenos Aires.
- Nadasdy, Paul. 2003. *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- Neuhaus, Susana y Hugo Calello (comps.). 2006. *Hegemonía y emancipación*. Herramienta, Buenos Aires.
- Noble, Brian. 2007. "Justice, Transaction, Translation: Blackfoot Tipi Transfers and WIPO's Search for the Facts of Traditional Knowledge Exchange". *American Anthropologist*, vol. 109, núm. 2. AAA, Arlington, pp. 338-349.
- Patzi, Félix. 2004. *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*. CEA, La Paz.
- Postero, Nancy Grey y León Zamosc (eds.). 2004. *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Sussex Academic Press, Brighton.
- Rama, Ángel. 1996. *The Lettered City*. Ed. y trad. de John Charles Chasteen. Duke University Press, Durham.
- Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*. Duke University Press, Durham.
- Ribeiro, Darcy. 1969. *La universidad necesaria*. Ediciones del Rectorado, Mérida.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2004. "Toward a Counter-Hegemonic Globalisation (Part I)". En Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar y Peter Waterman (eds.). *The World*

- Social Forum: Challenging Empires*. The Viveka Foundation, Nueva Delhi, pp. 235-245.
- Stahler-Sholk, Richard. 2007. "Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement". *Latin American Perspectives*, vol. 34, núm. 3. Latin American Perspectives, SAGE, pp. 48-63.
- Universidad Intercultural Amawtay Wasi. 2004. *Sumak Yachaypi: Alli Kawsaypipash Yachakuna. Aprender en la sabiduría y el buen vivir. Learning Wisdom and the Good Way of Life*. Banco Central de Ecuador, Quito.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge*, vol. 10, núm. 3, pp. 463-484.
- Walsh, Catherine. 2007. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfogel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá el capitalismo global*. Siglo del Hombre, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 47-62.
- . En prensa. "Interculturality and the Coloniality of Power: An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference". En Ramón Grosfoguel, José David Saldívar y Nelson Maldonado Torres (eds.). *Coloniality of Power Transmodernity, and Border Thinking*.
- Warren, Kay B. 1998. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton University Press, Princeton.
- y Jean Jackson (eds.). 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. University of Texas Press, Austin.
- Wolf, Eric. 1997. *Europa y la gente sin historia*. FCE, México.
- Zibechi, Raúl. 2003. *Genealogía de la revuelta: Argentina, una sociedad en movimiento*.

Letra Libre, La Plata.

----- 2005a. "Subterranean Echos: Resistance and Politics 'Desde el Sótano'".

Socialism and Democracy, vol. 19, núm. 3. RGSD, Routledge, Somerville, pp. 13-39.

----- 2005b. "Two Opposing Views of Social Change in Bolivia". Ponencia. International

Relations Center, 14 de diciembre, Silver City.

----- 2006. *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Tinta

Limón, Buenos Aires.

Capítulo 19

“Avanzamos porque estamos perdidos”. Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento⁹⁴

Jenny Pearce

j.v.pearce@bradford.ac.uk

En 1977 creíamos que sabíamos para dónde íbamos. Hoy, afortunadamente, no tenemos ni idea hacia donde vamos y avanzamos porque estamos perdidos y nos vemos obligados a utilizar la brújula de la investigación-acción. En esos días creíamos que la historia era el bus hacia la Nueva Jerusalén. Hoy vemos las cosas más nítidamente y nos damos cuenta de que la historia es un bus sin rumbo fijo.

Alfredo Molano (1998: 8)

En mi experiencia, cuando el grupo estaba trabajando “colaborativamente”, las contribuciones de los participantes tenían un ritmo particular, la noción de que una idea se basaba en otra. Lo que es más importante, había un grado de incertidumbre en cuanto al proceso en general e interrogantes sobre a dónde nos iba a llevar pero con la aceptación (de parte de la mayoría de los miembros del grupo) de seguir adelante sin necesidad de contar con un rumbo fijo. Esto sólo lo aprendí mediante la colaboración...

Donna Ladkin (2005: 115)

Este capítulo explora la metodología utilizada en un proyecto de investigación sobre nuevas formas de participación no gubernamental en la ciudad, en el que se incluyeron tres ciudades en Latinoamérica y tres en Inglaterra. Este proyecto se llevó a cabo entre enero de 2006 y junio de 2008 con financiamiento del Consejo de Investigación Social y Económica del gobierno británico (ESRC, por sus siglas en inglés). Escogimos las

⁹⁴ Una versión más extensa de este documento de la misma autora se publicó como *research paper 27* del Non-Governmental Public Action/The London School of Economics and Political Science (NGPA/LSE) el 15 de octubre de 2008, con el título “‘We Make Progress Because We are Lost’: Critical Reflections on the Co-Production of Knowledge as a Methodology for Researching Non Governmental Public Action”. Véase en línea: <http://www.lse.ac.uk/collections/NGPA/publications/ngpa_wp27.htm> (última consulta: 20 de febrero de 2010). Traducción: María Fernanda Botero.

ciudades por ser emblemáticas en términos de innovaciones en participación municipal. Los investigadores que se integraron al proyecto son académicos o activistas de organizaciones sociales de estas ciudades.⁹⁵

Trabajamos con actores que participaban de forma activa en nuevos espacios municipales, abiertos en las ciudades escogidas para involucrar a las comunidades en las decisiones locales. Nuestro objetivo era, desde un principio, que la investigación fuera interactiva y no extractiva y que incluyera la *coproducción de conocimiento*. Estas premisas se basaban en una familiaridad general con los métodos participativos de investigación, aunque no teníamos la claridad sobre cómo se iban a implementar en un estudio a gran escala, que abarcaba múltiples geografías e idiomas. Por consiguiente, fuimos aprendiéndolo a medida que realizábamos la investigación, lo que coincide con el carácter abierto del método de coproducción de conocimiento que permite a los participantes de una investigación ir fabricándola. Alfredo Molano lo resume perfectamente al escribir “avanzamos porque estamos perdidos”.

La primera sección de este capítulo señala algunos de los componentes clave de la familia de metodologías participativas de investigación que utilizamos y examina cómo han articulado su base epistemológica. ¿Ha logrado este campo metodológico de investigación establecer una base con credibilidad en la teoría del conocimiento? En la segunda parte se comparan nuestros propios esfuerzos para coproducir conocimiento con las premisas de ese campo de la investigación. Como sugiere la cita de Molano, las metodologías que verdaderamente construyen procesos de investigación con los practicantes y los activistas pierden un control considerable sobre estos procesos. La creatividad yace en lo inesperado y lo contingente, y eso genera tensión respecto a las

⁹⁵ Los investigadores fueron Omar Urán (Instituto Popular de Capacitación, Medellín), Margarita López Maya (Centro de Estudios del Desarrollo, Universidad Central de Venezuela), Sergio Baierle (Cidade, Porto Alegre), Zander Navarro (Instituto de Estudios del Desarrollo, Universidad de Sussex, Inglaterra) y Davina Miller, Heather Blakey y Lucy Brill (Universidad de Bradford).

convenciones académicas, sus plazos y regímenes de financiación. La coproducción de conocimiento debe enfrentar estas tensiones sin hacer caso omiso de ellas. La sección final de este capítulo es una reflexión sobre este aspecto: ¿cuáles son los obstáculos que existen en la práctica de esta metodología y cómo se pueden superar? ¿Muestra nuestra experiencia que el uso de este método no solamente produce conocimientos de “mejor calidad”, sino que también contribuye a un cambio en los métodos extractivos de investigación?

La producción de conocimientos con los “investigados”: la familia de las metodologías participativas y su búsqueda epistemológica

La idea de coproducir conocimiento “con los investigados” proviene de una familia de metodologías que intentan “generar conocimientos acerca del sistema social tratando al mismo tiempo de cambiarlo” (Lewin, cit. en Drummond y Themessl-Huber 2007). Estas metodologías afirman que: “es apropiado y posible que la gente pobre y marginada lleve a cabo sus propios análisis y actúe” (Chambers 1997: 107). Estos métodos se basan, también, en la teoría feminista para mostrar “la naturaleza tan problemática de la representación en la investigación (preguntándose: ¿las voces de quién?, ¿las perspectivas de quién?, ¿las teorías de quién?) (Schrijvers 1997: 21). Son metodologías experienciales, en ellas los “sujetos de la investigación contribuyen no sólo con el contenido de la misma, es decir, la actividad que se investiga, sino también con el pensamiento creativo que genera y maneja la investigación y del que parten sus conclusiones” (Heron 1981a: 153). Estos métodos se apoyan en una “visión participativa del mundo” y no en una distinción positivista entre ciencia y vida cotidiana, en la que “la validez de nuestro encuentro con la experiencia yace en los juicios críticos, de alta calidad, conscientes de sí mismos, sagaces e informados de los co-investigadores” (Reason 1994a: 11).

Estas metodologías comparten el desafío hecho a la premisa positivista de que la verdad sólo se encuentra al analizar el objeto de estudio desde fuera, y proponen, al contrario, que la verdad brota de la calidad de las relaciones que se crean con los “investigados”, es decir, de un compromiso más profundo, y no de una distancia necesaria con el “objeto” de estudio. Estos métodos de estudio debaten también con las metodologías que pretenden acercarse más a la realidad que viven los investigados, como en el caso de la antropología y su *observación participante*, pero que no le asignan al “observado” un papel en el proceso de investigación. Susan Wright y Nici Nelson sostienen que la *investigación participativa* es, en efecto, lo contrario de la observación participante:

El principio de la investigación participativa es que las personas se convierten en agentes y no en objetos de la investigación, y las prioridades de este enfoque son contrarias a las de la observación participante. El objetivo principal de la investigación participativa es que la investigación ayude a los participantes a entender mejor su propia situación y que contribuya a fortalecer su capacidad para usar esta información junto con el saber local [...] para generar el cambio por sí mismo. Un objetivo muy secundario de ese tipo de investigación es contribuir al conocimiento de la disciplina. Dicha investigación es un arma de doble filo: por un lado, aumenta nuestra comprensión de las jerarquías y del poder, y por otro, contribuye al conocimiento del orden mundial (1995: 51).

La *investigación cooperativa*, uno de los miembros de la familia de la investigación participativa, también se diferencia de la investigación cualitativa dominante, en la que se utiliza un abanico de metodologías para estudiar a las personas en su entorno social y los significados que éstas le dan a su propia situación. A diferencia de la investigación cooperativa, la investigación cualitativa dominante sólo

negocia el acceso al entorno de las personas, las cuestiones de carácter práctico y (a veces) interpreta los datos (Heron 1996). La investigación cooperativa, al contrario, parte de un “compromiso político y epistemológico de una investigación *con* otras personas” (*ibid.*: 9), como se examinará más adelante.

La investigación participativa ha reaccionado *en contra* del positivismo y otros métodos de investigación cualitativa. Sin embargo, con los años, también ha llegado a labrar su propio terreno intelectual y un significado más profundo del “compromiso político y epistemológico”, como le llama John Heron. Existen diferencias de método dentro de esta familia, pero éstas indican que es un campo abierto de innovación metodológica que aún está sujeto a la crítica y a más innovación. Dicha familia está compuesta por cuatro miembros: la *investigación cooperativa*, la *investigación transformativa feminista*, la *investigación-acción* y el grupo de metodologías que han surgido principalmente en el Sur global y de pensadores y practicantes del desarrollo, me refiero a la *investigación-acción participativa*, la *evaluación rural participativa* o *diagnóstico rural participativo* y la *acción de aprendizaje participativo* (PAR/PRA/PLA, respectivamente, por sus siglas en inglés). La siguiente sección explora la búsqueda de fundamentos epistemológicos distintivos de estas metodologías.

La búsqueda epistemológica

La familia metodológica de la investigación participativa comparte una herencia política, aunque de raíces diversas. Algunas metodologías emergen explícitamente en la efervescencia de la década de 1960. John Heron, en su breve historia de la investigación cooperativa, la data entre 1966 y 1968, y la debe a un descubrimiento personal y político que lo llevó a considerar los valores interactivos entre autonomía y cooperación como “el núcleo de cualquier ciencia social humana real” (Heron 1996: 2). La influencia formativa de la investigación-acción es anterior y proviene del psicólogo

social y pionero en el cambio mediante la participación grupal, Kurt Lewin, fallecido en 1947. Lewin era también un socialista preocupado por los derechos de las minorías negras y judías. La frase que resume algunas de las políticas de la familia de las metodologías participativas es de él: “La mejor manera de entender algo es tratar de cambiarlo” (Lewin, cit. en Greenwood y Levin 1998: 19).

Las metodologías también comparten una herencia epistemológica, aunque ésta se articula de manera más sólida en unas más que en otras. El rechazo a las premisas positivistas (que afirman que el mundo es un conjunto cognoscible de elementos objetivos que esperan ser conocidos, y que, para hacerlo, el investigador debe y puede ser distante, externo o neutral ante estos elementos) ha encaminado a los que practican los métodos de investigación-acción hacia la hermenéutica. En tanto que epistemología interpretativa, la hermenéutica asume que el mundo es subjetivo (Greenwood y Levin 1998: 68) y que la persona que conoce forma parte del mundo subjetivo de la misma manera que el objeto de estudio. Todas las formas de investigación-acción e investigación cooperativa ponen énfasis en la necesidad de entender las experiencias subjetivas de las personas y los significados que éstas les dan en un contexto dado. La fenomenología, que desarrolla una visión moderna de la hermenéutica, pero que de hecho es un área antigua del estudio de los textos religiosos, es otra fuente filosófica para los investigadores de la investigación-acción. Edmund Husserl, a comienzos del siglo XX, y luego Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty han tenido una gran influencia y han puesto de relieve la importancia de la historicidad de la experiencia humana, su ubicación en un tiempo, una historia y una cultura específicos. Una vez que esto es reconocido:

[...] es claro que debemos distinguir entre una noción del conocimiento o la interpretación “objetiva”, que son inalcanzables y carecen de sentido, y lograr que la interpretación sea

“intersubjetivamente válida para todas las personas que *comparten el mismo mundo* en un momento dado de la historia”. El conocimiento puede verse como la fusión de dos perspectivas: el fenómeno en sí, ya sea un texto antiguo, la vida de una figura histórica o un evento o proceso social o psicológico actual; y la perspectiva de quien interpreta el fenómeno, desde su propia vida, en una cultura más amplia y en cierto momento histórico (Reason y Rowan 1981: 133).

La mayoría de los investigadores que pertenece a la familia de metodologías participativas y de la investigación-acción (véase Fals Borda 1998) le rinde homenaje a la fenomenología y a los interrogantes que se generan en torno al “conocedor y el conocido, el significado, la interpretación y la verdad” (Ladkin 2005: 109). Ellos buscan maneras alternativas de pensar y de conocer, diferentes a los procesos mentales occidentales, derivados originalmente de las filosofías cartesianas y de la Ilustración, y que obligaban a los científicos sociales a buscar sinergias entre sus métodos y procesos explicativos y aquellos de las ciencias naturales. La búsqueda de lo que es verdadero o falso, de la precisión, la medida y la causalidad lineal se ha disputado en el transcurrir de las ciencias sociales de finales del siglo XX, pero aún así siguen siendo el punto de referencia dominante para la mayoría de las ciencias sociales y para aquellos que dictan las políticas sociales. Los investigadores participativos y de acción han tenido que trabajar particularmente duro para encontrar y justificar los desafíos epistemológicos de sus métodos y lograr ser aceptados en el entorno académico. Si una nueva manera de investigar procesos humanos y sociales implica una nueva forma de *pensar* e *interpretar*, ¿cómo distingue el investigador participativo sus interpretaciones de los tipos de “verdad” que genera su investigación? ¿Cómo puede el investigador participativo defender la validez de sus afirmaciones?

La investigación cooperativa fue uno de los primeros métodos que utilizamos para reconocer estos desafíos y podría decirse que es la que ha ido más lejos en lo que se refiere a tratar con éstos. Como tal, es un punto de referencia importante para evaluar nuestro propio método de coproducción de conocimiento. Este grupo de investigadores ha intentado construir una epistemología que tenga en cuenta la subjetividad de las experiencias del investigador y de los sujetos investigados. Afirma que la manera en la que es realizada la investigación puede generar conocimientos de mejor calidad, porque se origina en las experiencias significativas de todos los participantes, es relevante para su vida diaria y puede desembocar en un cambio generado por ellos mismos y apropiado para sus objetivos vitales. Los siete principios cardinales que siguen han sido extraídos de los esfuerzos de investigadores que han usado la investigación cooperativa y la investigación-acción para determinar y justificar su campo de investigación. Ellos son:

1. *Un proceso de conocimiento personal, circular y contradictorio* (Reason y Rowan 1981). Los enfoques cooperativos y participativos de la investigación resaltan el carácter cíclico y circular de sus métodos, el “ir y venir entre la experiencia y la reflexión” (Heron 1996: 4). Existe un proceso de reconocer el conocimiento previo (asumido) de un todo y permitir que se corrija y se profundice mediante el conocimiento de las partes a medida que se genera un mayor conocimiento y se revelan contextos de conocimiento más amplios, en un proceso dialéctico de cambio mediante el conflicto y la oposición (Reason y Rowan 1981). Así, “dar vueltas en círculos” deja de tener las connotaciones negativas que le asigna la lógica tradicional: “tenemos que, por así decirlo, saltar al círculo del conocimiento antes de poder empezar” (*ibid.*: 135).

2. *Potencialidades contingentes*. En un intento más reciente de teorizar en el campo de la investigación-acción, John Drummond y Markus Themessl-Huber (2007) han buscado explorar con más detalle cómo las *potencialidades contingentes* se pueden liberar cuando uno “salta al círculo” desde la perspectiva de la investigación-acción. Los autores usan el trabajo de Gilles Deleuze y su distinción de la vida como lo *actual*, que se muestra en formas múltiples y diversas (de células a piedras, a pensamientos, a conciencia, a acciones y proyectos de investigación-acción), formas que en realidad siempre están en proceso, y en interacción con lo *virtual*.

Lo virtual es una esfera ubicada más allá de la mente consciente, de posibilidades inimaginables que, aún así, pueden tornarse actuales dependiendo de cómo nos relacionamos con lo actual y qué afirmamos como parte de lo actual (Drummond y Themessl-Huber 2007). Esas posibilidades pueden volverse a convertir en lo actual en forma de pensamientos y sentimientos conscientes. Los autores usan el ejemplo de un vertedero que un grupo de residentes desea convertir en un huerto comunal. Al afirmar la potencialidad del vertedero, éste se ha convertido en algo diferente, se ha vuelto un plan para algo más. Permitir potencialidades abiertas nunca antes imaginadas en los procesos de investigación participativa es lo que la distingue de la investigación lineal, estructurada y enfocada en los resultados.

3. *Agencia inteligente, el investigador y el Otro*. Los investigadores cooperativos y de investigación-acción reflexionan bastante sobre su propia subjetividad en el proceso de investigación. John Heron, en sus primeros intentos por construir una base filosófica para una investigación con un nuevo paradigma, invoca la identidad del “investigador” como punto de partida. Él o ella se ve a sí mismo como un agente inteligente y autónomo en condiciones relativamente determinadas de necesidades internas y factores externos.

El investigador, según Heron, no puede aplicar a los sujetos de su investigación un modelo lógicamente diferente a las explicaciones de su propio comportamiento de investigación:

[...] por ende, mis sujetos se convierten en mis co-investigadores: juntos decidimos cuáles posibilidades de autodeterminación inteligente se investigarán mediante la acción. Si los sujetos *no* están al tanto de la lógica de la investigación, *no funcionarán plenamente como agentes inteligentes*, pues una persona autodeterminada es aquella que genera, o adopta libremente como propio, el pensamiento que determina sus acciones (Heron 1981: 22, énfasis del autor).

Esto establece uno de los principios guía de la investigación cooperativa: una ciencia humana válida debe relacionarse con los seres humanos como personas. La separación entre los investigadores, que se encargan de pensar, y los sujetos, que se encargan de comportarse, es simplemente inconsistente con esta premisa. En este punto, la ambigüedad propia del concepto de *sujeto* nubla a menudo el debate. Los sujetos se pueden referir a personas autónomas o a alguien que está sujeto a otra autoridad, incluyendo la de los investigadores científicos:

En una ciencia humana, todos aquellos involucrados en el proceso de investigación entran en el proceso como personas, traen consigo su inteligencia, su intencionalidad y su capacidad para reflexionar sobre la experiencia y establecer relaciones con los demás, y, por supuesto, su capacidad para engañarse a sí mismos, para la colusión de consensos, para la racionalización y para negarse a ver lo obvio, que también caracteriza a los seres humanos (Reason 2003: 205).

4. *Subjetividad e intersubjetividad crítica.* ¿Cómo se tiene en cuenta la subjetividad en el proceso investigativo y cómo se mantiene éste, al mismo tiempo, abierto a un compromiso total con el Otro? La subjetividad crítica se trata, en parte, de la habilidad de reflexión que permite que el investigador se dé cuenta y acepte sus propios marcos de referencia en una investigación. Ésta se ha convertido en una práctica bastante generalizada en las ciencias sociales no positivistas. Sin embargo, se ha sugerido que se corre el riesgo de caer en una excesiva indulgencia consigo mismo, a menos que se busque el equilibrio entre la “curiosidad y la atención al Otro” (Ladkin 2005: 119). Tal atención le permite al investigador encontrarse más con el Otro en los términos de este último.

Esto es consistente con las preocupaciones fenomenológicas por desarrollar un trabajo con los fenómenos de manera tal que éstos puedan hablar por sí mismos. En otras palabras, la subjetividad crítica se relaciona de cerca con la intersubjetividad crítica. En la investigación cooperativa existe una voluntad por reconocer el valor de los encuentros directos y significativos entre humanos, quienes crean juntos un lenguaje, algo que en sí mismo simboliza una visión y una experiencia compartidas. Los investigadores tradicionales generan no una visión compartida de las personas a partir de su encuentro con ellas, sino afirmaciones “acerca de los sujetos”, los cuales no contribuyen en su génesis. Como señala Heron:

El resultado es un conjunto de afirmaciones alienadas que cuelgan en un vacío interpersonal: afirmaciones sobre personas, que no han sido autorizadas por las personas en cuestión. Para una ciencia de las personas como agentes, mi visión de tu realidad considerada sin consultarte es una cuestión bien diferente a la visión considerada nuestra de nuestra realidad (1981b: 27).

5. *La verdad y la epistemología ampliada.* La investigación cooperativa pretende tratar las cuestiones de verdad y de validez en la investigación mediante lo que se ha conocido como la *epistemología ampliada*. Ésta no busca una solución relativista posmoderna a estas preguntas, sino una solución lateral radicada en los esfuerzos por oponer un desafío intelectual, filosófico y práctico al positivismo. En otras palabras, la forma de conocer más asociada con la ciencia, que Heron llama *conocimiento proposicional*, se amplía para incluir, al menos, otras tres formas. El conocimiento proposicional es un hecho o verdad acerca del mundo que se asocia, por lo general, con las afirmaciones científicas. Se dice que las proposiciones influyen e informan nuestra percepción del mundo, pero no constituyen el mundo, como tampoco se puede reducir la percepción a esas proposiciones (Heron 1981b). El conocimiento producto de la experiencia (*experiential knowledge*) es también parte de cualquier proceso de investigación; es ese conocimiento que se deriva de la relación con una persona, un lugar o un proceso, de un encuentro cara a cara y de una interacción.

Tal conocimiento trasciende al proposicional, que me permite interpretar lo que está frente a mí mediante la capacidad lingüística de describirlo con palabras y conceptos. El conocimiento experimental “combina la empatía y la comprensión imaginaria” (Heron 1996: 205). En formulaciones subsiguientes, Heron lo plantea como el conocimiento base del que se deriva el conocimiento proposicional, complementado por el *conocimiento práctico*. El conocimiento práctico abarca las destrezas y lo que Heron (*ibid.*: 27) llama el “cómo” o las competencias que no se pueden aprender completamente en los libros.

Existe además una cuarta forma no lingüística de interpretación y conocimiento en el espacio y el tiempo que Heron (1996: 28) llama *presentacional*. Ésta está vinculada con la imaginación y la capacidad de ver algo como parte de un todo espacio-temporal, que trasciende el presente inmediato. Le permite a los humanos orientarse en el tiempo

y el espacio, y coordinar la percepción y la acción con su entorno, como deben hacerlo todo el tiempo los animales que carecen de capacidades lingüísticas.

Los humanos pueden interpretar el sello espacio-temporal único de una presencia en su totalidad, mediante palabras y expresiones creativas, como lo hacen de manera excepcional los artistas y los poetas.⁹⁶ La interpretación presentacional puede informar a la interpretación proposicional, y ésta conceptualizar de manera lingüística lo que se ve, se oye y se siente. Sin embargo, la interpretación presentacional total de una persona se concibe extraproposicionalmente y debe ser cultivada como una manera de conocimiento. Algunos antropólogos lo reconocen al incluir en sus observaciones la comunicación no verbal, como las expresiones faciales y los gestos. Para la investigación cooperativa los humanos interpretamos las presencias en el tiempo y el espacio de manera más completa mediante la interacción con el Otro, más que por medio de la observación del Otro o la observación de las interacciones de los Otros. El conocimiento empírico de las personas, para el investigador cooperativo, es más adecuado cuando la interdependencia evoluciona entre el conocimiento proposicional, práctico, y el que es resultado de la experiencia, combinado con la clase más completa de interpretación presentacional:

[...] cuando el investigador y el sujeto están completamente presentes uno ante el otro en una relación de investigación recíproca y abierta, y cuando cada uno está abierto a interpretar cómo el otro manifiesta su presencia en el espacio y el tiempo. Y saber cómo interpretar y encontrarse con las personas de esta manera es una destreza o competencia crítica para el conocimiento práctico involucrado en la investigación efectiva de las personas (Heron 1996: 31).

⁹⁶ Heron ha redefinido su entendimiento del *conocimiento presentacional* como “evidente en la comprensión intuitiva del significado de patrones imaginarios expresados en formas artísticas gráficas, plásticas, de movimiento, musicales y verbales” (1996: 33). Véase también Heron (1992).

El conocimiento es admitido cuando cada uno de los cuatro tipos de conocimiento es validado por sus propios criterios internos, para prevenir la distorsión, con las destrezas requeridas para ello, y por su interdependencia y congruencia con todas las otras formas de conocimiento (Heron 1996). La investigación cooperativa pretende distinguir por completo los conceptos de validez y verdad de aquellos del positivismo, incluso critica la ciencia social no positivista que aún así pretende evaluar la validez en términos reconfortantes de calidad, fiabilidad, credibilidad y transferibilidad, etc., incluyendo una versión de la verdad que corresponde “con los hechos” (Heron 1981a: 160).

La investigación cooperativa ha desarrollado procedimientos de validez que tratan los problemas que pueden surgir tanto en la investigación informativa como en la trasformativa mediante la *subjetividad no crítica* (Heron 1996: 131-157). Estos procedimientos incluyen la idea de ciclos de interacción entre la reflexión y la acción (Heron 1988). Aunque no cuestionan los términos “verdad” y “validez”, pretenden fundamentarlos, de nuevo, en el reconocimiento de formas diferentes de conocer y en la capacidad creativa de la mente humana, y no en la existencia de una verdad objetiva que espera ser descubierta desde un conocimiento proposicional. El planteamiento de que el conocimiento llega mediante “un despertar mutuo” (Heron 1996: 14) y el de que las afirmaciones en torno a la verdad yacen en la subjetividad del conocimiento participativo son vitales para socavar la afirmación positivista de que la objetividad del investigador es una afirmación fiable y, con frecuencia, categórica de la verdad.

6. *Acción y conocimiento*. El carácter político de nuestra familia de métodos participativos ha implicado que los tipos de verdades reveladas “deben ser emergentes, aunque importantes para aquellos involucrados en su revelación” (Reason y Bradbury

2001: 12). Peter Reason y William Torbert (2001) sostienen, en un documento que pretende fortalecer aún más la base epistemológica de la investigación-acción, que el *giro de la acción* se podría considerar tan significativo como el *giro lingüístico* en la realización del potencial transformador de las ciencias sociales. El giro de la acción incorpora las diversas críticas hechas al positivismo en el transcurso de los siglos XX y XXI, y apoya la idea de un vínculo vitalizado entre el conocimiento proposicional y el ligado a la experiencia, que permita que los involucrados en situaciones de acción las entiendan mejor y actúen de manera más efectiva:

Sostenemos que ya que todos los seres humanos son actores participantes en su mundo, el propósito de la investigación no es simplemente ni primordialmente contribuir con el conocimiento en un campo, reconstruir las realidades que se dan por hecho o desarrollar teorías emancipatorias, sino forjar un vínculo más directo entre el conocimiento intelectual y la acción personal y social cotidiana para que la investigación contribuya *directamente* a la prosperidad de los seres humanos, sus comunidades y los ecosistemas de los que forman parte (énfasis de los autores, en línea: <<http://people.bath.ac.uk/mnspwr/Papers/TransformationalSocialScienc.htm>>, consulta: 11 de abril de 2008, p. 4).

7. *Contenido o método democratizante: investigación cooperativa fuerte y débil.* La investigación cooperativa no sólo distingue entre las formas tradicionales de investigación, en que a los sujetos de la investigación “se les mantiene ingenuos ante las proposiciones de la investigación y no contribuyen en la fase de la formulación de la hipótesis, de las conclusiones finales o en ningún punto intermedio entre estas dos” (Heron 1981b: 19), sino que también distingue entre formas *fuertes* y *débiles* de investigación cooperativa. En la investigación cooperativa fuerte el sujeto contribuye

activamente con el pensamiento creativo en todas las fases del proceso investigativo. En la débil, al sujeto apenas se le informa de las proposiciones de la investigación y se le invita a asentir o disentir. Otro aspecto de esta distinción es el que se establece entre el contenido democratizante y el método democratizante de la investigación. El primero se refiere la participación de los co-investigadores en todas las decisiones acerca de la investigación, y el segundo va más allá e incluye decisiones operativas como, por ejemplo, qué métodos se utilizarán para democratizar el contenido (Heron 1991).

La coproducción de conocimiento en la práctica

Una verdadera investigación humana debe basarse firmemente en la experiencia de aquellos que pretende entender, debe involucrar una colaboración entre el "investigador" y los "sujetos" para que puedan trabajar juntos como co-investigadores, y debe estar íntimamente involucrada en la vida y prácticas de los co-investigadores.

Peter Reason y John Rowan (1981: 133)

Los puntos de referencia de la investigación cooperativa exigen bastante del proyecto de investigación. De alguna manera son más exigentes que la investigación-acción y sus variedades PAR/PRA/PLA, y desafían a las instituciones académicas para que reconsideren radicalmente sus esfuerzos de investigación. Sin embargo, los altos estándares establecidos son también un referente permanente para evaluar las afirmaciones relacionadas con la participación de los investigados en el proceso de investigación. Nos ayudan a evitar las afirmaciones retóricas orientadas a impresionar a los financiadores y al público. Nos ayudan a reflexionar sobre las dinámicas de poder en todos los espacios de interacción humana, incluyendo los espacios de investigación, en que los académicos aportan un acceso privilegiado a recursos de tiempo y dinero, así como los beneficios de la educación y el acceso a instituciones y plataformas. A todos los que aspiramos a conducir investigaciones rigurosas guiadas por la ética y los

principios del cambio y la justicia social nos corresponde, por lo menos, tomar en serio estos puntos de referencia. En el proceso de descubrir nuestras limitaciones en la práctica, también podemos redefinirlos y reconciliar la teoría y la práctica de manera más plena.

Para ser justos con aquellos que contribuyen con la construcción de los principios básicos de este campo investigativo, ha de mencionarse que ellos también han reconocido algunos de los desafíos que las realidades actuales presentan:

Idealmente existe una reciprocidad total para que se honre la agencia de cada persona [...]. Esto no significa necesariamente que todos los involucrados en la empresa investigativa contribuyan de maneras idénticas. Un grupo dentro de la investigación, como grupo humano, tiene que luchar contra los problemas de inclusión, influencia e intimidad; la gente adopta diferentes papeles y hay diferencias tanto en la calidad como en la cantidad de contribuciones de los miembros. En particular, uno o más miembros pueden haber iniciado la investigación como parte de su papel organizacional o de manera más informal; estos miembros u otros pueden actuar como facilitadores del proceso investigativo. La manera en que el grupo maneje esas diferencias potenciales de poder afectará la calidad de su trabajo. Por lo tanto, aunque idealmente se debe alcanzar un consenso total en todas las decisiones, eso rara vez es verdad en la práctica; como mínimo, todos aquellos involucrados deben ser iniciados en el proceso de investigación y dar su consentimiento libre e informado sobre todas las decisiones del proceso y sus resultados (Reason 1994b: 326).

Nuestro proyecto de investigación pretendía analizar, junto con las personas implicadas en los nuevos espacios de participación municipal, cómo impactaron ellos en esos espacios, qué aprendieron, y si lograron cambiar algo. La metodología de la investigación pretendía también fortalecer la participación según las agendas para el

cambio. Trabajamos principalmente con participantes no gubernamentales, pero en dos casos lo hicimos también con empleados municipales (Medellín) y representantes políticos (Salford). En el contexto del Reino Unido no trabajamos con las comunidades más pobres, sino con profesionales del sector voluntario y comunitario de rango medio (Bradford y Manchester), así como con un grupo comunitario de base (Manchester).

En Latinoamérica trabajamos principalmente con comunidades pobres, pero en uno de los casos (Medellín) la investigación también incluyó un barrio de clase media que formaba parte del proceso de planeación y presupuesto participativos. En otro caso (Porto Alegre) trabajamos con algunos de los residentes más pobres de la ciudad, los recicladores de basura, aunque allí no se pudo seguir la metodología durante el trabajo de campo. El investigador involucrado en el trabajo de campo en ese caso ha sostenido que tales métodos son problemáticos al trabajar con gente que está permanentemente luchando por sobrevivir. Por consiguiente, en relación con los desafíos de la coproducción de conocimiento, incluimos una variedad de actores sociales en diversas posiciones de poder, autoridad y acceso a recursos.

En el Sur y el Norte global trabajamos con investigadores de campo cuyo perfil profesional abarcaba desde estudiantes de posgrado recién graduados hasta académicos experimentados, pasando por intelectuales del sector no gubernamental con experiencia en la investigación-acción. Nuestro proyecto de investigación incluyó seis ciudades, un total de trece casos de estudio en cuatro países diferentes, y se llevó a cabo en español, portugués e inglés.

El proyecto es mucho más complejo de lo que se acostumbra dentro de la familia de los métodos participativos de investigación, en la que a menudo los estudios se concentran en un solo lugar y en procesos discretos. Podemos evaluar nuestro enfoque metodológico en el nivel de caso de un estudio sublocal. Sin embargo, el proyecto también pretendía trascender el nivel sublocal y contribuir con el aprendizaje en el nivel

local de la ciudad, transcitado y transnacional y, en última instancia, alcanzar un entendimiento teórico, basado en el conocimiento coproducido en estas múltiples capas, sobre si los nuevos espacios de participación ofrecen oportunidades significativas para transformar las políticas públicas o redirigirlas hacia las necesidades (diferenciadas) de los participantes, y nos preguntamos en qué contextos se da todo eso. Para complicar la situación aún más, este conocimiento teórico pretendía ofrecer también orientación práctica en el nivel de estas políticas. Esperábamos que la investigación sustentara la reflexión práctica sobre la participación y las instituciones participativas.

Empezaremos aquí nuestra reflexión sobre las dimensiones de la coproducción de conocimiento de nuestra investigación comparando nuestras premisas con aquellas de la familia de la investigación participativa, para luego explorar lo que pasó en la práctica.

Nuestras premisas en la coproducción de conocimiento

Una investigación participativa débil no fuerte. Podemos caracterizar nuestra labor investigativa como perteneciente al lado débil de la investigación participativa. La investigación original fue preparada por una sola persona debido a la lógica imperante en el proceso de financiación de la investigación. Los investigadores de campo fueron elegidos por su ya conocido compromiso con la agenda sociopolítica progresista de desafío a las desigualdades y a la pobreza, y su posición crítica frente a la investigación positivista. Sin embargo, no todos tomaron la opción consciente de la coproducción de conocimiento; al menos dos de ellos se inclinaban más por el modelo intelectual crítico individual. En otras palabras, se sintieron más cómodos desarrollando su producción intelectual solos, con una actitud independiente y crítica frente a las realidades sociales, pero no necesariamente colaborando directamente con agentes de cambio social. Se discutió la metodología con los investigadores de campo y se terminó de refinar en las

dos reuniones de grupo que realizamos y en dos visitas subsiguientes a cada una de las ciudades por parte de la directora de la investigación.

Dado que algunos investigadores de campo estaban menos conectados que otros con los activistas sociales y los participantes con los que iban a compartir la investigación, ésta no contó con un enfoque uniforme. Los viajes y las dificultades logísticas a menudo se interpusieron en la construcción de una mayor conexión. A los investigadores educados en la lógica tradicional de la academia no se les facilita la transición hacia una lógica más equitativa y menos distante. Es contracultural según la academia. Igualmente, la historia acumulada de la investigación utilizada de manera extractiva y la distancia entre el mundo intelectual y el mundo vivido que ha resultado de ella misma hacen que existan muchas ideas preconcebidas que deben ser superadas al construir relaciones entre académicos y no académicos, y en particular con gente pobre y desfavorecida. A veces existe hostilidad o cinismo de parte de los segundos, pero, a menudo, y particularmente entre la gente pobre, lo que impera es la creencia de que ellos no pueden contribuir con el “conocimiento”.

Nuestra premisa principal era que los “investigados” estarían de acuerdo en colaborar con los investigadores porque la investigación les ayudaría a reflexionar sobre su realidad y práctica social. Sin embargo, dado que las proposiciones principales que enmarcaban esta investigación no incluían la participación de los investigados, esta premisa tuvo que ser examinada en el camino y se vería debilitada por la falta de apropiación desde su concepción. La primera fase de la investigación trataba de evaluar hasta qué punto los diferentes grupos se interesarían en tal colaboración y luego trabajar con ellos a partir de las preguntas que habíamos establecido sin su participación y definir si éstas resultaban coherentes con los asuntos que les preocupaban a ellos. Desarrollamos una metodología que involucraba un diálogo continuo con los investigados acerca de los temas emergentes y tratamos de “democratizar el contenido”

de la investigación hasta donde fue posible, cambiando de rumbo según sus respuestas. Sin embargo, no incluimos a los participantes de la investigación en las decisiones operacionales. Los cambios en el rumbo del estudio fueron decididos por los investigadores y no por los “investigados”.

La recopilación de información y la investigación participativa. Los investigadores cooperativos han desafiado a los investigadores no positivistas que incluyen los llamados “datos rigurosos” en sus investigaciones con el fin de mejorar su credibilidad ante la corriente dominante. Esta investigación combinó ambos métodos y refleja las contradicciones de un proceso investigativo que debe negociar frente a políticas públicas y un entorno de investigación predominantemente positivista, a la vez que intenta realizar una investigación no positivista. Por desgracia no fuimos capaces de desarrollar un proceso que involucrara a los participantes de la investigación en la recolección de la información, algo que hubiera inyectado el componente participativo en esa rigurosa fase. Esto hubiera tomado demasiado tiempo dentro de los parámetros del proyecto y es un ejemplo del sacrificio de componentes participativos dentro del proyecto en virtud de la lógica de la financiación y el tiempo asignado.

Nuestra recolección de datos se realizó mediante la observación de los participantes y los diarios de campo. La observación de los participantes fue concebida como la cooperación en actividades participativas con nuestros colaboradores y se diferencia de una observación antropológica distante clásica. De hecho, el objetivo era apoyar la reflexión y motivar el análisis entre ellos de manera tal que se fortalecieran sus agendas de cambio. Como se discutirá más adelante, en la práctica esto tomó distintos cauces en cada uno de los estudios de caso.

También llevamos a cabo entrevistas con participantes y otros informantes en un esfuerzo positivista por lograr algún tipo de triangulación de la información. Usamos el

software Nvivo para añadir rigurosidad a los datos cualitativos y éste es otro punto en el que el método investigativo excluye a los participantes de la investigación. Los datos fueron revisados y analizados por los investigadores y no con los participantes. El proyecto tendría que haber sido mucho menos ambicioso para permitir más tiempo para el análisis conjunto. La división de las tareas genera una diferenciación en los términos de procesamiento del conocimiento que provoca una distancia entre el investigador y el investigado.

Observaciones, comentarios e interacción. La manera de compensar esta distancia en el diseño de la investigación se realizó mediante un proceso de retroalimentación, que pretendía garantizar que se compartiera el análisis con los participantes de la investigación, de manera que sus conocimientos moldearan las proposiciones de los investigadores de campo. Se esperaba que esta retroalimentación fuera continua a medida que los investigadores y los participantes construían sus relaciones y el conocimiento fluía mutuamente entre ellos.

También se compartieron conocimientos y hubo interacción entre las ciudades mediante la presentación y la discusión de un documento trilingüe que resumía los principales hallazgos de la investigación. Al exponer a los participantes de la investigación en cada ciudad los aprendizajes de los otros casos, se pretendía generar una nueva forma de pensar, con un contenido más conceptual de los elementos comparativos en y entre las ciudades investigadas. Los resultados de las discusiones le dieron nuevas dimensiones a la investigación. Otra forma de compensación que introdujimos en nuestro esfuerzo por adelantar una investigación participativa fue ofrecerles a los participantes de la investigación el “derecho a responder” en la publicación final.

Epistemología ampliada: reconocer las múltiples formas de conocimiento. La idea de la coproducción de conocimiento reconoce que el conocimiento es plural y que los participantes de la investigación proporcionan conocimientos que se convierten en conocimiento proposicional para su difusión entre el público académico y entre los encargados de las políticas sociales. Es en la admisión del valor del conocimiento que resulta de la experiencia que se basa el conocimiento proposicional, lo cual conforma el núcleo elemental de la metodología y anima a los investigadores de campo a trabajar con sus participantes no sólo para extraerles el conocimiento, sino para valorar la manera en la que articulan sus interacciones, sea cual sea la forma en que las expresen. Sin embargo, el conocimiento producto de la experiencia no siempre incluye la autorreflexión crítica por diversas razones.

Hubo diferencias incluso respecto a los casos en una misma ciudad, Porto Alegre, entre el grupo de recicladores de basura (en su mayoría mujeres) y el grupo de educadoras populares con el que trabajamos, el APEA, en una zona pobre de la ciudad en la que las mujeres habían vivido un largo proceso de autorreflexión y habían alcanzado un punto en el que podían trascender sus peticiones más allá de la localidad. En el trabajo con las educadoras la investigación identificó algunos problemas como, por ejemplo, que los peligros de la concentración del liderazgo y las observaciones resultaran en una discusión seria en la que era claro que las mujeres ya habían tomado medidas para lidiar con ese tema, y la investigación simplemente estimuló más debate y reflexión. En el otro caso, el de las recicladoras de basura, varios factores “resultaron en un movimiento irreversible hacia dentro” (Navarro 2010: 88) y la coproducción de conocimiento resultó ser muy difícil.

Nuestra investigación no incluía formas de conocimiento presentacional ni imaginarias, aunque en retrospectiva algunas expresiones artísticas, de los medios de comunicación y otras expresiones de la experiencia social hubieran sido productivas. La

investigación se basó en competencias o destrezas prácticas, que en el caso de los investigadores de campo tenían que ver a menudo con su capacidad para construir relaciones horizontales y transparentes con los participantes de la investigación.

Ésta no es una tarea fácil cuando los “investigados” ven a los académicos como seres privilegiados o fuentes de conocimiento válido o, en algunos casos, como fuente potencial de recursos. Tales actitudes constituyen un legado continuo de nuestra visión limitada del conocimiento, que se refleja también en la visión que los académicos tienen de sí mismos. Para que la coproducción de conocimiento tenga éxito, los participantes necesitan desafiarse a sí mismos en cuanto a estas suposiciones, lo que a menudo ocurre en retrospectiva más que durante el proceso de investigación como tal. En nuestra investigación, existía una tensión productiva entre los investigadores de campo en cuanto a sus identidades sociales individuales, generacionales, de género, clase y profesionales, y los sitios en los que llevaban a cabo la investigación. Estos factores facilitaron o disminuyeron el potencial para que nuestra metodología cumpliera con sus premisas y constituyen una fuente de aprendizaje sobre lo que es o no posible.

Premisas éticas y cuestiones difíciles: desafío y colaboración en entornos de coproducción. Nuestra premisa para esta investigación era la máxima transparencia en nuestros objetivos y nuestras propias capacidades. Esta ética fue un ingrediente fundamental de la metodología, sin embargo, no ayuda a orientar a los investigadores cuando se enfrentan a las dificultades específicas que surgen con los investigados. La relación entre unos y otros se basa principalmente en un acuerdo verbal y en ciertos casos en un pacto escrito. Uno de nuestros investigadores usó este último recurso. Se acordaron cuestiones de anonimato en las citas y se convino qué información se puede usar y para qué propósitos.

Sin embargo, la familia de la investigación participativa no discute lo suficiente los conflictos y las dificultades que pueden surgir de las metodologías de investigación cooperativa. Existe un debate muy riguroso de poder y conocimiento (por ejemplo, Gaventa y Cornwall 2008). No obstante, las desigualdades y las diferencias generan resentimientos, rabia y resistencia al aprendizaje de cosas nuevas y a compartir el conocimiento. Los participantes de la investigación caen en situaciones complejas que a menudo generan interrogantes difíciles sobre las relaciones de poder: ¿hasta qué punto el investigador puede desafiar a los participantes (lo contrario también debe ser posible, por supuesto)? Si la investigación genera conocimientos y entendimientos en relación con asuntos problemáticos: ¿cuál es la responsabilidad del investigador de campo respecto a los participantes de la investigación? Estas preguntas son relevantes para varios de los entornos de nuestros casos de estudio, pero no fueron tan claras como podrían haberlo sido cuando comenzamos el trabajo de campo.

Lo inesperado e impredecible: aprender de estar perdidos. La coproducción de conocimiento es una metodología más incierta y menos controlada que la investigación tradicional. Esto es una ventaja. Esta aproximación celebra lo contingente y lo inesperado, porque indican un compromiso sólido, sincero y democrático entre el investigador y el investigado. No siempre es placentera, puesto que los planes y las certezas son metodologías mucho más reconfortantes para el investigador que necesita llegar a una conclusión sobre un tema o finalizar (muchas veces de manera poco natural) un proceso mediante el conocimiento proposicional generado al término de un cierto plazo. Sin embargo, la coproducción mantiene la frescura de la complicada realidad social. El investigador y los participantes de la investigación se embarcan en una expedición conjunta, en la que se intercambia conocimiento continuamente, y la práctica es llevada a cabo según criterios nuevos.

Nuestro objetivo con esta investigación era valorar y respaldar cualquier área de pensamiento y práctica nueva, inesperada y emergente, así como las nuevas relaciones que surgieran. Dado que el equipo de investigación tenía experiencias muy diferentes – algunos miembros se mostraron mucho más arraigados en el discurso y la práctica académica formal y otros más en la acción y la práctica–, un conjunto mínimo de principios era mejor que un plan completamente elaborado. Sin embargo, otro componente importante era que la investigación pretendía realmente ser guiada por el proceso y el contexto.

Desde un principio se trató de un intento de aprendizaje mediante el hacer y su pretensión era evaluar hasta qué punto el reconocimiento del “investigado” contribuye de manera activa al fortalecimiento del conocimiento, no sólo en cuanto a la calidad de ese conocimiento, sino también a su capacidad para influir en el cambio. Las conexiones que esta metodología investigativa nos permitió construir en el Reino Unido con el mundo no académico resultaron en tres becas de investigación⁴ para practicantes, quienes hicieron uso de nuestra investigación en maneras que se vieron ampliamente fortalecidas por la autonomía que les daba su financiación para seguir sus propias agendas. Esto ha permitido que la investigación genere conocimiento para públicos más amplios.

Aunque en Latinoamérica no existió un equivalente directo, contamos también con ejemplos dentro de una variada gama de conocimientos y aprendizajes inesperados que esta investigación generó. En Medellín, por ejemplo, se dio una fertilización cruzada interesante entre las comunidades de base con las que trabajamos y los empleados públicos, quienes resultaron ser muy activos en nuestro taller de retroalimentación y demostraron cuánto habían aprovechado la oportunidad de involucrarse en el proceso

⁴ Se otorgaron becas de investigación por concurso para practicantes como parte del programa del NGPA. Esto ha permitido que varios proyectos del programa ofrezcan soporte a los practicantes para que lleven a cabo investigaciones independientes, aunque relacionadas con la investigación original.

de investigación para reflexionar sobre sus prácticas. Nuestra expectativa original era que las comunidades de base fueran las que más se involucraran con la investigación para fortalecer sus agendas. En Bradford, nuestra investigación con los practicantes que experimentaban con el presupuesto participativo ha sustentado la decisión del gobierno de ampliar estos experimentos en el nivel nacional.

La coproducción de conocimiento en la práctica

Nuestros trece casos de estudio han arrojado un abanico variopinto de resultados y cuestiones con respecto a la implementación de los métodos de investigación en la práctica. Esta parte final captura un número seleccionado de temas con ilustraciones de nuestros casos.

Relaciones previas entre el investigador y el “investigado”. Resulta de mucha ayuda cuando los investigadores poseen una relación orgánica con los participantes de la investigación, e historias y confianza previas. Los académicos que recién salen de la universidad deben superar años de formación académica, incentivos profesionales y poner en riesgo su reputación al decidir trabajar en colaboración con no académicos y, en particular, con comunidades pobres que suelen considerarse a sí mismas como “ignorantes”.

En nuestro caso de estudio en Bradford, la investigadora encontró que se debían superar ciertas suposiciones acerca de cómo trabajan los académicos para construir las relaciones necesarias para que la coproducción funcionara. Se encontró con una perspectiva entre la gente en la que se creía que la investigación sólo existe para que los académicos avancen en sus carreras y, por lo tanto, que debían proteger sus “datos” (Blakey 2010).

Nuestra investigación mostró que en los casos en los que los investigadores estaban involucrados en historias de investigación-acción con los participantes o tenían otras relaciones con ellos, la fluidez y la sostenibilidad de las relaciones resultaban mucho mejores y no era necesario superar esas sospechas. Cuando había que empezar la relación de cero, la confianza debía ser ganada y, dado que el proyecto de investigación no se construyó con los asociados elegidos, el desafío de apropiarse de la situación resultaba aún más grande.

En un caso en Bradford, uno de los posibles socios sintió que no contaban con el tiempo para trabajar de manera colaborativa, si hubiésemos creado la propuesta de investigación en conjunto con ellos esto hubiera sido diferente. En uno de los casos de estudio en Porto Alegre, el investigador de campo enfrentó una gran dificultad para llegar a la base activista del grupo asociado, ya que el líder actuaba como guardián y muy pocas cosas se podían hacer sin su permiso. El proceso de retroalimentación, en que se insinuó este problema, resultó ser mucho más prolongado y difícil de lo esperado, aunque el investigador de campo había ofrecido un apoyo considerable a las actividades del grupo y se había ganado bastante respeto. En Caracas, la investigación se vio muy enriquecida por la relación de confianza que la investigadora construyó, aunque no existían relaciones previas.

No queda claro hasta qué punto los resultados de la investigación beneficiaron subsecuentemente a los grupos con los que trabajamos. Esto se debe a las circunstancias objetivas y a los eventos contingentes tanto como a la historia de la relación investigador/investigado. En un caso, los cambios en la política gubernamental dejaron a los socios del proyecto en el limbo; ahí los resultados de la investigación sí generaron una discusión crítica y un entendimiento contextual de lo que había sucedido, pero no pudieron fortalecer el progreso del grupo.

En otro de los casos, un derrumbe destruyó las casas y las tuberías que se estaban construyendo como parte del proceso participativo de suministro de agua que era nuestro caso de estudio. Esto significó que a los participantes sólo se les compartieron los resultados de la investigación, pero sin que tuvieran la posibilidad de discutirlos en profundidad. No obstante, un producto derivado de este trabajo fue un archivo audiovisual con fotos y videos de los dos años de trabajo del proceso participativo de mejoramiento del suministro de agua, que nuestra investigadora de campo creó y puso a disposición de los participantes de la investigación. Esto ayudará a este grupo a conservar un registro de las actividades y de la tragedia sucesiva que les puede ser de utilidad en el futuro (López 2010).

Convergencia, divergencia y vacíos en la agenda. Nuestra suposición era que los actores no gubernamentales con los que trabajaríamos tenían una agenda clara de lo que querían lograr y reconocerían fácilmente el valor del trabajo con los académicos. Esto no sucedió en ninguno de los casos de estudio. Primordialmente, evitamos la tentación de caer en este vacío y tratamos, en cambio, de apoyar la construcción de la agenda del grupo mediante la investigación. Sin embargo, lo anterior le restó claridad a nuestros objetivos de cara a aquellos con quienes estábamos trabajando. Se realizaron todos los esfuerzos para explicar que la investigación se trataba de un aprendizaje mutuo, pero si únicamente los académicos están realmente conscientes del potencial, el proceso no resulta muy equitativo o significativo. Este problema es también un reflejo de la inhabilidad para construir la agenda de la investigación con cada grupo desde el principio. No obstante, en los casos en que esto constituyó un problema no significó que no tuviera lugar ningún aprendizaje por parte de los participantes de la investigación. Nuestros investigadores de campo no esperaron hasta la sesión formal de

retroalimentación para compartir sus visiones y reflexiones, y los diálogos continuos ayudaron con frecuencia a los participantes a articular sus agendas con más claridad.

Otro conjunto de problemas que surgió se centraba en si el investigador debía compartir las agendas específicas de los participantes con los que trabajaba. En el caso de Bradford, la investigadora adoptó la postura de que la coproducción de conocimiento requiere de: “un nivel de confianza basado en un sentido de objetivos compartidos [...] lo que le permite al investigador convertirse en socio y actor en vez de ser un observador desde fuera. Sugiero que la investigación basada en la coproducción de conocimiento con el ‘investigado’ excluya la posibilidad de neutralidad. Lo cual no excluye los desacuerdos” (Blakey 2010: 47).

Dicha investigadora sostiene que, en vez de hacer más difícil el desafío y el cuestionamiento de los participantes de la investigación, el hecho de compartir la agenda le permitió que la tomaran en serio cuando tocó temas difíciles. En este caso, la investigadora pudo compartir observaciones sobre el proceso del presupuesto participativo, que en un principio crearon cierto malestar, pero que después se consideró que habían ayudado a los practicantes a tener en cuenta otros ángulos del proceso. Al mismo tiempo, la investigadora aprendió sobre los desafíos reales que enfrentan los practicantes cuando tienen que equilibrar las exigencias de los diferentes actores políticos e institucionales.

Conclusión

Aunque nuestro método de investigación es una variante débil de la investigación cooperativa, creemos que se benefició bastante de los esfuerzos por garantizar que los “investigados” participaran en el proceso de producción de conocimiento. Al menos aseguró un compromiso respetuoso y suscitó relaciones éticas. Dicho método aspiraba a no extraer el conocimiento, sino a interactuar con los participantes de la investigación.

Lo que logró parcialmente. Las observaciones y comentarios, y las visitas de la directora de la investigación ofrecieron un sentido de unidad en las diferentes ciudades y esto generó un potencial para el aprendizaje, tanto en el nivel local como en el de nuestro equipo global. Conseguimos entender las cosas de una forma que no hubiéramos podido lograr distanciándonos y fuimos capaces de garantizar que la investigación dejara algo que puede llegar a impulsar una reflexión más crítica de la práctica entre los actores no gubernamentales.

En retrospectiva sabemos que si los participantes de la investigación no se involucran desde el principio en el diseño del proceso que ellos mismos han deseado y exigido activamente nunca se logrará una comprensión completa del significado de la metodología. Si los participantes de la investigación no cuentan con una agenda propia clara, los investigadores pueden verse tentados a involucrarse más profundamente; casi siempre evitamos que esto sucediera, pero aún así aprendimos a reconocer el riesgo. Nuestros esfuerzos demuestran que cuando se trabaja con comunidades pobres y desfavorecidas, en entornos complejos, la *agencia autodeterminante* del investigado se puede ver limitada por condiciones objetivas: por guardianes en los grupos, por regímenes de financiación frágiles y que tienden a dividir o por otros factores. Esto genera desequilibrios de poder que, sin duda, debilitan la horizontalidad del *ethos* de la investigación conjunta. Estos desequilibrios y obstáculos reales de los procesos de investigación no siempre se plasman en la literatura conceptual, en parte porque el espectro de posibilidades es muy diverso.

Los plazos limitados de las investigaciones financiadas hacen que los investigadores terminen desentendiéndose de situaciones que ellos mismos crean y alimentando potencialmente el sentimiento de cinismo que sienten los actores no gubernamentales cuando actores externos aparecen y después se van. Al menos con la evidencia de los resultados preliminares existe la sensación de que queda un

documento físico que un día alguien puede leer en un contexto diferente. Y, como se explicó anteriormente, en uno de los casos también dejamos material audiovisual. Nuestro diálogo continuo con los participantes ayudó a demostrar nuestra sinceridad en el intento de ofrecerles algo, así como de tomar algo de ellos. Sin duda, el nivel de participación, compromiso y comprensión real de la metodología fue variado. La posición social desempeñó un papel clave. Los más pobres en la unidad de reciclaje de Porto Alegre no entendieron lo que queríamos decir y nuestro investigador nos recuerda el peligro de presuponer que las personas que deben concentrarse en sobrevivir podrían fácilmente dar prioridad a un proceso de investigación como el que proponíamos.

La coproducción de conocimiento es y siempre será una metodología en construcción. Desafía, como todos los métodos participativos, las tradiciones y las convenciones de la corriente académica dominante. Las dificultades de nuestra metodología sugieren que es necesario mantener una actitud experimental para embarcarse en una expedición conjunta entre investigadores y activistas/practicantes. La investigación participativa no ha logrado aún desafiar el enfoque positivista predominante en las instituciones dominantes. Tampoco creemos que deba convertirse en una metodología de la investigación igualmente reificada y hegemónica. Cuenta aún con muchos problemas propios que resolver. Una crítica es que deja de lado un conjunto de voces y actores que no se encuentran en el grupo central de la investigación. Sin embargo, los valores de la coproducción de conocimiento sugieren la necesidad de mantener despierta una conciencia constante de esas limitaciones y exclusiones, y además estos actores están presentes de alguna manera en la mayoría de las metodologías.

La coproducción de conocimiento es una metodología entre muchas otras, pero toma en serio las cuestiones éticas y políticas en torno a la producción de conocimiento. Es importante que los investigadores comiencen a reconocer el carácter plural del

conocimiento y a validar a aquellos que se consideran a sí mismos “ignorantes” por no pertenecer a la academia. Al mismo tiempo, esto puede impulsar un respeto mayor por la clase de conocimiento que generan los académicos y por su relevancia para los actores que lo utilizan. Al trabajar con activistas, practicantes, encargados de definir las políticas públicas, políticos y profesionales, podemos empezar a ver cómo esta pluralidad de conocimientos puede facilitar el proceso de cambio necesario para el progreso en nuestras sociedades.

Bibliografía

- Blakey, Heather. 2010. “Professionalised Participation in a De-industrialised Northern City, Bradford”. En Jenny Pearce (ed.). *Participation and Democracy in the 21st Century City*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 180-205.
- Braithwaite, Rhonda, Sarah Cockwill, Martin O’Neill y Deanne Rebane. 2007. “Insider Participatory Action Research in Disadvantaged Post-industrial Areas: The Experiences of Community Members as They Become Community Based Action Researchers”. *Action Research*, vol. 5, núm. 1. SAGE, Thousand Oaks, pp. 61-74.
- Brydon-Miller, Mary, Davydd Greenwood y Patricia Maguire. 2003. “Why Action Research?” *Action Research*, vol. 1, núm. 1. SAGE, Thousand Oaks, pp. 9-28.
- Chambers, Robert. 1997. “Paradigm Shifts and the Practice of Participatory Research and Development”. En Nici Nelson y Susan Wright (eds.). *Power and Participatory Development: Theory and Practice*. Intermediate Technology, Londres, pp. 30-59.
- 1998. “Beyond ‘Whose Reality Counts?’ New Methods We Now Need”. En Orlando Fals Borda (ed.). *People’s Participation: Challenges Ahead*. Apex Press, Intermediate Technology, Nueva York y Londres, pp. 105-130.

- Drummond, John S. y Markus Themessl-Huber. 2007. "The Cyclical Process of Action Research: The Contribution of Gilles Deleuze". *Action Research*, vol. 5, núm. 4. SAGE, Thousand Oaks, pp. 430-448.
- Fals Borda, Orlando. 1998. "Introduction: Peoples Participation: Challenges Ahead". En Orlando Fals Borda (ed.). *People's Participation: Challenges Ahead*. Apex Press, Intermediate Technology, Nueva York y Londres, pp. xi-xv.
- 2006. "The North-South Convergence: A 30 Year First-person Assessment of PAR". *Action Research*, vol. 4, núm. 3. SAGE, Thousand Oaks, pp. 351-358.
- Gaventa, John y Andrea Cornwall. 2008. "Power and Knowledge". En Peter Reason e Hilary Bradbury (eds.). *The Sage Handbook of Action Research, Participative Inquiry and Practice*. SAGE, Londres, pp. 172-189.
- Greenwood, Davydd J. y Levin Morten. 1998. *Introduction to Action Research*. SAGE, Thousand Oaks.
- Hall, Budd L. 2005. *In from the Cold? Reflections on Participatory Research from 1970-2005*. NIACE, Leicester.
- Heron, John. 1981a. "Experiential Research Methodology". En Peter Reason y John Rowan (eds.). *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. John Wiley and Sons, Chichester, pp. 153-166.
- 1981b. "Philosophical Basis for a New Paradigm". En Peter Reason y John Rowan (eds.). *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. John Wiley and Sons, Chichester, pp. 19-35.
- 1988. "Validity in Co-operative Inquiry". En Peter Reason (ed.). *Human Inquiry in Action: Developments in New Paradigm Research*. SAGE, Londres, pp. 40-59.
- 1992. *Feeling and Personhood*. SAGE, Londres.
- 1996. *Co-operative Inquiry*. SAGE, Londres.

- Ladkin, Donna. 2005. "The Enigma of Subjectivity: How Might Phenomenology Help Action Researchers Negotiate the Relationship between 'Self', 'Other' and Truth?" *Action Research*, vol. 3, núm. 1. SAGE, Thousand Oaks, pp. 108-126.
- López Maya, Margarita. 2010. "The State, Popular Participation and Making Things Work in the *Barrio*, Caracas". En Jenny Pearce (ed.). *Participation and Democracy in the 21st Century City*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 100-126.
- Molano, Alfredo. 1998. "Cartagena Revisited: Twenty Years On". En Orlando Fals Borda (ed.). *People's Participation, Challenges Ahead*. Apex Press, Intermediate Technology, Nueva York y Londres, pp. 105-130.
- Navarro Zander. 2010. "From Municipal Innovations to the Culturally Embedded Micro-Politics of (Un)emancipated Citizens: The Case of Poor Recyclers in Porto Alegre". En Jenny Pearce (ed.). *Participation and Democracy in the 21st Century City*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 76-100.
- Oleson, Virginia. 1994. "Feminisms and Models of Qualitative Research at and into the Millennium". En Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. SAGE, Thousand Oaks, pp. 215-256.
- Reason, Peter. 1994a. "Inquiry and Alienation". En Peter Reason (ed.). *Participation in Human Inquiry*. SAGE, Londres, pp. 9-15.
- 1994b. "Three Approaches to Participative Inquiry". En Norman K. Denzin e Yvonna Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. SAGE, Thousand Oaks, pp. 324-339.
- 2003. "Cooperative Inquiry". En Jonathan Smith (ed.). *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*. SAGE, Londres, pp. 205-231.
- y John Rowan (eds.). 1981. *Human Inquiry*. John Wiley and Sons, Chichester.
- e Hilary Bradbury. 2001. "Introduction: Inquiry and Participation in Search of a World Worthy of Human Aspiration". En Peter Reason e Hilary Bradbury (eds.).

Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice. SAGE, Londres, pp. 1-14.

----- y William R. Torbert. 2001. "Towards a Transformational Science: A Further Look at the Scientific Merits of Action Research". *Concepts and Transformations: The International Journal of Action Research and Organisational Renewal*, vol. 6, núm. 1. AI & Society, Springer, Londres, pp. 1-37.

Schrijvers, Joke. 1997. "Participation and Power: A Transformative Feminist Research Perspective". En Nelson Nici y Susan Wright (eds.). *Power and Participatory Development: Theory and Practice*. Intermediate Technology, Londres, pp. 19-29.

Wright, Susan y Nici Nelson. 1995. "Participatory Research and Participant Observation: Two Incompatible Approaches". En Nici Nelson y Susan Wright (eds.). *Power and Participatory Development: Theory and Practice*. Intermediate Technology, Londres, pp. 43-59.

Capítulo 20

Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica⁹⁸

Joanne Rappaport
rappapoj@georgetown.edu

Durante la última década se ha observado en Norteamérica un interés creciente en los métodos etnográficos colaborativos. Recientemente, la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) introdujo una nueva iniciativa, *Other Americas/Otros Saberes*, proyecto cuyo objetivo es financiar la investigación colaborativa entre académicos y organizaciones latinoamericanas indígenas o de afrodescendientes. La publicación de los avances de una serie de proyectos colaborativos emprendidos con comunidades indígenas y afroamericanas (Field 2008, Lassiter *et al.* 2004, Ridington y Hastings 1997) ha demostrado que la colaboración no es sólo una metodología utilizada por razones éticas por los etnógrafos progresistas, sino que también es productora de buena etnografía. La atracción creciente por la *investigación colaborativa* aparece también reflejada en las páginas de las revistas antropológicas de mayor alcance (Castañeda 2006, Field 1999a, Lassiter 2005b). Asimismo, la investigación colaborativa ha sido

⁹⁸ Esta investigación se llevó a cabo entre 1996 y 2002 bajo el patrocinio de la Escuela de Posgrados de Georgetown University, el Instituto Colombiano de Antropología (en el marco de una beca de Colciencias) y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (con una beca de colaboración internacional). Agradezco la oportunidad de haber podido participar en dos equipos colaborativos que nos proporcionaron un espacio para el diálogo entre indígenas, colaboradores y académicos: gracias a Graciela Bolaños, Myriam Amparo Espinosa, David Gow, Adonías Perdomo Dizú, Susana Piñacué Achicué, Abelardo Ramos Pacho y Tulio Rojas Curieux. Tengo, además, una deuda con los investigadores colombianos cuyas ideas y prácticas etnográficas me han servido de modelo, en especial con Orlando Fals Borda, Myriam Jimeno Santoyo, Pilar Riaño-Alcalá y Luis Guillermo Vasco. Denise Brennan, Claudia Briones, Les Field, Gelya Frank, Charles Hale, Eric Lassiter y los jurados de la revista *Collaborative Anthropologies* realizaron comentarios pertinentes a borradores anteriores de este capítulo. Agradezco a Xochitl Leyva la oportunidad de publicar este capítulo en el ámbito intelectual mexicano, a Rosalva Aída Hernández por sus comentarios tan perspicaces (los cuales no pude incorporar del todo en esta ocasión por falta de tiempo y de participación en los diálogos en torno al volumen) y a Tulia Camacho-Chernick por haber realizado la traducción al español. La versión original de este capítulo apareció con el título "Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation" en *Collaborative Anthropologies*, núm. 1, pp. 1-31, 2008. Traducción: Tulia Camacho-Chernick.

tomada en cuenta en el llamado por una *antropología pública* (corriente antropológica norteamericana atenta a los asuntos públicos apremiantes y escrita en un lenguaje accesible a un público general educado) y en el giro hacia una *antropología activista* políticamente comprometida (Hale 2007: 104).⁹⁹ No obstante, los antropólogos norteamericanos desconocen la existencia de las múltiples aproximaciones latinoamericanas a la etnografía en colaboración, que muy rara vez entran en diálogo con las corrientes colaborativas norteamericanas.

Escribí el presente capítulo con el fin de estimular el interés entre los académicos norteamericanos por explorar algunas de las aproximaciones latinoamericanas a la etnografía colaborativa, en particular algunas contribuciones colombianas que trascienden las esferas puramente académicas para adentrarse en colaboraciones que son, a la vez, políticas y epistemológicas. Dirigir esta reflexión a los antropólogos latinoamericanos implicaría escribir un argumento muy distinto. Sin embargo, en interacción con el proceso dialógico que se ha establecido entre los autores de este libro colegiado, he realizado algunos cambios leves en el texto, en especial en la conclusión, para responder así a algunas de las inquietudes de la comentarista, Rosalva Aída Hernández, y de los demás participantes en el seminario que dio origen al presente libro. De todas formas, espero que los lectores latinoamericanos acepten esta contribución en aras de conocer algunas corrientes norteamericanas que podrían, en el futuro, establecer un diálogo fructífero con las antropologías de América Latina.

La etnografía colaborativa norteamericana ha sido definida como:

⁹⁹ En la página electrónica de una organización que fomenta la antropología pública ésta es definida de la siguiente manera: “La antropología pública destaca la capacidad de la antropología y de los antropólogos para enfrentar con eficacia los problemas más allá de la disciplina, iluminando las grandes preocupaciones sociales de nuestra época y estimulando conversaciones amplias y públicas sobre éstas con el objetivo explícito de fomentar el cambio social”. En línea: <www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm>. La antropología activista, según Hale (2007: 104) es “la práctica institucionalizada de investigación políticamente comprometida y colaborativa”. Es decir, estos nuevos términos representan intentos de superar la tradicional antropología aplicada mediante el acto etnográfico de atestiguar para un público extenso y de vincular la investigación antropológica con la organización popular.

[...] un acercamiento a la etnografía que pone el acento en una colaboración *deliberada* y *explícita* en cada paso del proceso etnográfico, sin ocultarlo, abarcando desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y, en especial, en el proceso de escritura. La etnografía colaborativa invita a que nuestros consultores comenten y busca incorporar ese comentario de manera explícita como parte del texto etnográfico en su proceso de desarrollo. A su vez, esa negociación de acercamiento es reintegrada en el proceso mismo del trabajo de campo (Lassiter 2005a: 16, énfasis en el original).

Un empeño de tal naturaleza no es nuevo dentro de la antropología, ni se confina al ámbito antropológico norteamericano: sus raíces las encontramos en Franz Boas y sus colegas (Berman 1998) y ha sido una constante de la antropología activista afroamericana (Gwaltney 1993 [1980]). La producción de la etnografía colaborativa incluye artículos coescritos (Field 2008, Fletcher y La Flesche 1992 [1911], Ridington y Hastings 1997), ediciones compiladas en que los antropólogos y los investigadores locales presentan sus hallazgos (Lassiter *et al.* 2004), publicaciones dirigidas a las comunidades locales (Lobo 2002, Reynolds y Cousins 1993) y libros escritos por un solo autor que reconoce el contexto colaborativo de la investigación (Field 1999b, Lassiter 1998, Lawless 1993, Rappaport 2008, Urton 2003).

El grueso de la literatura en inglés acerca de la colaboración se centra en el contenido sustancial que resulta de este tipo de investigación, pero ignora la especificidad de la metodología: la cuestión de cómo los investigadores aprenden a través de la colaboración. A su vez, la etnografía colaborativa norteamericana rara vez pone al descubierto las contribuciones activistas que resultan de estos proyectos, tal vez porque se sabe de ella únicamente a través de publicaciones académicas o porque se trata de proyectos concebidos sólo con la finalidad de alcanzar una publicación de tipo

académica. Espero mostrar cómo las agendas locales que los investigadores comunitarios incorporan al empeño colaborativo son espacios clave en donde podemos empezar a discernir las contribuciones potenciales de la colaboración. Es precisamente la posibilidad de construir agendas de investigación alternativas, fuera de la órbita académica, de indagar en formas alternas de análisis, lo que hace a la etnografía colaborativa distinta de la de observación participante tradicional. En esta última, los sujetos participan como asistentes de investigación con poco control sobre la investigación.

Mi intención en este capítulo es mostrar la colaboración como un espacio para la producción de teoría, un lugar crucial donde el conocimiento es creado en colaboración. Mi objetivo es no sólo explicar por qué este método es moral o éticamente necesario –un argumento que ha sido bien presentado en la reciente literatura producida por la antropología pública (Scheper-Hughes 1995)–, sino también, y ello es lo más importante, explorar hasta qué punto la colaboración tiene potencial para nutrir y revitalizar el pensamiento antropológico (Hale 2007). Para ello, quiero valerme de la forma particular de investigación colaborativa que se ha desarrollado en Colombia, puesto que uno de sus objetivos principales es la generación de teorías híbridas (Bonilla *et al.* 1972, Riaño 2007, Vasco 2002, Vasco, Dagua y Aranda 1993). Al utilizar metodologías que mezclan la investigación con el activismo, las colaboraciones antropológicas en Colombia funcionan como espacios en los que la *co-teorización* nutre tanto las políticas objetivas de la comunidad de investigadores como los análisis académicos. Al reenfocar la mirada norteamericana fuera de su órbita tradicional espero contribuir a la construcción de genealogías intelectuales que potencialmente favorezcan nuestro objetivo de promover la antropología colaborativa.

Antropología colombiana y compromiso social

Siguiendo el trabajo de mis colegas colombianos que buscan un acercamiento a una antropología originada en el Sur global, en este artículo recurriré a la etnografía colaborativa colombiana como un paradigma que podría impactar nuestro entendimiento de lo que significa *colaboración*. La propuesta es la de cambiar el énfasis de la producción de la etnografía como una meta central a la de hacer investigación activista, que resulte, en el sentido más amplio, igualmente productiva para el etnógrafo profesional y también para la comunidad. El compromiso social está en la raíz de la emergencia de una antropología netamente latinoamericana (Ramos 1990). Se trata de un compromiso intenso y a veces radical, que caracteriza a la antropología colombiana en particular, marcándola con un estilo que la distingue de la de sus primas del Norte (Cardoso de Oliveira 1999-2000), cuyo enfoque es por naturaleza más académico o alineado a las prioridades de las instituciones establecidas. Más importante aún, la insistencia colombiana en el compromiso social ha resultado en una forma distinta de hacer antropología.

Como argumenta Myriam Jimeno (2000), los antropólogos colombianos son “investigadores ciudadanos”, para quienes el ejercicio de la profesión es, a la vez, el ejercicio de la ciudadanía. Esto se debe al hecho de que los investigadores académicos de este país se sienten parte de las realidades que estudian y por ello comparten el sentido de ciudadanía con sus sujetos: “Los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de nación y democracia en estos países” (Jimeno 2005: 46, también véase Correa 2005). Esta cercanía entre el investigador y el investigado conduce a la creación de “un terreno de debates meta-académicos” en que el trabajo intelectual “tiene implicaciones sobre la vida social de las personas y sobre el significado práctico del ejercicio de ciudadanía” (Jimeno 2005: 51).

En la práctica esto ha significado que el antropólogo colombiano tiende a privilegiar el uso de talleres y otras herramientas colectivas como metodología de investigación (Zambrano 1989), la formación de equipos de investigación interdisciplinarios, la adopción de modos de investigación que ponen a descubierto la historia de desigualdades existentes (Pineda 2005) y una especie de forma de *investigación-acción participativa*. Ésta inserta a los antropólogos dentro de las luchas políticas y sociales de base como *investigadores-activistas*, lo que estimula la colaboración simultánea en el nivel político y en el del análisis etnográfico (Caviedes 2002, Vasco 2002, Bonilla *et al.* 1972, Fals Borda 1991). Por consiguiente, la investigación de la comunidad antropológica sólo a veces se materializa en monografías clásicas. El trabajo intelectual está reportado en artículos, ensayos y monografías históricas, pero también florece en otros géneros escritos que resultan de mayor utilidad para las comunidades estudiadas y que incluyen publicaciones dirigidas al consumo popular, periodismo, documentos políticos, narrativas testimoniales y textos escolares de primaria.

Mucho de lo que sucede en el marco de estas actividades de investigación en colaboración se lleva a cabo en talleres, cuyo contenido está consignado en reseñas archivadas por las organizaciones, que no se publican. No obstante, tiene un impacto duradero en las comunidades. Por ende, no debemos pensar en el trabajo de los antropólogos a partir de su codificación exclusivamente en un medio escrito, ni en la investigación de campo como sólo un ejercicio con fines académicos, ni tampoco en la etnografía como un empeño mediado por las instituciones oficiales, en el sentido en que se suele entender la antropología aplicada en Norteamérica. Los antropólogos colombianos se dirigen a audiencias extensas y no sólo a públicos accesibles a través del texto escrito, sino también a las organizaciones de base y otros sectores populares

(sobre esto hablaré más adelante). Ello establece un acercamiento que contrasta con el de la antropología pública norteamericana.

Por supuesto, la opción de una antropología comprometida implica que el investigador académico siempre esté consciente de las relaciones de poder que existen en el corazón mismo de los equipos colaborativos. Ser conciudadano no necesariamente significa que las relaciones sean enteramente horizontales, ni que los objetivos sean completamente compatibles entre los académicos y los investigadores comunitarios. En el contexto colaborativo la atención a la horizontalidad involucra la existencia de una sensibilidad hacia las agendas locales, las metodologías comunitarias (que no necesariamente son aceptadas por la academia) y los acercamientos teóricos por fuera del mundo universitario. Éstos son retos difíciles para la mayoría de los académicos, en particular para aquellos que están comenzando su carrera y tienen que regirse de manera más ortodoxa a las reglas de publicación y de ascenso. En el siguiente apartado exploraré las implicaciones de la horizontalidad en el caso de una investigación colaborativa en el suroccidente colombiano.

La investigación colaborativa como un vehículo para la construcción de teoría

Una de las contribuciones más valiosas que la investigación colaborativa colombiana puede hacer a la antropología desarrollada en otras partes del mundo es unir la colaboración y la co-teorización. Cuando digo co-teorización me refiero a la producción colectiva de vehículos conceptuales que hacen uso de un cuerpo de teoría antropológica y de conceptos desarrollados por nuestros interlocutores. Pongo énfasis aquí intencionalmente en este proceso como de construcción de teoría y no simplemente de co-análisis, para subrayar el hecho de que esta operación involucra la creación de formas abstractas de pensamiento que son semejantes en naturaleza e intención a las

teorías creadas por los antropólogos, aunque tienen origen parcial en otras tradiciones y en contextos no académicos. Entendida de esta forma, la colaboración convierte el espacio de la investigación de terreno, que tradicionalmente abarca la recolección de datos, en otro de co-conceptualización.

Para ser más precisa en lo que denomino co-teorización, tomaré como ejemplo el proyecto colaborativo que posteriormente me sirvió de modelo en mi propia investigación. El antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco participó en un proceso perspicaz de teorización con sus interlocutores del Comité de Historia del Cabildo Indígena de Guambía. El proyecto de historia oral del cabildo fue concebido y dirigido por investigadores locales, que no participaban como “consultores” en un proyecto etnográfico propuesto por un investigador foráneo, sino como miembros de pleno derecho del equipo. Ellos fueron quienes solicitaron los servicios de un antropólogo una vez que habían establecido sus prioridades de investigación. En los años anteriores al comienzo de la investigación, los guambianos estuvieron involucrados en un proceso de recuperación de tierras que expandió su base territorial y fortaleció la legitimidad de sus autoridades tradicionales. Para ellos, la investigación histórica fue una manera de conectar esta revitalización cultural con el objetivo de recuperar el territorio perdido en el siglo XIX, a partir de la demostración de que ellos eran nativos de las tierras recuperadas.

Luis Guillermo Vasco, antropólogo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, y activista en organizaciones de solidaridad con el movimiento indígena, trabajó durante décadas con el equipo de investigación guambiano para desarrollar construcciones teóricas basadas en la cultura material local y en el uso de la lengua. Tales dispositivos sirvieron como base para la creación de convenciones narrativas nuevas y para volver a contar el pasado con una “tonalidad guambiana” (véase también Urdaneta 1988). En particular, usaron el motivo de la espiral, presente en petroglifos y

sombreros de paja, como un vehículo para romper el molde de las formas lineales de la narración histórica (Vasco, Dagua y Aranda 1993, véase también Rappaport 2008: cap. 5). La espiral les permitió recontar el pasado guambiano por medio de narrativas de construcción circular. Estas narraciones miran con frecuencia hacia atrás, hacia seres primordiales asociados con los sitios topográficos, que también son lugares significativos en las acciones de recuperación de tierra.

La co-teorización hecha por Vasco y sus colaboradores puede ser entendida, en un sentido general, como ejemplo de una etnografía seria y rigurosa, en la que la exégesis surge del diálogo entre el etnógrafo y el sujeto. Sin embargo, la colaboración es más que una “buena etnografía”, porque retira el control del proceso investigativo de las manos del antropólogo y lo coloca en una esfera colectiva, en la que éste trabaja de igual a igual con los investigadores de la comunidad. Un ejemplo de las estrategias que empleó el equipo para fomentar relaciones más horizontales entre los académicos y los investigadores comunitarios es cuando el grupo de investigadores guambianos, consciente de lo que es la teoría y de los intentos por construir sobre la base de ideas existentes, propuso la espiral como una herramienta conceptual y compartieron ese método con Vasco. Es significativo que la espiral, lógica no identificada por los anteriores etnógrafos de la cultura guambiana, haya resultado ser una construcción que los intelectuales guambianos derivaron tanto del análisis que emprendieron sobre su ubiquidad en la vida cotidiana, como de las metáforas de uso común identificadas por los lingüistas guambianos que describen relaciones sociales “que se enrollan y se desenrollan” (Muelas 1995). El proceso de crear vehículos conceptuales para interpretar materiales históricos tuvo como base los objetivos políticos de las autoridades guambianas y éstos se construyeron sobre el modelo de la investigación-acción participativa promovida por Orlando Fals Borda (1991). Dicho autor orientó de manera explícita la investigación hacia los objetivos políticos de las comunidades populares y

estableció el cimiento de gran parte del trabajo colaborativo posterior en América Latina. Por su parte, los guambianos, a través de la investigación histórica, intentaron documentar los vínculos con su propio territorio.

Los interlocutores guambianos de Vasco se apropiaron de nuevos modos de interpretación con el fin de emplearlos fuera del ambiente académico, en espacios comunitarios donde la producción escrita no es la meta final (Castañeda 2005) y donde los resultados de la investigación histórica podrían ser interpretados en el idioma guambiano (que aunque se escribe no se lee fuera de las aulas escolares). Vasco (2002) argumenta que el objetivo central del equipo fue el de desarrollar una *metodología etnográfica colectiva*, no el de crear textos etnográficos. De hecho, afirma que durante los primeros seis meses del proyecto, el equipo no tuvo la intención de publicar su investigación, que originalmente iba a ser traducida en mapas parlantes – mapas con dibujos de acontecimientos históricos– para uso interno; solamente comenzaron a escribir acerca de la investigación cuando las autoridades comunitarias se lo pidieron y les suministraron una lista de temas de investigación (Cunin 2006).

Más tarde, difundieron estas narrativas al interior de Guambía, a través de folletos escritos en español, reproducidos inicialmente en mimeógrafo e impresos posteriormente (Dagua, Aranda y Vasco 1989, Tróchez y Flor 1990). Los primeros folletos iban dirigidos a manifestar críticas agudas a los escritos antropológicos anteriores sobre la comunidad, con base en la demostración de que cuando los grupos subalternos adoptan el método etnográfico deben poner tanta atención a lo que otros habían escrito sobre ellos como a su propia cultura, una perspectiva que Rey Chow (1995) llama *being-looked-at-ness* (el estado-de-ser-mirado) e identifica como un aspecto esencial de lo que llama la *autoetnografía*.

Pero los resultados de la investigación no se limitaron a los folletos internos. La *historia colaborativa* fue incorporada a un amplio plan de vida diseñado por las

autoridades guambianas para guiar los esfuerzos de revitalización de la administración pública e incorporar nuevas tierras a su base territorial, ya que no podían sostener una población creciente (Guambía, Cabildo *et al.* 1994, Gow 1997, 2005, 2008). Los resultados de la investigación contribuyeron también a la creación de un plan curricular para la enseñanza de la historia de Guambía en las escuelas de la comunidad. Se creó un museo histórico y arqueológico en las tierras recuperadas. También resultó en textos realizados en coautoría dirigidos principalmente a una audiencia académica (Dagua, Aranda y Vasco 1998, Vasco, Dagua y Aranda 1993), cuya finalidad era la legitimización de la autoetnografía guambiana dentro de los círculos académicos (Cunin 2006).

Los etnógrafos norteamericanos convencionales reconocen que lo que sucede en el campo es algo más que la simple recolección de datos. George Marcus (1997), por ejemplo, argumenta que los métodos tradicionales de observación participante basados en la idea de la afinidad (*rapport*) ignoran los contextos más amplios del trabajo etnográfico: no prestan atención a los contextos coloniales o neocoloniales en los que el trabajo de campo se realiza, ni a los múltiples sitios de conocimiento necesarios para adelantar la investigación en el mundo contemporáneo. Marcus sugiere que las nuevas metodologías etnográficas tendrán que incorporar una especie de complicidad entre el etnógrafo (externo) y el sujeto (interno). Para Marcus (1997) la complicidad es una simbiosis intelectual a través de la cual se pueden hacer conexiones con los múltiples contextos globales que impactan en el conocimiento local, lo cual, *grosso modo*, no puede ser alcanzado por el sujeto interno trabajando aisladamente del etnógrafo. Dicho autor da varios ejemplos de tal complicidad: el de un estudio sobre activistas altamente educados de la derecha europea (Holmes 1993 y Holmes, cit. en Marcus 1997) y el de su propia investigación sobre la aristocracia portuguesa, escrita a la manera de un diálogo que se desarrolla a través de correos electrónicos (Marcus y Mascarenhas 2005). Marcus argumenta que una metodología basada en la complicidad conduce la

atención del etnógrafo a las conexiones globales por medio de un diálogo exegético y lo coloca “siempre al borde del activismo y de negociar una especie de involucramiento más allá del papel distanciado del etnógrafo” (1997: 100).

Debo admitir que la afirmación de Marcus me deja perpleja pues existe una gran distancia entre el involucramiento en un diálogo etnográfico basado en la complicidad y el activismo, puesto que el primero va dirigido a la producción de publicaciones académicas y el segundo a fomentar el cambio social por fuera del ámbito académico. Pienso, además, que su afirmación malinterpreta el papel político de los etnógrafos. Definitivamente, a través de nuestras colaboraciones podemos tener un impacto más allá de la universidad, pero esto no necesariamente implica que seamos activistas; el activismo involucra habilidades que los antropólogos no traemos a la mesa. La concepción de Marcus tiene su *locus* dentro del mundo académico: el diálogo que promueve está al servicio del etnógrafo, no de su interlocutor. De hecho, en sus argumentos –y en la etnografía en general– se establece una brecha entre el diálogo unidireccional de preguntas del investigador y respuestas del informante (Tedlock y Mannheim 1995, Marcus y Mascarenhas 2005: 103) y los diálogos recíprocos de Vasco, en que las preguntas y las respuestas provienen de ambos participantes en forma bidireccional.

La incorporación del argumento de Marcus dentro de la discusión sobre la colaboración etnográfica muestra que nuestras metodologías siempre corren el riesgo de ser cooptadas con el fin de rejuvenecer los tradicionales objetivos de la producción de etnografías académicas. Sin embargo, la propuesta de Marcus tiene el potencial de convertir la colaboración en una metodología fructífera y dinámica si le damos un alcance mayor a su sugerencia para que ésta comprenda no sólo la complicidad de un diálogo etnográfico (que muchas veces interesa más al etnógrafo que al sujeto), sino la

complicidad en lograr las metas del sujeto a través de la investigación en conjunto.¹⁰⁰ Esto se consigue cuando se desplaza el control del proceso de investigación de las manos del etnógrafo. En este escenario no es que el etnógrafo externo se mantenga al margen del activismo sino que está apoyando las agendas activistas al entrar en diálogo con las metodologías ya escogidas por la comunidad. Cuando Vasco dejó las decisiones fundamentales relativas a la agenda de investigación en manos de los guambianos, el equipo comenzó a preguntar acerca de la historia local de una manera particular y a interpretar materiales históricos dentro de marcos novedosos de referencia que un antropólogo externo no hubiera generado. Evidentemente, esto demandó un conocimiento profundo del pensamiento externo por parte de los investigadores guambianos, incluyendo la comprensión de formas de análisis académicas, la apreciación de lo que es la teoría, y un entendimiento más amplio de la historia de la pérdida de tierras indígenas en Colombia, así como también una destreza en la recolección de datos.

Lo que Vasco aportó fue un gran dominio de la etnografía comparativa, una familiaridad con los movimientos indígenas más allá de Guambía, un conocimiento de la teoría antropológica que podía ser puesto en diálogo con las teorizaciones de los guambianos, una buena disposición para subordinar sus propios objetivos con los de sus co-investigadores y la experiencia y legitimidad de un autor académico exitoso. La frontera entre el sujeto interno y el etnógrafo externo, como la describe Marcus, se desdibujó en ese proyecto, dado que los investigadores guambianos y Vasco tuvieron acceso a distintas formas de conocimiento externo y, sobre todo, porque no se trató de un equipo compuesto por “sujetos internos” y “etnógrafos externos”, sino por etnógrafos

¹⁰⁰ De hecho, el historiador oral y activista colombiano Arturo Alape habla, en un taller realizado en La Habana en noviembre de 1998, sobre la necesidad de forjar una complicidad en el trabajo testimonial. Agradezco a Katia González y Tulia Camacho por haberme facilitado el video del taller.

altamente sofisticados y bien leídos, internos y externos, con distintas formaciones y metodologías, que podían entrar en diálogo los unos con los otros.

Co-teorización con el movimiento indígena colombiano

En esta parte del capítulo argumentaré sobre la importancia de la co-teorización para una práctica etnográfica revitalizada a partir de mis propias experiencias colaborativas en Colombia con un equipo interétnico de investigadores indígenas, antropólogos colombianos y académicos norteamericanos. Este equipo se dedicó al estudio de la política étnica en el departamento de Cauca, una región montañosa en el suroccidente del país, desde el año 1991, cuando una nueva Constitución reorientó al país como una nación pluriétnica y multicultural (Van Cott 2000). La idea de conformar un equipo surgió de una colaboración previa, durante una investigación sobre movilizaciones étnicas, entre investigadores extranjeros y nacionales, en que hizo falta la participación indígena. Decidimos entonces entrar en diálogo con los investigadores indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y elaborar junto con ellos una propuesta de investigación que fue financiada por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.¹⁰¹

El punto de partida de nuestra metodología fue el trabajo del Comité de Historia Guambiana y nuestro objetivo central fue la co-teorización. Nuestro equipo funcionó en asociación con varias organizaciones indígenas regionales y comunitarias cuya meta era promover los derechos de las poblaciones originarias en un país que apenas había reconocido constitucionalmente la existencia de los ciudadanos indígenas. Por consiguiente, los miembros indígenas del equipo participaron en el proyecto no con el fin

¹⁰¹ Tuvimos la buena fortuna de solicitar los fondos en un momento de apertura en la Wenner-Gren Foundation, ya que su programa de becas para equipos colaborativos de antropólogos profesionales no había sido imaginado para financiar una colaboración entre académicos e investigadores indígenas sin títulos universitarios.

de promover la investigación etnográfica con objetivos académicos, sino con la intención abierta de vincular la experiencia de investigación a las metas de sus organizaciones.

El objetivo de nuestro proyecto era el estudio de la política local como una especie de andamiaje sobre el cual nosotros podíamos establecer un diálogo horizontal que reconociera y nutriera nuestras agendas de investigación, aproximaciones conceptuales y metodologías. Mientras que apenas 2% de la población total del país se identifica como originaria, en el Cauca la mayoría de la población es indígena, lo que hace de ella una región poco ordinaria en Colombia. Allí, además, se conformó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la organización indígena más antigua del país, que tiene la capacidad de movilizar a decenas de miles de personas. El CRIC está conformado por varias etnias, entre las cuales los nasa constituyen el grupo más grande de la región, con una población de aproximadamente 120 000 personas. En nuestro proyecto intentamos mirar a las organizaciones indígenas como actores significativos en la formación de una política multicultural, desde una posición contestataria respecto al Estado. En particular esperábamos explorar la multiplicidad de niveles en que los activistas indígenas se estaban organizando, desde las organizaciones nacionales y regionales hasta las asociaciones subregionales de autoridades comunitarias y cabildos locales. El equipo incluyó dos académicos de la Universidad del Cauca, dos académicos extranjeros y dos investigadores-activistas nasa.

No escribimos juntos, ni condujimos en el terreno la investigación como equipo. Cada miembro tenía su propio proyecto de investigación (mi investigación se enfocó en las políticas culturales del CRIC), que presentamos a los demás en forma escrita u oral para analizarlo colectivamente en reuniones periódicas (que fueron grabadas, transcritas y puestas a disposición de todos los miembros del equipo). Estábamos de acuerdo en que tal método promovería una relación más igual entre los antropólogos profesionales y los investigadores indígenas. Es decir, el equipo se constituyó esencialmente como un

espacio de reflexión y de construcción de teoría. Nuestro entendimiento de lo que constituye la teoría fue derivado de la propia experiencia investigativa del CRIC, de nuestro conocimiento del proyecto sobre la historia guambiana y de nuestras lecturas académicas (que habíamos hecho desde perspectivas disciplinarias distintas en antropología, lingüística y pedagogía).

Las metodologías que empleamos en nuestros proyectos individuales variaron. Mientras que los académicos solíamos privilegiar la observación participante y las entrevistas a profundidad, los miembros nasa utilizaron una especie de análisis introspectivo a través del cual construyeron tipologías en nasa yuwe (su lengua nativa) para poder organizar los datos etnográficos según lo que ellos identificaron como criterios nasa (Rappaport 2008). Todos participamos en proyectos dirigidos por varias organizaciones indígenas y comunidades locales, además de conducir nuestros propios proyectos de investigación. Nuestra colaboración consistió en prestar ayuda en la elaboración de planes de desarrollo, hacernos cargo de la secretaría en las reuniones regionales, cooperar con proyectos de investigación de una organización, escribir currículos para las escuelas primarias y colaborar con las organizaciones femeninas nasa.¹⁰² El objetivo fue permitir que nuestro activismo pudiera entrar en diálogo con nuestros proyectos de investigación individuales para que, en cierto sentido, fuéramos simultáneamente analistas externos y actores internos, aspecto que volveré a tocar en la parte final de este capítulo.

Los miembros indígenas de nuestro equipo constantemente recalcaron que, aunque apreciaban la manera en que nuestro diálogo les ayudó a desarrollar sus habilidades para escribir, lo que esperaban, en última instancia, era que el espacio colaborativo generara nuevas metodologías que giraran en torno a su posición de sujeto

¹⁰² En mi caso colaboré con el Programa de Educación Bilingüe (PEB) del CRIC en la elaboración de una historia de su proyecto educativo, lo cual hicimos mediante otro equipo interétnico nombrado por el CRIC, que describiré más adelante.

indígena. Para ellos, el equipo fue algo subjetivo, constituyó la posibilidad de sentarse en la mesa como investigadores indígenas y desarrollar una agenda intelectual que satisfacía las necesidades de sus organizaciones. Susana Piñacué y Adonías Perdomo, los dos miembros nasa del equipo, vieron el desarrollo de una metodología colaborativa como una tarea urgente que podría construir puentes entre los investigadores indígenas y las comunidades, y entre los investigadores indígenas y sus contrapartes académicas, algo que Susana observó en una de nuestras reuniones:

Yo personalmente digo que más que escribir un mamotreto de mi parte, espero consolidar una propuesta metodológica... Le voy más a eso, a ver qué sale de referentes metodológicos de este trabajo y de ahí llegar a incidir en los diferentes espacios en que nos movemos. Hay muchos indígenas que en este momento vienen haciendo investigación. ¿Con qué enfoque lo están haciendo?, ¿cómo lo están escribiendo?, ¿en dónde lo están escribiendo?, ¿qué están escribiendo?, ¿para quién están escribiendo? Eso desde la perspectiva indígena. Pero también hay muchos profesionales de diferentes disciplinas que también vienen escribiendo, aún con esa mentalidad arcaica: "usted es el informante, yo soy el que investigo, dígame unas cuantas palabras..." Pensando de manera un tanto ambiciosa, nos preguntamos: ¿cómo nosotros podemos llegar a incidir en esos círculos? (Susana Piñacué, 8 de agosto de 2001).

Los miembros académicos del equipo entramos en la colaboración suponiendo que publicaríamos un texto académico, pero rápidamente descubrimos que estábamos siendo absorbidos por un proyecto con un alcance mayor, que incluía innovaciones metodológicas, algo que potencialmente podría tener un impacto más grande. Como investigadores familiarizados con las discusiones sobre la reflexividad, fuimos transportados a una nueva arena de debate sobre el tema, en la que la identidad era central para la construcción de la teoría que producían los autoetnógrafos nasa. Como

se hará patente en lo que sigue, la autoconciencia respecto a ser nasa o ser forastero fue central no sólo para nuestras discusiones, sino que se convirtió en el vehículo conceptual a través del cual llegamos a pensar nuestra investigación.

Un elemento central de nuestro objetivo de transformar la metodología fue la creación, mediante el diálogo colectivo, de varios conceptos clave –vehículos teóricos– que guiarían nuestra investigación. Al contrario del proyecto guambiano que describí anteriormente, estos conceptos no se originaron específicamente en formas culturales nasa, sino que sus raíces se encuentran en la rica cultura organizativa de los movimientos indígenas caucanos, en la cual todos, de alguna manera, estábamos inmersos. El resto de este trabajo se enfocará en una de esas construcciones teóricas, con el recuento de cómo se desarrolló en las reuniones de equipo. Mi análisis está centrado en esas reuniones (y no en nuestras metodologías individuales de investigación) porque nuestras tertulias funcionaron como el sitio principal en el que se desarrolló nuestra co-teorización. Concluiré con una reflexión en torno a la utilidad de la co-teorización para los antropólogos y para nuestros interlocutores.

“Adentro” y “afuera”

Durante los cinco años en que funcionamos como equipo, desarrollamos un marco conceptual que se desarrolló en torno a la oposición entre el “adentro” y el “afuera”, una construcción que surgió de las reflexiones de los miembros indígenas del grupo sobre su propia inserción problemática en las comunidades indígenas. Adentro y afuera son metáforas usadas con frecuencia por los miembros del CRIC para contrastar los espacios sociales, culturales y políticos indígenas y no indígenas. A primera vista, la oposición *adentro/afuera* parece ser una dicotomía rígida y esencialista, que simplifica

una realidad compleja, porque impone una metáfora topográfica excluyente sobre un paisaje social dinámico y heterogéneo.

Pero en el transcurso de nuestras reuniones de equipo, descubrimos que el adentro era más que simplemente la comunidad indígena en oposición al afuera de la sociedad nacional. En nuestro análisis, los dos espacios pueden ser casi yuxtapuestos, dependiendo del contexto. Los intelectuales indígenas –líderes políticos y activistas culturales– se mueven entre el espacio de la comunidad originaria y el mundo urbano de la organización indígena y la política regional, pero se sienten enajenados de sus bases y constantemente buscan nutrirse de las construcciones de la cultura propia. Los colaboradores no nativos, que han trabajado por largo tiempo en la organización y que junto con los líderes políticos forman la columna vertebral del movimiento, habitan un tipo de “adentro” donde obran en concierto con los activistas indígenas, en oposición a miembros de otros sectores de la sociedad regional.

Los líderes políticos del CRIC participaron en el entrenamiento ideológico del Movimiento Armado Quintín Lame, un grupo interétnico guerrillero activo en el Cauca en la década de 1980. En el contexto de las escuelas guerrilleras, los dirigentes del CRIC se posicionaban “afuera”, mientras que los combatientes no indígenas afiliados a la organización ocupaban la posición de “adentro”. El “adentro” de los discursos culturalistas usados por los activistas indígenas en el campo de la educación entra en conflicto con los discursos más pragmáticos de los líderes políticos indígenas, que son vistos como peligrosamente “afuera” del mundo nativo. En otras palabras, empezamos a ver una constelación de formas dinámicas de identificación que funcionaban dentro de un espacio intercultural que podía ser comprendido a través del uso de una oposición cuyo contenido dependía de la coyuntura política. Esta noción apareada nos permitió

evaluar la constelación más amplia de la política indígena en diferentes coyunturas políticas desde el punto de vista de los mismos actores.

Tales diferenciaciones se extendieron más allá del enfoque de nuestro equipo. Los debates sobre “adentro” y “afuera” también se dieron en un nivel más general dentro de la organización, como en el caso específico de si los colaboradores debían ser considerados más apropiadamente como “asesores” externos en vez de seguir dándoles el estatus de miembros integrales del movimiento. El liderazgo político del CRIC y muchos de sus militantes preguntaron si los activistas culturales indígenas debían asociarse a largo plazo a los programas de la oficina regional, o si sería más apropiado que ellos rotaran por tareas ubicadas en las comunidades. Los activistas de habla nasa notaron en repetidas ocasiones las diferencias entre sus prácticas políticas y las de los nasas hispanoparlantes y monolingües, que constituyen aproximadamente la mitad de la población nasa. En otras palabras, nuestra adopción del binomio conceptual adentro/afuera hacía eco de las preocupaciones de muchos de los activistas del CRIC.

Una breve mirada a nuestras reuniones de equipo ilustra cómo utilizamos este par de metáforas, tanto para interpretar los desarrollos políticos que estábamos estudiando como para evaluar nuestra metodología colectiva. La dicotomía adentro/afuera fue empleada por los miembros nasa del equipo para referirse a esfuerzos de revitalización cultural, cuyo propósito era “proteger” a los de adentro de las influencias externas. Sin embargo, afirmaron que sólo permaneciendo en el borde del adentro y del afuera es que los líderes indígenas (o los investigadores nativos) pueden innovar y, con su trabajo, mantener la integridad del adentro. El adentro y el afuera están necesariamente interrelacionados; el control del movimiento de un lado al otro de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores indígenas. Adonías Perdomo, una “autoridad tradicional” en la comunidad de Pitayó (así son llamados los

líderes locales), reflexionó sobre este asunto, hablando simultáneamente como líder y como analista:

Lo importante es que para que lleguen a ser líderes tuvieron que irse descentrando... desde diferentes intereses, pero también desde diferentes circunstancias. Nos ha tocado irnos descentrando hasta llegar al lindero... Es importante que la gente nuestra siga llegando al borde en los mismos procesos o más bien que los trabajos que se va a hacer sirvan para que se establezcan otras propuestas, otras estrategias para que la gente que tenga que llegar hasta el borde, llegue más fortalecida... Y yo pienso que la frontera, por un lado, no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera. Esa es otra cosa que habría que mirar. Pero a mí sí me preocupa que este trabajo de investigación nos lleve a fortalecer, uno, a la gente que está adentro; dos, que nos fortalezca a la gente que estamos tocando ese espacio de frontera, y tres, que este trabajo ayude al bloque común, o sea a la comunidad a buscar estrategias. Que la comunidad se concientice de lo que está sucediendo y ya no esperar a que tengamos... que descentrarnos y llegar a la frontera y hasta entonces valorar lo nuestro y tratar de volver a re TRABAJARLO (Adonías Perdomo, 3 de agosto de 1999).

Ésta es una aseveración muy compleja. Indica que los mismos actores están completamente conscientes de la ambivalencia de su posicionamiento y de los elementos prestados que acompañan los procesos de revitalización cultural. De hecho, nuestra metodología requería que todos nosotros permaneciéramos simultáneamente en ambos lados de la frontera.

El comentario de Adonías demuestra que el concepto adentro/afuera fue clave no sólo para entender nuestros objetivos metodológicos, sino también para comprender de qué manera la investigación podría enriquecer los objetivos políticos de los

intelectuales indígenas. Myriam Amparo Espinosa, la antropóloga colombiana en el equipo, aplicó la dicotomía para cuestionar la investigación etnográfica tradicional y subrayar las maneras en que nuestro colectivo tendría que repensar el propósito del trabajo colaborativo. En una reunión, Adonías argumentó que necesitábamos alejarnos de la práctica de definir la investigación a través de individuos que se involucran en ella (él empleó el vocablo “por”) y reconceptualizarla con un propósito colectivo (“para”). Myriam Amparo respondió que nosotros tendríamos que repensar lo que significaría publicar nuestra investigación, dijo:

Pero no sé si los resultados de la investigación, me parece un buen ejercicio que salgan en un texto. Pero ya eso delimita el “para”. Ya sea el “para” externo. ¿Para quién externamente? Para los investigadores externos. O ¿para quién internamente? Para los investigadores. ¿Para quiénes va a ir dirigida principalmente? Eso significaría repensar las formas del lenguaje, las formas de comunicar (10-11 de junio de 1999).

En este intercambio, el concepto apareado adentro/afuera no nos forzó a entrar en dicotomías rígidas, sino que nos permitió explorar la heterogeneidad tanto de los movimientos indígenas como de la academia.

En particular, el dispositivo nos llevó a profundizar en nuestra apreciación de la variedad de públicos del “adentro” y las relaciones entre ellos. Susana, en muchas ocasiones, cuestionó los discursos culturalistas de los intelectuales urbanos del CRIC, incluyéndose a ella misma, que han construido una propuesta para la “cultura nasa” para ser propagada en las comunidades locales: “¿Vamos a hablar de una identidad o de identidades en el nivel de la comunidad?” Se lo preguntó Susana misma porque ella sentía, como dijo, que:

[...] nosotros estamos viviendo a nivel de cultura una crisis entre el pueblo páez [nasa], porque en efecto, yo veo mi futuro fragmentado, bañado por muchos intereses políticos, económicos, religiosos y, en última instancia, creo que nosotros estamos en la práctica folclorizando o romantizando un tipo de discurso de cierta élite que ha salido de su comunidad y trata de enmarcar su cultura para el beneficio de sus intereses (3 de agosto de 1999).

Aquí, Susana critica el trabajo mismo de quienes se reconocen como posicionados en el “adentro” cultural pero que están ubicados en la frontera. De manera implícita, cuestiona su propia ubicación en la frontera como intrínsecamente peligrosa. Piñacué se pregunta si en última instancia su propio trabajo está escrito desde “afuera”. Éste es un problema que en general los autoetnógrafos se plantean. Como observó un miembro norteamericano del equipo, David Gow, los artículos de Adonías “fueron claramente escritos desde adentro”, mientras que en otro caso “pudieron haber sido escritos por un antropólogo externo que había trabajado tantos años con la comunidad nasa, que los conoció y ganó su confianza” (2 de julio de 2000). Esta tensión emanada de los modelos antropológicos, que persistentemente han influido en los investigadores indígenas y los activistas culturales, restringió la innovación metodológica y teórica que intentábamos hacer.

Pero las preocupaciones de Piñacué sobre si los intelectuales indígenas ocupaban un estatus de forastero también apuntan a las diferencias metodológicas que eran patentes entre los investigadores nasa y los etnógrafos académicos; diferencias que nuestro proyecto intentó superar, aunque no borrar. Anteriormente, sugerí que Susana Piñacué y Adonías Perdomo empleaban acercamientos introspectivos enfocados en la creación de tipologías nasa yuwe. Su insistencia en el binomio adentro/afuera y la manera en que ellos lo relacionaban con su propio posicionamiento

indican que su metodología de investigación también los involucraba a ellos mismos como sujetos.

La propia investigación de Piñacué se centraba en las relaciones de género que se desenvuelven en un grupo heterogéneo de mujeres nasa dentro del CRIC. Empleando lo que ella intentaba crear como un marco de referencia nasa, las organizó en tres categorías nasa yuwe: ancianas monolingües que “viven como nasa”; aquellas que, como ella, trabajan en la oficina regional del CRIC en la ciudad de Popayán y “piensan como nasa”; y aquellas que ocupan papeles de liderazgo local y “andan como nasa”. Son unas distinciones sutiles que posicionan distintos tipos de activistas a distancias relativas según la experiencia cotidiana nasa (Piñacué 2005, Rappaport 2008: cap. 1). Las tres categorías expresan distintos grados del “adentro”. Aunque las ancianas constituyen el grupo soporte de la tipología, las activistas que “piensan como” nasa y que tienen la capacidad de guiar a aquellas que simplemente “se mueven como” nasa, tienen, según Piñacué, en última instancia, la responsabilidad de la revitalización cultural. Estas últimas son quienes corren los riesgos más grandes. La tipología de Piñacué me lleva a conjeturar que más que la recolección del material etnográfico, la investigación por parte de los activistas del CRIC implica reflexiones profundas sobre su propio papel y sobre las relaciones políticas dentro y fuera de la organización, lo que provee marcos interpretativos enraizados en sentimientos subjetivos.

En efecto, Piñacué no es esencialista, sin embargo, nuestros debates sobre la heterogeneidad del adentro nos llevaron cada vez más a considerar por qué las exigencias de las políticas internas de las organizaciones fuerzan a los líderes y activistas culturales a emplear discursos de diferenciación étnica basados en nociones de cultura no cambiantes. Numerosos académicos han reflexionado sobre el esencialismo que aparentemente caracteriza las políticas de identidad de los

movimientos indígenas; sus críticas van desde aquellas que descartan tales discursos como no auténticos (Hanson 1989, Linnekin 1983) hasta las que ven los discursos esencialistas como una estrategia política (Friedman 1994, Spivak y Grosz 1990, Warren 1998). Les W. Field (1999a) trasciende lo que aparece como un desacuerdo estéril y afirma que el despliegue de discursos construccionistas y esencialistas en círculos nativos en los Estados Unidos es más un producto de la necesidad de balancear prioridades políticas que un debate entre una y otra aproximación (también véase Fischer 1999).

Myriam Amparo Espinosa identifica la misma tensión en los trabajos de Perdomo y Piñacué, lo que la lleva a preguntarse acerca de la forma en que ellos utilizan las nociones de adentro y afuera: “Es la dualidad constante entre el adentro y afuera. Yo no sé si es que la cultura separa las dualidades o si ello es resultado de la construcción del texto. Porque este problema de la dualidad adentro/afuera se presta a cierto esencialismo, a concebir algo ya hecho que está constantemente perturbado” (2 de julio de 2000).

Piñacué respondió a la inquietud de Espinosa advirtiendo que el binomio adentro/afuera es constantemente discutido en las comunidades, lo que lo vuelve una realidad discursiva. Sin embargo, el posicionamiento político de Piñacué en el adentro, junto con su necesidad de moverse entre el adentro y el afuera en el transcurso de su investigación, la conducen a darle un uso muy particular a la *díada*, que constantemente oscila entre los discursos esencialistas y un análisis social más constructivista.

Mientras que los analistas externos expresaban una preocupación por el esencialismo de los actores étnicos, los miembros nasa de nuestro equipo se preocupaban por lo inverso: que los colaboradores fueran los culpables del esencialismo, no los activistas indígenas. En la siguiente cita textual, Piñacué habla del

deseo persistente de los académicos no indígenas de privilegiar aquellas coyunturas políticas que captan la atención de un público más amplio, como por ejemplo, las movilizaciones regionales y los enfrentamientos entre el movimiento indígena y la élite caucana. En tales momentos, nosotros, los académicos, apreciamos a los actores indígenas como un grupo homogéneo que actúa como la contraparte de una sociedad dominante igualmente homogénea, perdiendo de vista los conflictos, negociaciones y posiciones ambivalentes dentro de la esfera indígena. Piñacué, quien pertenece a una familia influyente nasa –su hermano, Jesús Enrique Pinacué, es un ex presidente del CRIC y senador nacional–, ha sido cuestionada durante mucho tiempo sobre si es “culturalmente nasa”. Esta ambivalencia acerca de su propia identidad se convierte en el punto de partida para su crítica de los académicos en un intercambio que tuvo con Espinosa, en que dijo:

Quizás es porque tú eres Amparo y yo soy Susana, pero yo me identifico más como nasa, aunque me dicen que unos me identifican más como mestiza pero otros también me ven como indígena. Siendo así yo miro mi problema en perspectiva panorámica. No tengo un solo ángulo de enfoque, trato de explorar todo sin obligarme a tomar una sola posición. Pero el hecho es que Amparo tiene una trayectoria académica, tiene una posición de referencia entre otros académicos, una profesión que la absorbe y a la cual tiene que pertenecer, por lo tanto no alcanza a observar esta panorámica que existe alrededor de nosotros, pero lo importante en este espacio es registrar esa dinámica completa (Susana Piñacué, 17 de enero de 2000).

Susana increpa a Myriam Amparo –y al resto de nosotros– por no apreciar las dinámicas complejas que existen “adentro”, lo que atenuaría nuestra apreciación de los actores indígenas. Nos implora a los académicos que cambiemos nuestra perspectiva,

que miremos más allá del binomio, que pensemos más en categorías relacionadas y no en una simple dicotomía. Ella puede hacer esto porque percibe tanto el adentro como el afuera como una parte íntegra de sí misma, una sensación parecida a la que describe Espinosa en su experiencia de ser colaboradora del CRIC: “En un comienzo me decían que era nasa de corazón. ¿Correcto? Y después, yo descubrí que yo era más nasa que los mismos nasa. ¿Okey? Eso nos pasa a muchos colaboradores, aunque nunca dejamos de ser el Otro” (10-11 de junio de 1999).

Lo que Espinosa reconoce es que el posicionamiento de un colaborador “adentro” al servicio de una organización indígena siempre es polémico, por el hecho de que el movimiento habla por la comunidad nativa. En ese sentido, es solamente a través del diálogo que nosotros, los de afuera, podemos apreciar el grado en que los de adentro y los de afuera conviven integralmente al interior de la esfera indígena. No es que no seamos capaces de capturar la riqueza de cómo funciona esta diada, sino que no tenemos la autoridad para hacerlo. Esa autoridad se adquiere a través de la colaboración con nuestros colegas nasa, cuyas interpretaciones autorreflexivas entran en un diálogo correctivo con nuestras herramientas académicas de análisis. Por ende, adentro y afuera no eran solamente herramientas analíticas, sino que fueron los espacios en que fuimos forzados a reposicionarnos continuamente como investigadores.

Conclusión: ¿por qué colaborar?

Obviamente, la colaboración representa una contribución por parte de los antropólogos a las comunidades en que investigamos. Sin embargo, es difícil evaluar el impacto de nuestra participación en las organizaciones indígenas caucanas con que trabajamos. Creo que nuestra mayor contribución fue nuestro compromiso con el diálogo horizontal y la creación de una metodología en común, dado que las diferentes organizaciones

participan en una vasta gama de proyectos de investigación sobre diversos temas (el derecho consuetudinario, la lingüística, la salud), que con frecuencia chocan con el establecimiento académico provinciano. Compartimos nuestra metodología con activistas culturales locales y universitarios en talleres, pero no hablamos a menudo con la dirigencia política del CRIC, a quien no le interesaba mucho nuestro proyecto (de hecho, también ignoran muchos de los logros de sus propios activistas culturales). Por lo tanto, no podemos presumir que nuestra co-teorización tuviera un impacto en la política general del CRIC, aunque los integrantes de los distintos programas de la organización mostraban interés en los avances del equipo. Los integrantes nasa del equipo dirigieron talleres en nasa yuwe en las localidades sobre temas tan diversos como el género, el alfabeto nasa, el desarrollo alternativo y la historia local, siempre incorporando sus avances de investigación y solicitando comentarios y críticas al público.

Nuestro trabajo culminó con varios productos tangibles, dirigidos a un público lector indígena: por ejemplo, una historia del programa de educación bilingüe (Bolaños *et al.* 2004), que se está usando en la capacitación de los maestros bilingües, y un folleto sobre relaciones de género en la sociedad nasa (Pancho, Bolaños y Piñacué 2004), empleado en las escuelas y en las organizaciones femeninas. El libro fue co-teorizado con un énfasis en ciertas categorías claves del Programa de Educación Bilingüe (PEB): la interculturalidad, el protagonismo comunitario y la cosmovisión. Escrito en un lenguaje fácil de leer y lleno de citas textuales de los mismos activistas, lo dirigimos principalmente a maestros bilingües. Conscientes de quién era nuestro público lector, la historia la complementamos con un recuento de las herramientas pedagógicas desarrolladas por el PEB a lo largo de su existencia. El folleto de género está escrito en un lenguaje aún más sencillo, para uso escolar, con traducciones al nasa yuwe para la enseñanza de la lengua materna, y contiene ilustraciones con colores vívidos. Su línea

de argumentación gira en torno a un deber ser de las relaciones de género en un medio nasa en que se ha logrado una eficaz recuperación de la cultura.

Pero creo que el logro más importante fue la creación de un espacio donde se podía pensar el significado de la investigación indígena y construir algunas herramientas metodológicas. Me comentaron Adonías Perdomo y Susana Piñacué que la experiencia de co-investigación ha cobrado mucha influencia en su praxis cotidiana, particularmente en su autoestima y su rigor como investigadores-activistas, y les ha ayudado, además, con los retos de la escritura. En una reunión en 2008 sobre la agenda investigativa del CRIC, Susana me contó que su posición sobre la investigación indígena maduró en el transcurso de nuestra colaboración.

El proceso de co-teorización también trajo resultados intelectuales tangibles en la arena académica. En particular, nos dio alternativas en los debates actuales sobre si el discurso de los activistas indígenas es esencialista o estratégicamente esencialista. Puso el acento en la sofisticación de estos actores y subrayó el hecho de que nosotros no podemos comparar sus construcciones culturalistas con las de los antropólogos, sino que tenemos que empezar a comprenderlas en sus propios términos. También abrió una ventana importante a la naturaleza pluralista de la organización indígena, proyecto político en que los activistas nativos trabajan lado a lado con los colaboradores no indígenas. Finalmente, nos ofreció una alternativa viable a la práctica actual etnográfica, llevando metodologías como la de Luis Vasco hacia nuevas direcciones e invitándonos a los etnógrafos norteamericanos a prestar atención a las antropologías nacionales de América Latina como fuentes de innovación metodológica.

¿Es posible que nosotros, los de afuera, no hubiésemos tomado nota de los argumentos de nuestros colegas nasa si las conversaciones no hubiesen sido organizadas dentro de un proyecto colaborativo? Es probable que así hubiera pasado si

no hubiésemos sido tan conscientes de las posibilidades que se nos presentaban. Concluyo con la consideración de por qué el concepto apareado adentro/afuera resultó útil para mí como antropóloga (dejaré a Susana y Adonías la reflexión de su utilidad en sus vidas como activistas). En mi opinión, este concepto me ayudó a entender el *impasse* conceptual existente entre las nociones antropológicas de la *etnicidad*, como las iniciadas por Fredrik Barth (1969), que ponen el acento en “el grupo” o las fronteras étnicas sin poner atención al contexto político más amplio en que las organizaciones indígenas han llegado a tener impacto en la conciencia nacional, y en la literatura sobre los nuevos movimientos sociales que no explica con suficiente claridad el lugar de la cultura en esos movimientos.

La noción barthiana de la etnicidad resulta insuficiente para entender los procesos múltiples y contradictorios de identificación que han sido incorporados por los actores políticos indígenas en su confrontación con sus necesidades organizativas y con sus propias subjetividades en tanto que intelectuales cosmopolitas. Los tratamientos antropológicos de la etnicidad sólo destacan cómo los individuos negocian fronteras étnicas, no cómo las organizaciones políticas –palimpsestos éstas de múltiples capas de fronteras étnicas, que son negociadas y renegociadas continuamente– las crean y las mantienen. Lo que se necesita es una nueva mirada que privilegie a los participantes en la política identitaria, que cuestione cómo las organizaciones interculturales crean nuevas formas de identificación y cómo negocian las fronteras de los grupos que las constituyen. La participación de los colaboradores no indígenas en movimientos indígenas me parece crucial para el necesario alejamiento de un paradigma de la etnicidad, para identificar el espacio intercultural en que se negocian las nuevas identidades indígenas. Sin embargo, sólo conozco dos estudios académicos sobre los movimientos indígenas que reconocen el papel de los no nativos en esos movimientos (Caviedes 2002, Laurent 2006).

Un elemento central de los procesos identitarios que lideran las organizaciones indígenas son los discursos culturalistas, que parecen ser esencialistas porque promueven prácticas indígenas como si estuvieran contenidas dentro de marcos culturales estables y abordados. El modelo barthiano de la etnicidad descarta la cultura en favor de examinar las dinámicas de la negociación fronteriza. Pero la cultura, sobre todo en tanto que proceso autoconsciente de construcción, es fundamental para los discursos indígenas y no puede ser descuidada en nuestro análisis.

En una reunión que tuvo lugar durante los primeros meses de trabajo de nuestro equipo, Susana subrayó este punto dándole la vuelta completa a la idea de autenticidad: “Auténtico es parecerse cada vez más a lo que soñamos, somos auténticos, pero como eso es tan fregado entonces hacia allá vamos... Ser auténtico sería *acercar*, realizar lo que soñamos. Entonces, entre más nos acerquemos a lo que soñamos seríamos más auténticas” (17 de enero de 2000; énfasis mío).

Lo que Susana afirma es que la cultura, para los activistas indígenas, no es una constelación de prácticas y significados ubicados en el “adentro”; consiste en una proyección de la manera como las formas de vida futuras deben ser manejadas, mediante un proceso en que los elementos del adentro se revitalicen a través de la incorporación de las ideas del afuera. Es decir, la cultura necesariamente se ubica en ambos lados de la frontera. Esto no es un despliegue estratégico de discursos esencialistas para describir lo que existe en la actualidad, sino un modelo de un “deber ser”, un programa para el futuro.¹⁰³ En otras palabras, la concepción de cultura que influye en las investigaciones hechas por los activistas indígenas no puede ser comparada con la cultura tal cual la pintamos en la etnografía. El propósito es diferente.

¹⁰³ Los investigadores de La Rosca de Investigación y Acción Social que participaron en la fundación del CRIC en los comienzos de la década de 1970 se refieren a un proceso de “recuperación crítica” de las formas culturales, que después de ser identificadas por medio de la investigación serán reappropriadas por las comunidades en lucha (Bonilla *et al.* 1972: 51-52).

Mientras los etnógrafos hacemos descripciones culturales con la intención de analizarlas, los autoetnógrafos indígenas estudian la cultura para actuar sobre ella (Asad 1986, Briones 2005). Susana y Adonías se vieron forzados a examinar sus propias subjetividades para cumplir esa tarea, para preguntarse cómo y por qué ellos, como intelectuales, experimentan su identidad nasa, y para indagar si estas experiencias tienen suficiente legitimidad para servir como soporte de la construcción de una nueva práctica cultural para los nasa. Su participación en el equipo fue introspectiva, autoconsciente, pragmática y utópica.

Por supuesto, estos proyectos son heterogéneos y debatidos constantemente, adoptados dentro de ciertos contextos y rechazados dentro de otros. Esto fue patente durante nuestras reuniones de equipo, en que Susana y Adonías pasaron mucho tiempo criticando varios modelos de participación democrática e intercultural, la reintroducción de cosmologías indígenas, la construcción de huertas caseras y otros proyectos del CRIC que, superficialmente, parecían descripciones etnográficas de lo que existe y no propuestas de lo que debe ser. Ellos también reflexionaban sobre las intenciones políticas y los actores detrás de algunos de estos proyectos, destacando que lo que parece ser una etnografía objetiva está en realidad saturada de intereses no siempre visibles para el observador externo.

La misma apreciación de que si la investigación indígena produce etnografías o programas de acción marca posiciones múltiples dentro y fuera del movimiento. Los colaboradores y los académicos, situados afuera, en el lado no indígena, con frecuencia entendimos la investigación propia como una descripción objetiva de una cultura existente, mientras que los activistas nasahablantes de dentro la ven como proyecciones hacia el futuro. En forma similar, los activistas locales a veces adoptan formas de representación del yo sin acudir a una perspectiva crítica, como si fueran características

culturales estables. Por supuesto, las dinámicas de nuestro equipo también llevaron a Adonías y a Susana a presentar a veces estas formas culturales como etnográficas (y no proyecciones), en un esfuerzo por diferenciarse del resto de nosotros: una especie de “Es una cosa nasa, usted no lo entendería”. En ocasiones, nuestros colegas nasa, en broma, usaron muy consciente y estratégicamente estas esencializaciones.

Rodgers Brubaker y Frederick Cooper ofrecen una crítica convincente de los argumentos antiesencialistas que han sido usados en los estudios de los nuevos movimientos sociales, a partir de un razonamiento que resulta altamente pertinente para el tema de la co-teorización. Ellos argumentan que las apologías construccionistas del esencialismo estratégico dejan a los académicos sin un soporte conceptual para analizar la fuerza de las categorías usadas en la política identitaria. Distinguen entre *categorías de práctica* y *categorías analíticas* (Brubaker y Cooper 2000: 4, 33). Las primeras están encajadas en los discursos esencializantes de grupos que promueven políticas identitarias y las segundas pertenecen al campo de los analistas construccionistas. Es la brecha entre las dos, arguyen dichos autores, la que imposibilita el análisis eficaz de la identidad y obliga a los observadores a adoptar de forma acrítica los discursos de los grupos que resultan más apropiados para la acción política que para el análisis.

En el transcurso de nuestra teorización colaborativa, fusionamos estos dos polos de varias maneras. Todos participamos en el trabajo organizativo como una parte integral de nuestros proyectos, tanto como activistas indígenas o colaboradores, forzándonos a movernos entre la esfera práctica y la esfera analítica. Aunque este ejercicio fue especialmente importante para Adonías y Susana, que tenían que repensar continuamente las categorías conceptuales que empleaban en su activismo, también dejó una huella significativa en los académicos que en el pasado habíamos asumido una instancia completamente observacional o habíamos mantenido a la

investigación y el activismo como prácticas independientes. Nuestro diálogo nos abrió una ventana importante para que cada uno de nosotros, desde nuestras diferentes posiciones de sujetos, experimentáramos este obligado movimiento entre la práctica y el análisis, experiencia que se vivió de maneras distintas. Susana y Adonías conceptualizaron nuestras reuniones como *mingas*, una forma andina de compartir el trabajo, empleando esta metáfora para resaltar cómo re-significábamos el “trabajo” en el trabajo de campo. En otras palabras, la colaboración nos transformó de una manera que expuso tanto las falacias de las dicotomías trazadas por Brubaker y Cooper como demostró que es posible trazar nuevas perspectivas como analistas, algo que sucedió por el re-alineamiento de nuestras agendas y herramientas conceptuales en la conversación con los activistas.

Mucho de lo que entendimos los académicos sobre la política en el Cauca pudo ser aprendido al establecer proximidad con una organización indígena, pero la colaboración nos acercó a aspectos de la discusión interna a los que normalmente un etnógrafo externo no tendría acceso. Sin embargo, esta experiencia fue mucho más que eso. La profundización constante de Adonías y Susana sobre los significados interrelacionados de adentro y afuera nos aportó un soporte conceptual para poder entender las coyunturas complejas que se estaban dando.

Los colegas nasa no sólo nos ofrecieron oportunidades para la observación etnográfica, sino que también compartieron con nosotros sus propias herramientas analíticas. Esto forzó a los miembros no indígenas del equipo a cambiar radicalmente su entendimiento sobre la naturaleza del diálogo etnográfico. Los colegas nasa no nos dirigieron hacia la esencialización. De hecho, ellos querían que hiciéramos lo contrario: enfocarnos en la ambivalencia y las heterogeneidades de la política indígena, porque su

apreciación del movimiento indígena les había proveído de una aproximación al terreno cambiante sobre el cual construían y negociaban sus proyectos culturales.

Adonías y Susana tuvieron que emplear el análisis construccionista para poder proponer futuros para los nasa. Nosotros tuvimos que seguir su línea de razonamiento para poder mantener el diálogo. No creo que nosotros, los académicos, hubiésemos podido comprender con tanta profundidad lo que estábamos observando si no hubiese sido por la manera en que Adonías y Susana nos forzaron a mirar las profundidades de la distinción adentro/afuera; de lo contrario, nos hubiéramos quedado estancados en el discurso cultural aparentemente esencialista del CRIC. Por supuesto, al final los académicos escribimos etnografía, mientras que los nasa desarrollaban planes de acción, diferencia que nunca estuvo en disputa. Pero nuestra etnografía no es la misma que antes; adoptamos lo que Paul Gilroy (1993) ha denominado una *perspectiva anti-anti-esencialista*, que, gracias a la complicidad establecida –no sólo intelectual sino también política–, unió la urgencia y la perspectiva utópica de Adonías y Susana con la descripción detallada de la “buena etnografía”.

El tipo de metodología etnográfica que expongo en este capítulo no es aplicable en cualquier contexto. Requiere un compromiso con un diálogo de larga duración que no es posible para todos los académicos, una confianza que se alcanza solamente después de años de trabajo en el mismo lugar (particularmente en la delicada situación de Colombia, donde la integridad de las organizaciones comunitarias está en juego) y, lo más importante, requiere de un grupo de interlocutores que puedan sostener el liderazgo de co-teorizar. Es más, el vínculo directo, por medio de los dos compañeros nasa, con el trabajo cotidiano del movimiento indígena hizo que los avances de nuestra investigación –escritos u orales, académicos u organizativos, analíticos o polémicos– fueran directamente canalizados a cabildos, escuelas y organizaciones, y que no

permanecieran exclusivamente en los anaqueles de las bibliotecas universitarias. Esto quiere decir que una colaboración eficaz debería comprender una infraestructura de diseminación de los resultados y de las metodologías. Con esto no quiero decir que carezca de valor una investigación colaborativa sin semejante infraestructura, sino que su influencia en la base será más lenta.

No sé si esta experiencia tendría mucha resonancia en el ámbito académico norteamericano. Evidentemente, las noticias de nuestros logros tuvieron buena acogida entre los antropólogos que desarrollan metodologías colaborativas de investigación y entre los estudiosos de los movimientos indígenas. Sin embargo, en mis conversaciones con otros antropólogos norteamericanos me he dado cuenta de que existe una brecha entre su visión de lo que es la teoría antropológica y la nuestra. Mientras que para nosotros el proceso de co-teorización produce dispositivos conceptuales estrechamente ligados a la realidad investigada y a las necesidades políticas del contexto, pareciera que para otros académicos el destinatario de los esfuerzos teóricos tiene que ser la Disciplina (con mayúscula), o sea, que los dispositivos teóricos deberían cobrar una fuerza explicativa en un nivel más trascendental. Por un lado, esto podría considerarse como una de las grandes diferencias entre la antropología norteamericana tradicional –la que en inglés llamamos la *antropología mainstream* y que incluye muchos ejemplos de antropología pública dirigida a un público exclusivamente académico– y otras antropologías: no sólo la latinoamericana, sino también la afroamericana, la feminista o la activista. En ese sentido, nuestro pequeño experimento invita a dialogar a varios públicos, no sólo del Norte y del Sur, sino también a los académicos más comprometidos políticamente y a los activistas no académicos en los Estados Unidos. Invita a nuestros estudiantes norteamericanos a contribuir a forjar una práctica antropológica en diálogo no sólo con la academia norteamericana, sino con todos estos otros sectores (actores).

Bibliografía

- Asad, Talal. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology".
En James Clifford y George E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, pp. 141-164.
- Barth, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Little, Brown, Boston.
- Berman, Judith. 1998. "The Culture as it Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography". En George W. Stocking Jr. (ed.). *Volksgeist as Method and Ethic: Essays in Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. University of Wisconsin Press, Madison, pp. 215-256.
- Bolaños, Graciela, Abelardo Ramos, Joanne Rappaport y Carlos Miñana. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa*. PROEIB, Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán.
- Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. 1972. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. La Rosca de Investigación y Acción Social, Bogotá.
- Briones, Claudia. 2005. *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Brubaker, Rodgers y Frederick Cooper. 2000. "Beyond 'Identity'". *Theory and Society*, vol. 29. Springer Netherlands, pp. 1-47.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999-2000. "Peripheral Anthropologies 'versus' Central Anthropologies". *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 4, núm. 2, y vol. 5, núm. 1. AAA, Arlington, pp. 10-31.

- Castañeda, Quetzil E. 2005. "Between Pure and Applied Research: Experimental Ethnography in a Transcultural Tourist Art World". *National Association for the Practice of Anthropology Bulletin*, vol. 23. AAA, Arlington, pp. 87-118.
- 2006. "The Invisible Theatre of Ethnography: Performative Principles of Fieldwork". *Anthropological Quarterly*, vol. 79, núm. 1. IFER, George Washington University, Washington, pp. 75-104.
- Caviedes, Mauricio. 2002. "Solidarios frente a colaboradores. Antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 38. ICANH, Bogotá, pp. 237-260.
- Chow, Rey. 1995. *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. Columbia University Press, Nueva York.
- Correa, François. 2005. "¿Recuperando antropologías alter-nativas?" *Antípoda*, núm. 1. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 109-119.
- Cunin, Elisabeth. 2006. "Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe". *Antípoda*, núm. 2. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 17-42.
- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. 1998. *Guambianos: hijos del arcoiris y del agua*. Los Cuatro Elementos, Bogotá.
- Fals Borda, Orlando y Mohammad A. Rahman. 1991. *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. Apex Press, Nueva York.
- Field, Les W. 1999a. "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the 'Unacknowledged Tribes' of California". *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 2. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 193-209.
- 1999b. *The Grimace of Macho Ratón: Artisans, Identity, and Nation in Late-twentieth Century Western Nicaragua*. Duke University Press, Durham.
- 2008. *Abalone Tales: Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California*. Duke University Press, Durham.

- Fischer, Edward F. 1999. "Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism". *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 473-488.
- Fletcher, Alice C. y Francis La Flesche. 1992 [1911]. *The Omaha Tribe*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Friedman, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. SAGE, Londres.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press Cambridge, Massachusset.
- Gow, David D. 1997. "Can the Subaltern Plan? Ethnicity and Development in Cauca, Colombia". *Urban Anthropology*, vol. 26, núm. 3-4. SAGE, Londres, pp. 243-292.
- 2005. "Desde afuera y desde adentro: planificación indígena como contra-desarrollo". En Joanne Rappaport (ed.). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 67-100.
- 2008. *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Duke University Press, Durham.
- Guambía, Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano. 1994. *Diagnóstico y plan de vida del pueblo guambiano*. Cabildo de Guambía, CENCOA, Corporación Regional del Cauca, Visión Mundial Internacional, Territorio Guambiano, Silvia.
- Gwaltney, John L. (ed.). 1993 [1980]. *Drylongso: A Self-Portrait of Black America*. The New Press, Nueva York.
- Hale, Charles R. 2007. "In Praise of 'Reckless Minds': Making a Case for Activist Anthropology". En Les W. Field y Richard Fox (eds.). *Anthropology Put to Work*. Berg, Oxford, pp. 103-127.

- Hanson, Allan. 1989. "The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic". *American Anthropologist*, vol. 91, núm. 4. AAA, Arlington, pp. 890-902.
- Holmes, Douglas R. 1993. "Illicit Discourse". En George E. Marcus (ed.). *Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 255-282.
- Jimeno, Myriam. 2000. "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En Jairo Tocancipá (ed.). *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 157-190.
- 2005. "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". *Antípoda*, núm. 1. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 43-65.
- Lassiter, Luke Eric. 1998. *The Power of Kiowa Song*. University of Arizona Press, Tucson.
- 2005a. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press, Chicago.
- 2005b. "Collaborative Ethnography and Public Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 46, núm. 1. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 83-97.
- Hurley Goodall, Elizabeth Campbell y Michelle Natasya Johnson (eds.). 2004. *The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community*. AltaMira Press, Walnut Creek.
- Laurent, Virginie. 2006. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998*. ICANH, Bogotá.
- Lawless, Elaine. 1993. *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

- Linnekin, Jocelyn. 1983. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity". *American Ethnologist*, vol. 10, núm. 2. AAA, Arlington, pp. 241-252.
- Lobo, Susan (ed.). 2002. *Urban Voices: The Bay Area American Indian Community*. University of Arizona Press, Tucson.
- Marcus, George E. 1997. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork". *Representations*, vol. 59, núm. 1. University of California Press, Berkeley, pp. 85-108.
- y Fernando Mascarenhas. 2005. *Ocasão: The Marquis and the Anthropologist, a Collaboration*. AltaMira Press, Walnut Creek.
- Muelas Hurtado, Bárbara. 1995. "Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano". *Proyecciones Lingüísticas*, vol. 1, núm. 1. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 31-40.
- Pancho, Avelina, Graciela Bolaños y Susana Piñacué. 2004. *U'sxakwe sa'twe ena's umnxi: "El tejido de la vida" de las mujeres y hombres nasa*. CRIC, Popayán.
- Pineda Camacho, Roberto. 2005. "La historia, los antropólogos y la Amazonía". *Antípoda*, núm. 1. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 121-135.
- Piñacué Achicué, Susana. 2005. "Liderazgo, poder y cultura de la mujer nasa (páez)". En Joanne Rappaport (ed.). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 57-66.
- Ramos, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, vol. 5, núm. 4. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 452-472.
- Rappaport, Joanne. 2008. *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y el pluralismo étnico en Colombia*. Trad. de Mercedes López. Universidad del Rosario, Universidad del Cauca, Bogotá y Popayán.

- y Abelardo Ramos Pacho. 2005. "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico". *Historia Crítica*, núm. 29. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 39-62.
- Reynolds, Pamela y Colleen Crawford Cousins. 1993. *Lwaano Lwanyika: Tonga Book of the Earth*. Panos, Londres.
- Riaño Alcalá, Pilar. 2007. *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín: una antropología del recuerdo y el olvido*. ICANH, Bogotá.
- Ridington, Robin y Dennis Hastings. 1997. *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 409-440.
- Spivak, Gayatri Ch. y Elizabeth Grosz. 1990. "Criticism, Feminism, and the Institution". En Sarah Harasym (ed.). *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, Londres, pp. 1-16.
- Tedlock, Dennis y Bruce Mannheim (eds.). 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. University of Illinois Press, Urbana.
- Tróchez T., Cruz y Miguel Antonio Flor. 1990. "Historia de los guambianos". En Gloria Triana (ed.). *Aluna: imagen y memoria de las Jornadas Regionales de Cultura Popular*. Presidencia de la República, PNR, Colcultura, Bogotá, pp. 224-227.
- Urdaneta Franco, Martha. 1988. "Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía". *Boletín del Museo del Oro*, núm. 22. Banco de la República, Bogotá, pp. 54-81.
- Urton, Gary. 2003. *La vida social de los números: una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechuas*. Colaboración de Primitivo Nina Llanos. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

- Van Cott, Donna Lee. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*. ICANH, Bogotá.
- , Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. 1993. "En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En François Correa (ed.). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. ICANH, Bogotá, pp. 9-48.
- Warren, Kay B. 1998. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton University Press, Princeton.
- Zambrano, Carlos Vladimir. 1989. "Cultura y legitimidad: proyectos culturales y política cultural". En Doris Lewin, José Eduardo Rueda y Miguelángel Roldán L. (eds.). *Descentralización*. ICFES, Bogotá, pp. 201-219 (Serie Memorias de Eventos Científicos).

Capítulo 21

Acerca de nuestras experiencias de co-teorización¹⁰⁴

Axel Köhler
axelkoehler@hotmail.com

Introducción

Cuando empecé a vivir y trabajar en Chiapas como antropólogo, hace ahora más de una década, me di cuenta de que estaba en un país marcado por lo que varios intelectuales latinoamericanos han teorizado en términos de *colonialidad*. Había vivido y trabajado anteriormente en países de África oriental y occidental donde las lenguas coloniales, el francés o el inglés, siguen siendo lenguas oficiales y sirven de *lingua franca* en un contexto ampliamente multilingüe. Sin embargo, en esos países la lengua colonial es solamente una de las varias lenguas que la gente (y no toda la gente) habla. No así en México, país que dentro de su nacionalismo reconoce como una de sus raíces a los pueblos originarios, cuyas lenguas hoy día apenas habla 7.3% del total de la población.¹⁰⁵ En México, las personas que dominan más de una lengua son principalmente los miembros de los pueblos originarios, que además de hablar su lengua materna aprenden el castellano en la escuela.¹⁰⁶ Conviene también señalar que los

¹⁰⁴ Agradezco a Xochitl Leyva y María Bertely sus comentarios al presente capítulo, que me ayudaron a afinarlo, así como a Alexis de Ganges y Camila Pascal su apoyo en la revisión de estilo.

¹⁰⁵ En el segundo artículo de su constitución política, México se define a sí mismo como una nación pluricultural: “La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (artículo reformado mediante decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001, véase en línea: <<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s=>>). En términos oficiales y estadísticos, “México se caracteriza por contar con una gran diversidad étnica y cultural. Se tienen identificados alrededor de 92 grupos autóctonos diferentes que conservan su lengua y sus costumbres” (INEGI 2000: 24). De estos 92 pueblos, las estadísticas oficiales incluyen treinta grupos cuyas lenguas “cuentan con el mayor número de hablantes” (INEGI 2009: viii).

¹⁰⁶ Es difícil encontrar cifras exactas respecto al bilingüismo y multilingüismo en México, dado que la ideología dominante del mestizaje hizo hincapié, desde la mitad del siglo pasado, en la unidad nacional y cultural monolingüe. Las preguntas en los censos acerca de las lenguas habladas han sido formuladas con el doble propósito de indagar la habilidad lingüística y la identidad étnica, conexión que se sigue haciendo en el censo del año 2000: “En nuestro país residen 6.3 millones de personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena, lo que representa 7.3% de la población de dichas edades. [...] Si a esta población

miembros de la clase alta educada también manejan generalmente dos o más lenguas, pero *coloniales/imperiales*.

Aníbal Quijano (1993), Walter D. Mignolo (2000) y otros(as) autores(as) han demostrado acertadamente el desarrollo histórico y la duradera vigencia de la colonialidad, y han precisado las esferas de su extensión en lo que han llamado la *colonialidad del poder, del saber y del ser*.¹⁰⁷ Dichos autores se refieren a la hegemonía de categorías de pensamiento y patrones de poder económico y político que los colonizadores europeos establecieron a partir de la conquista de América y con el desarrollo mundial del capitalismo. El uso dominante de una lengua colonial es clave en la persistencia de la colonialidad como lógica operativa en países que se independizaron oficialmente del poder colonial hace décadas o, como en el caso de México y otros países latinoamericanos, hace dos siglos. En México, el castellano sigue siendo la lengua del poder y del saber y, para la mayoría de los mexicanos, también del ser.

El llamado de Mignolo (2006) y de otros(as) autores(as) a una *opción decolonial* enfatiza por lo tanto el *desprenderse* de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber (epistemológico, filosófico, científico) en las lenguas coloniales/imperiales y del ser (de identidades étnicas y subjetividades sexuales y de género), categorías que se justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la

se le agregan 1.3 millones de niños de 0 a 4 años que viven en hogares cuyo jefe(a) habla alguna lengua, el tamaño de la población indígena asciende a 7.6 millones de personas" (INEGI 2000: 24). Sin embargo, "16.8% de la población hablante de alguna lengua indígena es monolingüe, es decir, no habla español", porcentaje que al interior de la población indígena en los estados de Chiapas y Guerrero alcanza valores de 37.9 y 32.1%, respectivamente (INEGI 2000: 25). Cabe destacar también que en términos absolutos la población hablante de lengua indígena ha crecido, según las estadísticas del INEGI, de 3 100 000 en 1970 a 5 300 000 en 1990 y a 6 300 000 en 2000 (INEGI 2000: 74).

¹⁰⁷ En el argumento de Quijano, uno de los ejes fundamentales del capitalismo colonial/moderno como un nuevo patrón de poder mundial es la clasificación social de la población sobre la idea de raza, una supuesta estructura biológica que ubica a unos, los europeos, en situación superior respecto a los demás, los amerindios, los africanos, los asiáticos. Las identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la estructura global de control y división del trabajo. Como parte integral del dominio colonial capitalista, los europeos lograron hegemonizar también el control de la subjetividad, de la cultura y, especialmente, de la producción del conocimiento. En la concomitante perspectiva temporal de la historia mundial que forjaron los europeos, los pueblos colonizados se quedaron ubicados en el pasado de una trayectoria evolutiva cuya culminación era Europa (Quijano 1993).

gestión democrática imperial. El giro o la opción decolonial brota de la *diferencia colonial*, de todo aquello que el pensamiento único, al constituirse como único, redujo al silencio, al pasado, a la tradición, a lo superado, a lo no existente.

Cuando llegué a Chiapas en 1998 no hablaba de la colonialidad del saber, no usaba esos términos, pero ya desde entonces pude constatar una reacción bastante crítica por parte de muchas organizaciones sociales de los pueblos originarios a la forma habitual de la producción de conocimiento académico. Muchos miembros de organizaciones sociales y comunidades indígenas estaban cada vez menos dispuestos a servir de “sujetos” para investigaciones sociales cuyos objetivos estaban pensados desde la academia o la ideología indolente del mestizaje, que el Estado-nación mexicano ha promovido desde el siglo pasado. Los proyectos de investigación que están formulados en dichos términos se critican porque responden a intereses teóricos y prácticos que poco o nada coinciden con los de los pueblos originarios. En varias ocasiones noté un ambiguo pero creciente desencanto hacia los investigadores foráneos que escriben y publican en lenguas extranjeras y “se llevan” a su país el conocimiento que han “extraído” localmente, sin compartir sus reflexiones con la gente que ha colaborado con ellos para producir esos conocimientos.

A inicios de la década de 1980 en Berlín formé parte del movimiento contracultural de *Hausbesetzer* (*okupas*) contra la propiedad privada. Influenciado por estas experiencias rebeldes en Alemania y por el trabajo político de Xochitl Leyva con el movimiento indígena y las redes neozapatistas, retomé mi interés de larga data por la *antropología visual compartida*. Esto, primero, porque constaté que muchos jóvenes miembros de organizaciones sociales, políticas y culturales de Chiapas estaban iniciando un proceso de apropiación de los medios visuales al que pensé podía contribuir (PVIFS 2007, Leyva y Köhler 2005, 2007). Segundo, porque desde mis años de juventud venía realizando trabajos en medios alternativos y estaba familiarizado con

las ideas y el trabajo del etnógrafo y cineasta francés Jean Rouch (2003 [1973]), los cuales, pensé, me podrían ser útiles en Chiapas (véase Köhler 2002, 2010).

Me parecía importante contribuir al crecimiento de la producción videográfica en manos de los propios indígenas y a la construcción de medios participativos de comunicación social como parte de un movimiento político y cultural más vasto. Entre otras cosas, eso significaba fortalecer los procesos de autorrepresentación de los pueblos y sus organizaciones tanto en los medios masivos de comunicación como en los alternativos. Me refiero a contribuir a fortalecer a organizaciones cuyos miembros están buscando participar en la esfera pública con sus propias voces e imágenes, sus ideas y propuestas.

Entre los objetivos legítimos que tienen esas organizaciones vale destacar los siguientes: buscan reforzar la participación pública de los pueblos originarios y visibilizar su existencia, comunicar sus posiciones y perspectivas, dar a conocer sus saberes y promover su reconocimiento, así como reclamar sus derechos ciudadanos. Su afán es contrarrestar su marginalización en los medios masivos y complementar o corregir las representaciones producidas y difundidas por otros, sean éstos periodistas, políticos, eclesiásticos o académicos. Mi papel en esta autorrepresentación videográfica lo enfoqué en apoyar técnicamente en la producción y a discutir con los videoastas sus proyectos, videos, contenidos y expectativas. Ayudé también a difundir los videos terminados (véase PVIFS 2007).

En el presente capítulo me propongo reflexionar sobre algunos procesos y los resultados de un proyecto cultural y político más reciente que llevamos a cabo de forma colectiva con artistas y comunicadores comunitarios mayas (véase Köhler *et al.* 2010), trabajo que tuvo su origen en aquel otro con videoastas mayas pero que lo rebasó. Quiero, sobre todo, tratar las promesas y las limitaciones que ese trabajo nos ha permitido vislumbrar en nuestros avances por los caminos de lo decolonial. La tarea es

intentar cumplir mejor las promesas y superar las limitaciones. Para encaminar este deseo, explicitaré a dónde hemos llegado en dicho proyecto y cómo lo hemos hecho. Intentaré dar un paso más allá de las reflexiones que ya hemos plasmado de manera colectiva en la introducción del audiolibro, escrita por los diez coautores: Xochitl Leyva, Axel Köhler, Xuno López, Damián Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, Floriano Hernández (Ronyk), José Alfredo Jiménez, Mariano Estrada y Agripino Icó (en adelante citado como Leyva *et al.* 2010).

En este capítulo retomaré algunos argumentos vigentes en el debate sobre *modernidad/colonialidad* y el pensamiento decolonial, pero, sobre todo, me centraré en nuestro ejercicio y experiencia de lo que hoy llamamos *co-teorización*, la cual pusimos en práctica al trabajar en el audiolibro con los compañeros y colegas mayas. Los conceptos centrales en esta co-teorización fueron: el *desnudarse* y las *raíces*, la importancia de los *sueños*, el *punte* y el *péndulo* como juegos conceptuales de la interculturalidad, el *corazón* y la *co-razón* como estrategias de co-producción de conocimiento. Con estas reflexiones aspiro a alimentar el debate con los compañeros y compañeras coautores del audiolibro, con las y los colegas del presente libro, y con un público más amplio interesado en la transformación de las actuales formas de producción de conocimiento.

Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces: el origen del audiolibro

Desde el año 2000 Xochitl Leyva y yo coordinamos el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS), coordinación a la que luego se sumó el joven videoasta tsotsil Pedro Daniel López López.¹⁰⁸ Para continuar en el camino de contribuir al proceso de autorrepresentación de las organizaciones mayas, formamos en 2007, con participantes

¹⁰⁸ Para mayor información sobre el PVIFS, véase en línea: <http://sureste.ciesas.edu.mx/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html>.

del PVIFS y con otros compañeros que habíamos conocido en esos ocho años de trabajo, la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (en lo que sigue referida como RACCACH o la Red). En la Red elaboramos la propuesta visual y textual de la Agenda 2008 que publicó el CIESAS (Leyva *et al.* 2007). En dicha agenda, las imágenes de cada comunicador o artista estuvieron acompañadas por textos cortos que refieren a su vida y trabajo. Para armar dichos textos nos basamos en entrevistas que editamos a fin de presentar a cada uno y cada una con sus propias palabras de forma sintética y fidedigna. Este formato les gustó a todos los artistas y comunicadores participantes, quienes destacaron que la agenda promovería su trabajo cultural y acompañaría a los usuarios durante un año.

A inicios de 2008 y con base en esa experiencia, decidimos profundizar como grupo en nuestras diferentes trayectorias y quehaceres. Nos interesaba mostrar la diversidad de nuestras historias y obras, sus formas y contenidos, y conectar los nodos de nuestra confluencia en un nuevo movimiento cultural. Todos coincidíamos en que nuestra diversidad creativa y sus múltiples formas de expresión tendrían que producir un tipo de meta-producto capaz de dar cabida a nuestras reflexiones individuales y colectivas. El título que dimos al audiolibro resultado de nuestras cavilaciones, *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*, enuncia este proceso de encontrar los puntos comunes-nodales y un sentido compartido de nuestra pluralidad; también hace referencia a la experiencia de todos nosotros y a la posibilidad de echar e hilar raíces en nuevos contextos.

La idea que tuvimos todos juntos de hacer un libro dio forma a la Red, a pesar de que sólo los dos antropólogos y un compañero con formación de sociólogo teníamos experiencia con la publicación de libros. Hubo otras propuestas, por ejemplo, la investigación de los calendarios mayas en Chiapas para reivindicar los conocimientos teórico-prácticos de su población originaria, o un libro de dibujos para niños con la idea

de sembrar la semilla de la pluralidad y la creatividad desde temprana edad. Finalmente priorizamos la propuesta de hacer un audiolibro en coautoría, desde y para el movimiento cultural maya del cual formamos activamente parte (aunque tres de nosotros no somos étnicamente mayas).

Entre todos y todas acordamos los principales objetivos del audiolibro: “trascender la semilla de valorar y respetar los diferentes saberes, conocimientos, artes y formas de comunicación y crear más conciencia de la diversidad de conocimientos”; “transmitir nuestras experiencias en las comunidades” y “plasmear un cuerpo de conocimientos individuales y colectivos” para “transformar la conciencia desde los niños y las comunidades, y contribuir a evitar que se tomen otros caminos malos por los jóvenes del campo y la ciudad”. También queríamos “aportar instrumentos de aprendizaje en actividades artísticas y valores culturales” y “expandir la visión filosófica de artistas mayas” (minuta de la reunión, RACCACH, 9 de febrero de 2008).

Los miembros de la Red coincidimos en que el audiolibro debía ser una herramienta y un medio, no un fin en sí mismo, para seguir fortaleciendo nuestros trabajos y nuestros pueblos, organizaciones, colectivos, grupos y comunidades. En comparación con la Agenda 2008 requeríamos llegar más abajo con nuestro trabajo y nuestros productos para que se diera el impacto más grande y fuerte en las propias comunidades. La conclusión fue la de hacer el audiolibro “con dignidad y respeto [...] y entrar con las maneras propias de la comunidad” (minuta de la reunión, RACCACH, 10 de febrero de 2008). El audiolibro sería, pues, un pretexto para una campaña que llevaría nuestro trabajo a diversas comunidades originarias. En la campaña se exploraría plenamente el potencial de diálogo directo entre nuestros saberes y los de las comunidades, y así nuestra contribución no quedaría solamente plasmada en imágenes y palabras escritas y grabadas, sino que iniciaría otro ciclo de creación y comunicación de saberes diversos y nuevos proyectos artísticos.

La idea de trabajar con la palabra escrita y acompañarla con imágenes fijas fue discutida en varias reuniones plenarias. Ahí nos dimos cuenta de que para “entrar con las maneras propias de la comunidad” nos faltaba integrar un tercer lenguaje: la palabra hablada, pues en muchas comunidades indígenas la oralidad sigue vigente y valorada. Decidimos manejar estos tres lenguajes de manera paralela y complementaria para llegar a un público amplio, tanto en comunidades rurales como en la urbe, y para no excluir a nadie que tuviera interés en nuestro trabajo pero que no supiera leer.¹⁰⁹

Mas allá de la llamada “metodología”: ¿la práctica de otra antropología?

Cuando empezamos los trabajos en la Red en aquel enero de 2008, Xochitl y yo buscábamos y estábamos ya practicando una antropología con pretensiones descolonizadoras. Esta forma de pensar-hacer encontró eco en varios compañeros y compañeras mayas de la Red, que compartieron nuestras preocupaciones por lograr relaciones más horizontales e incluyentes. Pero también nos topamos con cierto recelo de un compañero de la Red que se preguntaba si sólo estábamos intentando “mejorar nuestra metodología” sin dejar del todo atrás nuestras pretensiones antropológicas de “extraer” información para nuestros fines académicos. Pronto la dinámica que tomó el trabajo dejó claro que no era nuestro caso.

En varias ocasiones el compañero pintor Juan Chawuk señaló de manera afirmativa el “liderazgo” de Xochitl y mío en el proceso de llevar a cabo el proyecto colectivo. Él lo hizo para reconocer públicamente que nosotros dos le entrábamos con más dedicación en términos de tiempo y recursos, y para motivarnos a seguir en esta dinámica. Nosotros dos siempre enfatizábamos la importancia del trabajo dialogado y colectivo, y en la práctica fomentamos la horizontalidad en nuestras relaciones y en la toma de decisiones. Al inicio pesó nuestra autoridad por cuestiones de edad y de estatus

¹⁰⁹ Véanse más detalles del proceso colectivo de producción del audiolibro en Leyva *et al.* (2010).

académico, pero en el proceso mutuo de conocernos a través de las discusiones y el trabajo en conjunto entendimos mejor las formas de actuar de cada uno y su visión. Eso nos permitió abordar otra dinámica grupal más horizontal y apreciarnos primero como seres humanos, antes de poner en juego nuestras identidades profesionales, étnicas, generacionales y sociales. Éstas, por cierto, no se desvanecieron, pero al menos no se quedaron siempre en primer plano. Así hemos logrado más sensibilidad y conciencia para respetarnos y valorarnos como seres humanos y confrontar las asimetrías basadas en el estatus.¹¹⁰

En mi opinión el diálogo continuo y la creciente apertura recíproca fue lo más valioso del proceso. Efectivamente, el diálogo entre seres humanos y no entre “antropólogos” y “sujetos” se volvió la herramienta fundamental de nuestro trabajo, cuya premisa era la *co-razón* y la coautoría. Eso quiere decir que juntos elaboramos los ejes que cada quien iba a desarrollar en su texto escrito. ¡Atención, no se trató de que el antropólogo escribiera por el Otro o interpretara al Otro! Por el contrario, trabajamos de manera intensiva en “parejas creativas”, que formábamos Xochitl y yo con cada uno de los coautores. En dichas parejas discutimos el hilo narrativo, las ideas y conceptos, y afinamos el estilo y la redacción de cada capítulo. Ese diálogo creativo fue más intenso con algunos coautores que con otros. Después del trabajo en parejas, socializamos nuestros textos en reuniones plenarias y reflexionamos sobre ellos en grupo. La retroalimentación dialógica y luego colectiva nos ayudó a todos a enriquecer nuestros capítulos y nos impulsó a seguir pensando en colectivo las historias que estábamos contando, cada quien con su pluma y cabeza.

¹¹⁰ En la Red todos nos hablamos de tú, especialmente en grupo, pero a veces uno u otro de los compañeros se dirige a nosotros como doctora Xochitl y doctor Axel o se refiere a “los doctores”. Sea en broma o como señal de respeto, en el fondo esto establece una diferencia académica que no se supera sólo con buena voluntad. Para relativizarla y suavizarla, empecé a dirigirme a algunos compañeros con el polivalente término de “maestro”. Este término ha devenido en una forma respetuosa y jocosa de nombrarnos mutuamente.

No obstante los éxitos de nuestro trabajo dialogado, colectivo y co-razonado, hay que tomar en serio las críticas que algunos de los compañeros coautores hicieron. Nos impactó especialmente la sospecha que uno de ellos expresó de seguir siendo parte de un “experimento metodológico” (véase Leyva *et al.* 2010). Dicha desazón no está falta de fundamento, pues expresa la percepción aguda de al menos dos factores desequilibrantes en este proyecto. Primero, el de los distintos insumos que aportó cada quien desde su trayectoria profesional como artista, comunicador y antropólogo. En buena medida logramos volver fecundas estas diferencias experienciales y aprovechamos las tensiones epistémicas y éticas, entendidas como *estados de oposición latente* (véase Leyva en este libro) para volverlas creativas. Pero el hecho de que todos trabajáramos en un medio en el que Xochitl, Xuno y yo teníamos más experiencia, llevó a que los otros nos dejaran a cargo de más actividades del proceso, especialmente en la gestión y administración del proyecto, y en la activación de nuestras redes académicas para lograr la publicación del audiolibro. Eso nos confirió más poder¹¹¹ en nuestras relaciones dentro de la RACCACH, al menos respecto a la edición del audiolibro y a la búsqueda y administración de los recursos necesarios para llevar a cabo su producción. También sugerimos y contactamos editoriales interesadas en publicarlo. Teníamos a nuestro cargo la parte logística y de gestión, a la vez que dialogábamos en el arduo proceso del armado de los textos. Ello estaba justificado porque de los diez coautores éramos los únicos (junto con el colega sociólogo y fotógrafo maya tselal) que teníamos un salario institucional fijo. Pero vale mencionar que nadie de la Red recibió ningún pago *ad hoc* por este trabajo, pues no fue producto

¹¹¹ En sus comentarios, María Bertely señala atinadamente el “poder paralelo que descansa en los conocimientos y las experiencias” de los coautores mayas, poder que por cierto intentamos reivindicar con el reconocimiento de todos nuestros saberes.

de ningún “proyecto académico de investigación” financiado como tal.¹¹² El motor no era el dinero sino una firme convicción de compromiso político con los pueblos originarios, sus comunidades y sus luchas.

El otro factor desequilibrante del proceso estaba relacionado con los beneficios explícitos e implícitos que el trabajo dejaría a las partes involucradas. En una reunión plenaria de la Red coincidimos en delinear nuestros objetivos al inicio del proceso: enfocarnos primero en los y las jóvenes de las comunidades mayas de donde venimos o con las que trabajamos. También pretendíamos el fortalecimiento ideológico y práctico del movimiento cultural del cual formamos parte y que pensamos podría darse motivando a nuevas generaciones a participar en su construcción (véase Leyva *et al.* 2010). Aparte de estos beneficios explícitos, estaban implícitas otras expectativas y beneficios colaterales, fueran éstos manifiestos o no. Para los comunicadores y artistas se trataba, principalmente, de la promoción de su trabajo cultural y de ponerse al alcance de un público más amplio. Además, les motivaba mostrar la razón y el corazón de su trabajo en sus comunidades de origen, donde se les conoce poco e incluso se les percibe mal o hay “celos” hacia ellos. Xochitl y yo aceptábamos estos objetivos implícitos e “interesados” pues sabíamos que no existen conocimientos desinteresados. Al mismo tiempo, era claro que no eran *sensu stricto* nuestros objetivos.

Para nosotros como antropólogos lo importante era impulsar formas de trabajo más participativas, equitativas y horizontales, pero sin duda este esfuerzo colectivo también iba a seguir legitimándonos como académicos. Probablemente aumentaría nuestro capital profesional y nuestro estatus, al menos dentro del sector académico que valora trabajos con pretensiones decoloniales. Nadie puede negar lo anterior, pero no era eso lo que nos movía, pues buscábamos caminar conjuntamente hacia la

¹¹² Quiero aclarar que para la fase de edición conseguimos un modesto presupuesto con IWGIA (Dinamarca) y Xenix Filmdistribution (Suiza) que nos permitió producir los audiocapítulos en un estudio y pagar ciertos trabajos de locución, traducción y posproducción.

decolonialidad con beneficios mutuos. Tampoco hay que olvidar los beneficios personales de los compañeros mayas y de sus organizaciones. El audiolibro visibilizará su trabajo, aumentará su currícula y mejorará sus posibilidades de tener acceso a apoyos varios, tanto institucionales como de la sociedad civil. Para aquellos compañeros de la Red que estudiaron antropología, sociología, artes o música, o que tienen aspiraciones de incursionar en carreras académicas (al menos uno o dos así lo harán), el audiolibro establecerá un antecedente importante para incrementar su capital cultural y social, no sólo individual, sino también de sus organizaciones.¹¹³

Estos beneficios mutuos figuran como premisas éticas centrales en las propuestas (académicas) para una *investigación descolonizada* o *descolonizadora activista*¹¹⁴ pues, de entrada, no tiene sentido trabajar con personas o grupos que no esperan nada de los resultados. Al respecto, Hale (2008: 301) plantea optar “por una alianza básica con un grupo de sujetos organizados en lucha”. Tal alianza supone un traslape de metas políticas y la identificación y el compromiso en el ámbito político. A la vez, como señalan Xochitl Leyva y Shannon Speed (2008: 75), esta alianza “requiere de independencia y pensamiento crítico” que le asegure al investigador un espacio propio de reflexión. Leyva y Speed narran las experiencias colectivas vividas en una *investigación de co-labor* llevada a cabo entre académicos no indígenas, intelectuales y organizaciones indígenas de cinco países de América Latina. Según ellas, todo pareció indicar que “el espacio autónomo del académico se alteró, más en el sentido de reducirse o restringirse” (2008: 90-91). Las autoras invitan a entender esta restricción como una alteración necesaria de los modelos hegemónicos vigentes y la ven como positiva, siempre y cuando no imposibilite el pensamiento crítico.

¹¹³ Está previsto que la mitad de la producción del audiolibro se quede en las manos de los miembros de la Red y que realicemos una campaña que llevaría nuestro trabajo a diversas comunidades de pueblos originarios no solamente de Chiapas.

¹¹⁴ Para una discusión diacrónica y crítica de las distintas propuestas de investigación descolonizada puede verse Hale (2008) y Leyva y Speed (2008).

Para una academia que construye la ética de su quehacer sobre el imaginario de una ciencia objetiva, desinteresada y libre de valores (la celebre *Wertfreiheit* o “neutralidad valorativa” de Max Weber), la separación nítida entre el espacio del investigador y el del sujeto-objeto de estudio es un requisito. Pero cuando entendemos nuestro posicionamiento social y valorativo, nuestros intereses académicos y nuestros beneficios personales y profesionales “extra científicos” como parte integral de nuestro quehacer, podemos reconocer el posicionamiento, los intereses y los beneficios correspondientes de nuestras contrapartes. Eso permitirá darnos cuenta de la diversidad de nuestras agendas, tanto las explícitas como las ocultas. Además, nos llevará a afirmar que una *agenda compartida* solamente se puede alcanzar a través de un traslape consciente y deliberado de nuestras distintas intencionalidades.

Co-teorizar

Varios autores del presente libro, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, están destacando un proceso compartido de teorización, al que llaman co-teorización. Desde su experiencia, María Bertely (en este libro) identifica como elementos constitutivos de dicha co-teorización “el interaprendizaje, la inducción intercultural y la producción *desde abajo*”. Joanne Rappaport (en este libro) la concibe como “producción colectiva de vehículos conceptuales que hacen uso de un cuerpo de teoría antropológica y de conceptos desarrollados por nuestros interlocutores”; producción que “involucra la creación de formas abstractas de pensamiento que son semejantes en naturaleza e intención a las teorías creadas por los antropólogos, aunque tienen origen parcial en otras tradiciones y en contextos no académicos”.

Este reconocimiento de la equivalencia de teorías y conocimientos académicos y no académicos me parece fundamental, incluso debería ser uno de los pilares para

garantizar el fortalecimiento de una antropología descolonizadora que pretenda crear relaciones más horizontales y co-participativas con nuestros interlocutores. Además, nos ayuda a concebir nuestros proyectos como proyectos colectivos o de co-investigación, sin jerarquizar o devaluar de entrada la calidad de los insumos que aportarán los participantes no académicos. Me refiero a la clásica división del trabajo en la investigación en que los “informantes” aportan los “datos brutos” y los académicos efectúan la “sistematización”, “contextualización” y “análisis” de esos datos. En otro nivel esa división es, por supuesto, un reflejo de la continua colonialidad de la producción capitalista. Los países “desarrollados” del “Norte” siguen procurando una ventajosa distribución laboral entre ellos y los países “en vía de desarrollo” o del “Sur”. Éstos proveen “materias primas” para que las fábricas del “Norte” las transformen en productos industriales o refinados que luego exportan nuevamente al “Sur”.

Leyendo a las colegas y repensando en nuestras experiencias colectivas de trabajo, me surge la pregunta: ¿qué entendemos por teoría y cuál sería su papel en la co-teorización con nuestros interlocutores no académicos? No es mi intención reivindicar a Karl Popper¹¹⁵ en el contexto de una reflexión acerca de la práctica y las aspiraciones de una co-teorización decolonial. Sin embargo, me parece sugerente lo que este filósofo de la lógica y la evolución de la ciencia señaló respecto del conocimiento en general y las teorías en particular: “El conocimiento no comienza con percepciones u observaciones o con la recopilación de datos o de hechos, sino con *problemas*. No hay conocimiento sin problemas –pero tampoco hay ningún problema sin conocimiento [...] todo problema surge del descubrimiento de que algo no está en orden en nuestro saber” (Popper 1978: 10, tesis número 4).

¹¹⁵ Popper fue un firme defensor de la democracia liberal que seis décadas después nos parece fallida (véase *The Open Society and its Enemies*, 1945).

El mismo Popper planteó también que “*tienen que existir muchos sistemas teóricos*”, pues la teoría de conocimiento puede describirse como “una teoría del método empírico –*una teoría de lo que normalmente se llama experiencia*” (Popper 1962: 38-39, énfasis en el original). Veamos un ejemplo cercano: a mi edad ya necesito lentes para leer. Si yo fuera campesino, al estar hablando con otros y escuchándolos, y sirviéndome de otros medios no escritos, como la radio o la televisión, probablemente ni me hubiera dado cuenta de mi vista cansada. Tampoco recurriría a teorías elaboradas por escrito, pero sí tendría teorías para solucionar mis problemas vitales, por ejemplo: ¿cómo mantener o mejorar el rendimiento del maíz criollo que me dejaron mis papás?, maíz que estoy sembrando y cruzando, es decir, modificando desde que hago mi milpa. Si yo fuera campesino, no necesitaría leer a sir Karl Popper para saber que estoy avanzando en mis experimentos vitales con el método de ensayo y error.¹¹⁶ Como campesino contrastaría intersubjetivamente mis hallazgos con los de otros que están en la misma ciencia práctica,¹¹⁷ y así pasaría, de hecho, al hablar con compañeros campesinos, a comparar nuestros resultados e intercambiar semillas. En resumen: la necesidad y la capacidad de construir teorías depende de los contextos prácticos que nos estimulan a reflexionar y dar respuestas o soluciones a problemas que percibimos como tales en nuestra vida.

Pero las teorías no necesariamente requieren estar escritas, pueden ser sólo parte integral de nuestra *conciencia práctica*. La idea de la conciencia práctica se refiere “a todas las cosas que conocemos y debemos conocer en tanto que actores sociales

¹¹⁶ Como es bien sabido, el método de Popper para avanzar en la construcción de conocimientos, tanto en las ciencias sociales como en las ciencias de la naturaleza, “radica en ensayar posibles soluciones para sus problemas” (1978: 11).

¹¹⁷ Me refiero a la tan discutida “objetividad de los enunciados científicos”, la cual, según, Popper “descansa en el hecho de que pueden *contrastarse intersubjetivamente*” (1962: 43, énfasis en el original). En otras palabras, no hay conocimientos objetivos más allá de lo que podemos establecer exponiéndonos a la crítica de otros buscadores y sus observaciones al respecto. Nuestros conocimientos son siempre tentativas de solución que podemos proponer como verdades provisionales y contextuales hasta el momento en que surge una propuesta mejor y así *ad infinitum*. Por tanto, todo conocimiento es provisional, “*no puede haber enunciados últimos en la ciencia*” (Popper 1962: 46, énfasis en el original).

para que se produzca la vida social, pero a las que no damos necesariamente una forma discursiva” (Giddens 2000: 24). Claro, Anthony Giddens se refiere a saberes prácticos como hablar y entender un lenguaje, lo que implica conocer un conjunto enormemente complejo de reglas. Nos resultaría muy difícil dar una explicación discursiva de qué sabemos para poder comunicarnos. En ese sentido, los lingüistas estudian “lo que ya sabemos”, pues extraen las reglas que están implícitas en nuestras conductas verbales y construyen sistemas teóricos explícitos y coherentes con base en nuestros saberes lingüísticos prácticos. Por cierto, esta formulación discursiva-escrita no es cosa menor y, efectivamente, transformar saberes prácticos en conocimientos teóricos “expertos” es lo que constituye y legitima buena parte de la labor académica.

Podemos afirmar que la vida social está basada en muchos saberes prácticos que no necesariamente tenemos presentes en forma discursiva. Una vez construidos discursivamente, estos “nuevos” conocimientos pueden retroalimentar nuestra vida social y política, especialmente cuando hay una “absorción recíproca de los conceptos de la ciencia social en el mundo social para cuyo análisis se han acuñado” (Giddens 2000: 32). Esos “nuevos” conocimientos se convierten entonces en elementos constitutivos de las instituciones, pero también de los cambios sociales. Pensemos en el surgimiento de conceptos como “derechos humanos” y “ciudadanía” en las prácticas políticas. Con la apropiación discursiva de estos conceptos, los movimientos sociales han podido contextualizar sus reclamos y sustentar sus propuestas transformadoras frente a los Estados-nación cuyas constituciones, en otras épocas, se apoyaban igualmente en conceptos políticos como el de la “soberanía”.

Charles Hale en un artículo sobre la práctica de una investigación descolonizada, afirma que:

[...] la innovación teórica viene de la práctica política. Es decir, los actores políticos encuentran una creciente disonancia entre sus deseos y necesidades, por un lado, y los parámetros teóricos existentes, por el otro. Para aliviar tal disonancia, dichos actores formulan nuevas maneras de hacer política y así generan formas nuevas de conceptualizar su realidad. Más tarde, a veces *mucho* más tarde, los intelectuales y académicos registran estos conceptos nuevos en sus propios estudios, y se ponen a elaborarlos en forma de “teoría” (2008: 306).

Estoy de acuerdo con Hale, pero más allá de que la relación entre la práctica política y la innovación teórica constituye “el espacio privilegiado para el ejercicio de la investigación descolonizada”, también podríamos reconocer el potencial que tiene dicha relación para la co-teorización.¹¹⁸

Hale, como otros, profundiza en las relaciones tensionadas y la distancia entre los investigadores y los protagonistas políticos del “grupo organizado en lucha” con los que se comprometen. Apunta que “las lógicas del conocimiento son bastante diferentes”, pues “para el proceso político, la clave muchas veces es lo operativo” y “[p]ara la investigación, en cambio, el impulso es ser exhaustivo y sistemático, cubriendo no sólo lo inmediato sino el tema en todas sus facetas y dimensiones” (Hale 2008: 309-310). Por ser tan distintas esas lógicas parecen incompatibles en cuanto al conocimiento que permiten producir. Por tanto, Hale concluye que el conocimiento teórico (digamos explícito) lo siguen produciendo únicamente los investigadores académicos. Agrega que con su producción teórica dichos investigadores sólo pueden aspirar a que los protagonistas reconozcan que este conocimiento “efectivamente tiene valor y un posible uso en el contexto de sus prioridades políticas” (Hale 2008: 310).

¹¹⁸ Como comenta Bertely, esta relación debería además servir para “descolonizar los espacios, las prácticas y las relaciones sociales colonizadas”. A mi entender, la co-teorización podría constituirse en una práctica concreta para lograrlo.

Creo que vale destacar otra posibilidad de interpretación: la de co-teorizar, es decir, producir conocimientos juntos que expliciten la teoría implícita en las prácticas políticas. Tales esfuerzos de co-teorizar con los protagonistas van al corazón de la mutua imbricación entre la práctica y la teoría, pues buscan dar forma discursiva a la teoría implícita en la práctica y, al mismo tiempo, realzar el potencial práctico de los conocimientos teóricos producidos, pues ¿para qué sirven éstos sino para retroalimentar la práctica? A eso nos llevaron nuestros intentos de co-teorizar en la Red: a pensarnos y escribirnos.

Los procesos de reflexión dialógica y colectiva nos posibilitaron darle forma discursiva a una parte de nuestros saberes prácticos y a las teorías implícitas en ellos. Nuestra conciencia práctica tomó la forma de *conciencia discursiva*, de “exposición discursiva de razones y explicaciones” (Giddens 2000: 25). Para mostrar este proceso de descubrimiento discursivo en diálogo y la co-teorización de saberes prácticos mutuos, presentaré en seguida varios juegos conceptuales que fueron aflorando en nuestros diálogos-debates con los artistas y comunicadores comunitarios de raíz maya. Eso no lo llamamos así en el momento, pero ahora, tras pensar de nuevo la experiencia, aparece como un camino posible de interpretación.

Primer juego conceptual: el desnudarse y las raíces

El hecho de escribirnos colectivamente y no sólo pensarnos de forma individual abrió nuevas opciones de introspección relacionadas con los procesos de diálogo y con la escritura misma. Para varios de nosotros, la experiencia de autorreflexión escrita fue la de armar un “rompecabezas” con el que compusimos una narrativa personal coherente, entretejiendo el pasado con el presente (véase Leyva *et al.* 2010). La reconstrucción de nuestras historias y memorias se volvió también una herramienta para el análisis del presente y para proyectarnos hacia el futuro con cierta visión. Este proceso de explorar

los rizomas de nuestras raíces, de enlazar reflexivamente y por escrito lo que fuimos con lo que somos y con lo que podríamos o querríamos ser, permitió el autoaprendizaje. Revivir a través de nuestras narrativas lo que habíamos vivido en nuestras vidas significaba, como dijo el director del grupo de *batsi' rock* Damián Martínez, “tocar heridas” que ya habían sanado o cicatrizado. A través de ellas regresaron ciertas experiencias del pasado, tanto buenas como malas. Sacarlas por escrito y abrirnos a los demás nos permitió descubrirnos y entender nuestras cualidades y debilidades, nuestras identidades individuales y colectivas.

Para todos, como bien apuntó Damián, “desnudarse” por escrito frente a otros, quitarnos algunas de nuestras máscaras, no fue tan fácil. Fue difícil plasmarnos y dibujarnos, quitarnos el ropaje que nos cubre y protege, justamente porque se trató de un ejercicio de autoevaluación. La experiencia fue un “megaviaje”, como la llamó Damián (Martínez 2010), retomando una jerga que me recordó las expresiones de la década de 1970. Personalmente sigo dando vuelta alrededor de las posibles denotaciones del concepto *megaviaje*. Una interpretación plausible pasa por la idea del “conocimiento como emancipación” (Sousa Santos 2005a: 105). El megaviaje designaría entonces la trayectoria que lleva desde un punto A, una ignorancia particular, hasta un punto B, un conocimiento que la supera. En este caso se trataría de un (auto)conocimiento como emancipación, “cuyo punto de ignorancia es llamado colonialismo y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad” (*ibid.*).

Al respecto, Sousa Santos (2005a: 106) define el *colonialismo* –y podríamos agregar la colonialidad– como “la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto” y denomina solidaridad la forma de conocimiento en la que “conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento”. Es decir, el megaviaje se referiría a darse cuenta de las condiciones de la colonialidad que padecemos como sociedad y que seguiremos reproduciendo hasta crear el (auto)conocimiento requerido para encaminar

su superación. Y este (auto)conocimiento que nos corresponde crear como sociedad, forzosamente tiene que ser solidario y reconocer a todos los Otros involucrados como sujetos igualmente válidos de conocimiento.

Déjenme apuntar en este contexto interpretativo algo que me parece es un problema sintomático: como académicos nos resulta muchas veces más fácil entender a nuestros interlocutores “en el trabajo de campo” por medio de una propuesta teórica de un colega que nos permite traducir lo dicho por ellos a nuestro propio lenguaje. La traducción en sí no es negativa, pues nos ayuda a entender al Otro; sin embargo, el hecho lamentable es que el traductor académico puede llegar a eclipsar a nuestro interlocutor original y negarnos la oportunidad de reconocerlo como sujeto de conocimiento.

Regresando a nuestros juegos conceptuales de (auto)conocimiento, “desnudarnos” al escribirnos fue develar nuestros corazones en tanto que frágiles estados de ánimo y como razón de nuestro ser; fue dejar ver nuestras raíces y trayectorias, nuestras conexiones culturales y viajes personales de conocimiento. Ello nos permitió mostrarnos de forma más integral. Esta reevaluación de nosotros mismos nos llevó a varios a sentir y tener muy presente la necesidad de regresar a nuestra comunidad de origen; a tener más contacto con ella y con nuestra tierra. Yo mismo le llamé a mi capítulo “Tocando tierra” (Köhler 2010). Como dijimos en la introducción del audiolibro, todos sentimos que teníamos raíces y también que estábamos echando raíces en nuevos contextos urbanos, laborales, de vecindad y de amistad. Para todos y todas escribirnos fue un redescubrimiento atinado de nuestras raíces.

Un valor que reafirmamos al escribir fue el respeto a los ancianos y las ancianas. Cuando el pintor de raíz tojolabal Juan Chawuk (2010) entra en su historia, destaca las enseñanzas éticas de su abuela y los saberes de su ciencia natural, pues en sus propias pinturas late un corazón cósmico que ella le reveló. Xuno (López 2010), de raíz tseltal,

denuncia el sufrimiento de la colonialidad al recorrer la trayectoria de su abuelo, quien renunció a su don de curar por haber sido violentamente bautizado como cristiano. Xuno contrapone el camino doloroso recorrido por el abuelo a un itinerario que inicia donde el de éste termina. El camino del abuelo fue de lo propio a lo ajeno, mientras que Xuno tomó la dirección inversa. Xuno, nos lo dice en su texto, inicialmente había decidido educarse en un seminario católico, ahí tomó conciencia de la colonialidad del cristianismo y resolvió cambiar su rumbo hacia el redescubrimiento de lo propio, al alma de su pueblo tseltal. Los músicos Damián (Martínez 2010) y Rie (Watanabe 2010) nos revelan en sus capítulos su aspiración por llegar al corazón de la música tradicional de Zinacantán y encontrar la conexión con el cosmos. Ese viaje a la raíz y al corazón pasó para ellos por el respeto a los músicos del pueblo, que almacenan sus formas musicales propias, las reelaboran y las mantienen vivas en las ceremonias.

Los sueños: nicho privilegiado para conocer(se)

En sueños inicia la responsabilidad.
*William Butler Yeats (1950)*¹¹⁹

En varios capítulos del audiolibro quedó manifiesto que para los jóvenes coautores mayas muchos de los procesos de construir conocimientos pasaron por la fuerza reveladora de los sueños. Los compañeros mayas afirmaron en sus historias su conciencia onírica y enfatizaron el imperativo de escuchar los consejos y avisos que nos dan los sueños,¹²⁰ así como el de explorar las potencialidades artísticas y comunicativas en este otro estado de conciencia y de conexión energética con nuestro entorno. El

¹¹⁹ “In dreams begins responsibility.’ Old play.” Cita al inicio de “Responsibilities” (1914), poema de William Butler Yeats (1950).

¹²⁰ Varios investigadores del área maya afirman el valor cultural de los sueños y la atención que se les presta, pues para “la mayoría de los indígenas los acontecimientos nocturnos son aún más reales y valederos que los conscientes; entre ambos no existe ningún límite nítido” (Holland 1978: 165). “Todo lo que ocurre en los sueños [...] es tan real como la vida consciente. [...] como se trata de una parte de la vida tan significativa como la vigilia, los indígenas procuran siempre no sólo recordar y analizar sus sueños, sino también cultivarlos; los niños quichés, ixiles y tzotziles son alentados a soñar y a contar sus sueños al despertar, para orientar su conducta y ser protegidos en caso de peligro” (Garza 1990: 194, 196).

sueño se mostró como fuente de inspiración para adquirir otro saber intuitivo y esclarecer qué camino tomar en el presente.

En el pensamiento racional-occidental, el mundo de los sueños tiende a ser representado como opuesto al mundo sólido, físico, igual como se opone la ilusión o la imaginación a la realidad. Para romper esta distinción dualista, me parece ilustrativa la percepción al respecto de muchos pueblos originarios: el mundo de los sueños es el mismo mundo al que accedemos en nuestra vida despierta. A decir de los antropólogos extranjeros que escribieron sobre los habitantes originarios de Los Altos de Chiapas en el siglo XX: “La realidad de los tzotziles no está confinada dentro de los estrechos límites de la experiencia consciente del individuo, sino que ésta forma parte, integralmente, del mundo de los sueños, los que se interpretan como presagios de acontecimientos futuros” (Holland 1978 [1963]: 164). En los sueños, la parte interna y vital de la persona es liberada de las fronteras de su forma externa. Más allá de Los Altos de Chiapas, y en las palabras de Irving Hallowell (1960: 41, traducción mía), cuando una persona ojibwa¹²¹ sueña, “el espacio donde el ser o el yo se mueve es continuo con el espacio terrenal y cósmico de la vigilia”. Los sueños penetran más allá de la superficie del mundo, lo hacen transparente y lo dejan ver con una claridad y visión que no tenemos en la vigilia. El mundo se abre, se devela. Esto es importante, pues el saber que revelan los sueños es también una fuente de poder y responsabilidad.¹²²

¹²¹ El pueblo originario ojibwa es actualmente el más grande de América del Norte. Sigue viviendo en sus tierras ancestrales, pero dentro de las llamadas “reservas”, localizadas en los estados de Michigan, Wisconsin, Minnesota y Dakota del Norte (Estados Unidos), así como en Ontario (Canadá).

¹²² Tanto los coautores del audiolibro como los autores clásicos consultados coincidieron, por ejemplo, en que los conocimientos y los poderes de la curación, así como la responsabilidad que viene con este poder, se adquieren con frecuencia en una serie de sueños reveladores. Para ejemplos concretos del sueño como revelación de dones y responsabilidades y de la esencia del ser, y como medio de transmisión de conocimientos (espirituales) y de avisos importantes, véase Martínez (2010), López (2010), Hernández Cruz (2010) e Icó (2010).

Segundo juego conceptual: puente y péndulo

Otro nicho de co-teorización derivó de la relación tensionada y contradictoria que varios compañeros de la Red experimentan entre su vida en el medio rural y en la urbe (principalmente aludieron a la vida en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas). En nuestros debates en plenaria coincidimos en que la vida en la ciudad nos ofrece muchas posibilidades educativas y profesionales, pero al mismo tiempo significa participar en el mundo de la competencia. Efectivamente, vivir y trabajar en la urbe no se compara con la vida en la comunidad rural de origen, donde se siembra la milpa y se tienen cargos comunitarios. Lo rural y lo urbano tienen distintos estilos de vida, ritmos y acentos. El estilo de vida urbano está centrado más en el dinero, la individualidad y la sobrevivencia,¹²³ mientras que el estilo de vida rural resalta el intercambio y lo comunitario, y está menos ligado a la economía capitalista monetaria. Para varios miembros de la Red es un desafío conjugar y equilibrar estos dos estilos de vida de los que forman parte.

Pero como bien afirmó Xuno, este ir y venir entre dos esferas vivenciales también brinda la oportunidad de entenderse como *puente* entre dos pueblos y enlace entre dos mundos. En nuestras discusiones, Xuno sugirió también el concepto de *péndulo*, refiriéndose a la imagen de un reloj antiguo que va de un lado a otro, que se nutre y comparte experiencias de ambos lados (Xuno López, reunión RACCACH, 2 de agosto de 2008). Estas dos metáforas –la del péndulo y la del puente– combinan movimiento y conexión, y capturan la percepción subjetiva de encontrarse en y entre dos culturas y dos lenguas. En otras palabras, integran un todo conceptual que fue dando estructura y forma a nuestros diálogos y prácticas en colectivo. También expresan cierta confianza

¹²³ Cabe aclarar que varios de los compañeros de la Red viven en San Cristóbal de Las Casas en condiciones económicamente difíciles. Algunos cuentan con bajos salarios de organizaciones no gubernamentales (ONG), otros dependen de su éxito artístico y de lo que ganan por medio de trabajos como *freelance*.

de ser competente en ambos mundos y de sentirse comprometido con una conciencia intercultural vinculante y responsable.

Durante nuestro trabajo en la Red no pretendimos que estas metáforas fueran una teoría. No obstante, ahora pienso que tienen el potencial de volverse un punto de partida conceptual para una teorización que nos permita entendernos a nosotros mismos desde una perspectiva autoanalítica. Como propuestas conceptuales, estas metáforas requerirían afinación, (auto)crítica y enriquecimiento a través de debates entre aquellos que se sienten puentes o péndulos, sean activistas culturales o académicos. Ello con el fin de indagar acerca de cuánto potencial teórico guardan. Pero sin duda, dichas metáforas tienen una ventaja sobre otros conceptos: brotaron de una perspectiva subjetiva, “desde abajo y desde adentro”.¹²⁴ Además, remiten a procesos interculturales que tanto ruido están hoy causando en las sociedades y Estados-nación oficialmente redefinidos como pluriétnicos y multiculturales.

Está claro también que esta perspectiva subjetiva se topa con otras perspectivas subjetivas del mundo mestizo y blanco-criollo. Estoy pensando especialmente en perspectivas racistas, que tienden a ser excluyentes porque no han podido partir de la pluralidad étnica y la interculturalidad. No es casual, pues, que todos los compañeros de la Red, miembros o descendientes de pueblos originarios, se refirieron en su historia a los efectos perniciosos del rechazo o la discriminación étnica y social que han sufrido. Sin embargo, llama la atención que ninguno optó por victimizarse y para todos la intención era la de acotar la distancia que marca el racismo y no agrandarla. Eso nos señala una actitud positiva frente a los obstáculos que la interculturalidad encuentra en

¹²⁴ La co-teorización “desde abajo y desde adentro” surge como concepto en el capítulo dedicado a los educadores mayas de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) (Bertely en este libro). Reconocemos este aporte y los puentes que existen entre los dos proyectos en cuanto a los métodos, intencionalidades políticas y prácticas de co-teorización. Sin embargo, como apunta Bertely en los comentarios que escribió a este capítulo, “en la RACCACH las relaciones interculturales manifiestan una armonía, un diálogo y un encuentro potenciales, en contraste con la noción de conflicto y asimetría que atraviesa el proyecto de la UNEM”.

la práctica,¹²⁵ actitud contenida en las metáforas del puente y del péndulo. En ambos conceptos-metáforas es evidente el rechazo a la fusión cultural, al mestizaje o a volverse un Otro que uno no es. Al respecto, Ronyk (joven pintor de raíz tsotsil, coautor del audiolibro) expresó en una reunión plenaria: “Nunca pude, nunca debí, ni podré ser *kaxlan*¹²⁶ físicamente, psicológicamente, emocionalmente o en el corazón. Tampoco me mantengo como el indígena puro o conservador; el indígena que no está viciado con otras experiencias, el indígena que ‘realmente lo es todavía’ porque no está influenciado de otros modelos o sistemas de pensamiento u otras culturas” (véase Hernández Cruz 2010).

Tercer juego conceptual: corazón y co-razón

En la “Introducción” del audiolibro, los y las autoras hemos escrito sobre la *co-razón* de manera colectiva. Ahí mencionamos que el concepto apareció en un espacio en que nos mezclamos académicos y activistas, mestizos y mayas de Chiapas y Guatemala. Dicho espacio fue el Seminario Impensar las Ciencias Sociales de Cara a la Ecología de los Saberes, celebrado en el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI)-Las Casas, Universidad de la Tierra-Chiapas, en agosto de 2008.

El concepto de co-razón pareciera que nos ayuda a superar la dualidad entre la razón y el corazón, entre el pensar y el sentir. Por ejemplo, para el videoasta de raíz tsotsil y coautor del audiolibro, José Alfredo (Jiménez 2010), la co-razón significa “conocer el corazón de cada quien”. Para Ronyk, “reconocer la raíz de cada quien [...]

¹²⁵ Me refiero particularmente a la interculturalidad como proyecto político promovido desde la cultura hegemónica. En esta interculturalidad *desde arriba* se tienden a obviar las relaciones socioculturales asimétricas, pues el nuevo discurso encubre la persistente incorporación práctica de las otras culturas en términos hegemónicos.

¹²⁶ En muchas comunidades mayas de Chiapas, el término *kaxlan* (de castellano) se usa para referirse a personas que vienen de fuera; también a mestizos, ladinos, blancos, extranjeros o a aquellos mayas que ya se sienten superiores porque han asumido la mentalidad del conquistador, del ladino, del mestizo. Sin embargo, en nuestras discusiones en la Red dilucidamos que ser *kaxlan* es más una actitud, un modo de pensar y una forma de vida, en la que se han perdido los valores comunitarios tradicionales o de la cultura maya (Leyva *et al.* 2010, reunión RACCACH, 25 de abril de 2009).

como ser humano y desde el corazón, nos hace llevar a ceder razón y a respetar al otro quien soy yo pero eres tú” (Hernández Cruz, cit. en la “Introducción”). Estos pensamientos contrastan con la lógica científica, en la que el conocimiento teórico se produce apoyándose en la razón y con un método empírico, mientras que el sentir y la intuición brotan del corazón con una lógica vivencial y epistémica distinta.

Respecto a la razón y la intuición, Popper distingue “netamente entre el proceso de concebir una idea nueva y los métodos y resultados de su examen lógico”. Afirma también que la lógica del conocimiento científico “consiste pura y exclusivamente en la investigación de los métodos empleados en las contrastaciones sistemáticas a que debe someterse toda idea nueva antes de que se la pueda sostener seriamente” (1962: 31). Sin embargo, concede que todo descubrimiento contiene “un elemento irracional” o “una intuición creadora” (Bergson, cit. en Popper 1962: 31). Incluso el conocimiento del físico sólo puede “alcanzarse por la intuición, apoyada en algo así como una introyección (*‘Einfühlung’*) de los objetos de la experiencia” (Einstein, cit. en Popper 1962: 32). Por lo tanto, en esta visión el corazón está involucrado en la creación científica, pero luego es expulsado de los resultados en nombre de la objetividad.

Otra manera para el método científico de excluir el sentir y destacar la preponderancia de la razón la encontramos en Gastón Bachelard (1983 [1938]: 15-16), quien remite a “obstáculos epistemológicos”, entre los cuales se hallan la observación o la experiencia básica, y la opinión. Esta última “jamás tiene razón”, porque “*piensa mal; no piensa; traduce* necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, ella se prohíbe el conocerlos” (énfasis en el original). Bachelard nos dice que para hacer ciencia es menester superar estos obstáculos epistemológicos a través del ejercicio sistemático de la razón y la experimentación. Ahí no hay espacio para el sentir.

En el ámbito de las ciencias sociales, Pierre Bourdieu y sus colegas retomarán la idea de una necesaria “ruptura epistemológica” para conquistar “la ilusión del saber

inmediato” y superar las malas prácticas de una “sociología espontánea” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1983: 27 ss). El “principio de la no conciencia”, es decir, la regla que estipula que las causas profundas escapan de la conciencia de los que participan en la vida social, impone:

[...] que se construya el sistema de relaciones objetivas en el cual los individuos se hallan insertos y que se expresa mucho más adecuadamente en la economía o la morfología de los grupos que en las opiniones e intenciones declaradas. [...] Es la lógica objetiva de la organización lo que proporciona el principio capaz de explicar [...] actitudes, opiniones y aspiraciones (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1983: 34).

Ésta es, por cierto, una buena exposición de las causalidades que una ciencia social objetiva y desinteresada busca desentrañar; causalidades que se supone permanecen invisibles para el sujeto involucrado. Esta “verdad objetivada” constituye el conocimiento científico válido para Bourdieu, sus colegas y seguidores. Me llama la atención que para hacer este tipo de ciencia se requiere estar posicionado fuera del fenómeno estudiado para poder saber “verdaderamente” lo que pasa dentro de éste.

La co-razón, vista hoy como concepto producto de nuestros diálogos, nos abrió la posibilidad de hacer converger diferentes razones y lógicas culturales, que aceptamos de entrada como equiparables y válidas. Sobre ellas construimos nuestros diálogos. Al hablar de la co-razón denunciarnos la hegemonía de la razón única y abrimos la posibilidad de espacios dialógicos en los cuales la proyectada naturalización de la razón única se encuentra cuestionada. De esta manera se reconocen razones diversas que no están supeditadas a la razón universal como meras versiones locales de ésta. La co-razón se vuelve condición para la posibilidad de co-teorizar con activistas culturales, protagonistas políticos u otros actores en tanto que interlocutores. Sin duda, el “color”,

es decir, el racismo ontológico y epistemológico de la razón única (véase Chukwudi 2008) provocan que otras razones (las no blancas, las marginalizadas, silenciadas y negadas) no siempre estén dispuestas a la co-razón y al diálogo.

La co-razón es también la condición para que la tan referida interculturalidad¹²⁷ se pueda gestar *desde abajo* y desde vías múltiples, desde subjetividades y *loci* de enunciación diversos, y no como un proyecto político que celebre desde arriba la diversidad étnica dentro de la unidad nacional, ni para renovar una versión hegemónica del mestizaje cultural o enmendar algunas fallas en la convivencia multicultural. Vale recordar la propuesta del “conocimiento como emancipación”, que es en sí “necesariamente multicultural” (Sousa Santos 2005a: 108) pues pasa por el reconocimiento del Otro como un creador propio de conocimiento.

En nuestra experiencia colectiva en el audiolibro, hablar desde la co-razón y el corazón nos permitió escuchar a nuestros interlocutores y compartir nuestras raíces y lógicas de acción. También entender con empatía e intuición, tomando en cuenta las distintas raíces culturales de nuestro sentir y pensar y de nuestras teorías, para movernos juntos hacia un contrastar co-razonado.

Desde mi punto de vista los conceptos de co-teorización y co-razón tienen una ventaja inicial significativa: retoman la razón y la teoría de manera incluyente, evitando connotaciones de cierta subalternidad al saber académico, como ocurre, por ejemplo,

¹²⁷ Como idea primigenia podríamos afirmar que la co-razón posibilita la *interculturalización* epistémica desde la diferencia colonial. Es decir, en el sentido de Walsh (2002) de un nuevo paradigma epistémico que implica procesos de traducción recíproca de conocimientos en lo plural. También incluye la construcción de nuevos criterios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber. Al respecto podemos citar la declaración del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) sobre la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI) de Ecuador: “La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad” (ICCI, cit. en Walsh 2002). Definitivamente no se trata de mezclar o fusionar diferentes formas de conocimiento, sino de construir nuevos marcos epistemológicos que permitan crear conocimientos interculturales en diálogo. Éstos deben nutrirse de diferentes fuentes y formas de saber e integrar el reconocimiento de distintos *loci* de enunciación y subjetividades demarcadas geohistórica y geopolíticamente.

con el concepto de “otros saberes”.¹²⁸ Sin embargo, para algunos protagonistas políticos el concepto de co-teorización fácilmente puede confundirse con el de teorización, el cual lleva a pensar en una intelectualidad sin compromiso social y sin acción política concreta. Lo anterior debido a que históricamente muchos luchadores sociales han percibido el uso académico de teorías como algo ajeno a sus prácticas y experiencias cotidianas.

Sin duda, la co-teorización siempre tendrá que encontrar respuestas concretas a la misma pregunta: ¿teoría para qué y para quién? Este concepto, más que otros, requiere la práctica para cumplir sus promesas. Como investigadores académicos tenemos la obligación de crear las condiciones propicias dentro de nuestras instituciones para que la co-teorización se vuelva una actitud común, sea reconocida como tal y no se convierta en una fórmula discursiva reproductora de las prácticas de siempre. Lo mismo se les puede pedir a los protagonistas políticos dentro de sus organizaciones y movimientos, ya que la co-teorización debe surgir de intereses mutuos.

Comentario final

No expuse estos esfuerzos de co-teorización para comparar nuestros conceptos con otros semejantes y derivados de contextos académicos, sino para evaluar su profundidad heurística y destacar su valor. A mi entender, son ejemplos de co-teorizaciones emergentes que surgen de la experiencia concreta y subjetiva, y no de un análisis objetivo, ajeno a la propia experiencia y como abstracción de ella.

La co-teorización producto de nuestras experiencias en torno al audiolibro, más que corresponder a instrucciones mentales, reglas o planes para actuar, nos acompañó como herramienta flexible en nuestras interacciones, ajustándose en un continuo

¹²⁸ En su propuesta para construir una *ecología de saberes*, Sousa Santos (2005b: 163-164) aclara que la designación de algo como “alternativo” conlleva una connotación latente de subalternidad, pues “la idea de alternativa presupone la idea de normalidad y ésta, la idea de norma”.

desarrollo práctico-teórico. Nuestras co-teorizaciones brotaron primero del sentir y luego se integraron al pensar; nacieron del contexto propio de sentir y pensarse, y no de una reflexión desde afuera. Así, la forma discursiva que tomaron nuestros conceptos sintetiza experiencias vivenciales culturalmente arraigadas. Estos “vehículos conceptuales”, como los llama Rappaport (en este libro), expresan un posicionamiento cultural específico. Sin embargo, sus referencias cotidianas y sus raíces prácticas se entienden más allá de su contexto cultural de origen, pues tienen un valor heurístico con capacidad de conexión intercultural. Como acierta Catherine Walsh (2002: 132): “Enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de decolonizar el cuerpo como también la mente, procesos que son centrales a la interculturalidad”. En otras palabras, esos vehículos conceptuales sustentaron la inspiración, fortalecieron la creación artística-comunicativa y la vincularon con los objetivos de vigorizar un movimiento cultural maya más amplio. Este movimiento rebasa Chiapas y México y nos une al aliento continental de emergencia que protagonizan los pueblos originarios en pie de lucha.

Ahora veo que uno de los aportes fundamentales que hemos hecho las y los coautores del audiolibro es la apuesta a la co-razón y la co-teorización al conjugar las raíces, los corazones y las razones de cada quien. Las raíces mantienen la conexión con nuestro entorno y nos nutren; el corazón permite sentir esos lazos con lo que nos rodea y expresarlos. Sin raíz y sin corazón pensar no tiene mucho sentido porque significa hacerlo de forma descontextualizada y desconectada de nosotros mismos. Podríamos afirmar que en esta filosofía la raíz (el conectar), el corazón (el sentir) y la razón (el pensar) forman una tríada que permite experimentar(nos) plenamente y construir saberes integrales.

Queda la pregunta: ¿por qué, para quién y para qué co-teorizar? Una respuesta podría ser: “para develar las redes de poder que se encuentran detrás de los discursos

nacionalistas, contrainsurgentes y militaristas” (Hernández Castillo en este libro) y para desenmascarar la falsa naturalización de tales discursos. Dicha naturalización nos hace olvidar que no existen conocimientos sin perspectivas particulares, sin intereses y fuera de los contextos políticos y las relaciones de poder. Por su parte, los críticos del pensamiento moderno/colonial responderían a la misma pregunta diciendo que para humanizar el sistema económico y social, para repensarlo radicalmente o para hacer propuestas basadas en otras lógicas relacionales. Otra posible respuesta sería: para contribuir a transformar nuestras sociedades, no como intelectuales paternalistas con la pretensión de “despertar la conciencia de los oprimidos”, sino como co-luchadores desde distintas perspectivas y subjetividades. Eso implica un compromiso con la construcción de conocimientos diversos y posicionados, y el reconocimiento del Otro como creador de conocimientos con su propia raíz, razón y corazón.

Bibliografía

Bachelard, Gastón. 1983 [1938]. *La formación del espíritu científico*. Trad. de José Babini. Siglo XXI, México.

Bertely Busquets, María. En este libro. “De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. 1981. *El oficio del sociólogo*. Siglo XXI, México.

Chawuk, Juan. 2010. “Un ser universal”. En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk,

- José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. 280-286.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. 2008. "El color de la razón: la idea de 'raza' en la antropología de Kant". En Emmanuel Chukwudi Eze y Henry Paget, Santiago Castro-Gómez y. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Duke University, Buenos Aires, pp. 21-82.
- Garza, Mercedes de la. 1990. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. UNAM, México.
- Giddens, Anthony. 2000. "¿Qué es la ciencia social?". En *En defensa de la sociología*, Alianza, Madrid, pp. 19-34.
- Hale, Charles R. 2008. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". En Axel Köhler (coord.). *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.
- Hallowell, Irving A. 1960. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View". En Stanley Diamond (ed.). *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Columbia University Press, Nueva York, pp. 19-52.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. En este libro. "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista". En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Hernández Cruz, Floriano Enrique. 2010. "Ya'al Ichin, donde el pequeño *ichin* levantó su

- vuelo”. En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi’nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti’, MirArte, México, pp. 334-342.
- Holland, William R. 1978 [1963]. *Medicina maya en Los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. INI, México.
- Icó Bautista, Pedro Agripino. 2010. “Una mirada constante”. En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi’nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti’, MirArte, México, pp. 325-333.
- Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI). 2000. “La Universidad Intercultural”. *Boletín ICCI “RIMAI”*, año 2, núm. 19. ICCI, Quito. En línea: <<http://icci.nativeweb.org/boletin/19/editorial.html>> (última consulta: 15 de agosto de 2009).
- INEGI. 2000. *Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. Tabulados de la muestra censal. Cuestionario ampliado. Palabras del licenciado Antonio Puig Escudero*. INEGI, México.
- 2009. *Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena*. INEGI, México.
- Jiménez Pérez, José Alfredo. 2010. “*Sbonel jbijiltik*. Dibujando nuestras sabidurías”. En

Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. 308-315.

Köhler, Axel. 2002. "Algunos dilemas éticos en la antropología (tele)visual compartida: más allá de las 'docu-soaps'". En *Anuario 2000. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 381-411.

----- 2010. "Tocando tierra". En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. 343-352.

-----, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México.

Leyva Solano, Xochitl. En este libro. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano *et al. Conocimientos y*

prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

- y Axel Köhler. 2005. “‘Diáspora religiosa’, autorrepresentación e identidad(es) de los jóvenes indígenas urbanos de Los Altos de Chiapas (México)”. En Joan J. Pujadas y Gunther Dietz (coords.). *Etnicidad en Latinoamérica: Movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias*. Fundación El Monte, FAAEE, ASANA, Sevilla, pp. 225-338.
- y Axel Köhler. 2007. “Presentación”. En Xochitl Leyva Solano, Axel Köhler, Pedro Daniel López López y artistas y comunicadores indígenas de Chiapas. *Jóvenes mayas: imágenes en movimiento. Agenda 2008 CIESAS*. CIESAS, México, pp. 1-8.
- , Axel Köhler, Pedro Daniel López López y artistas y comunicadores indígenas de Chiapas. 2007. *Jóvenes mayas: imágenes en movimiento. Agenda 2008*. CIESAS, México.
- y Shannon Speed. 2008. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.
- , Axel Köhler, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, Floriano Enrique Hernández Cruz, José Alfredo Jiménez Pérez, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. 2010. “Introducción”. En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki’. Tejiendo nuestras raíces*. Ciesmeca-

- Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. pp. 255-272.
- López Intzín, Xuno. 2010. "Elek' nojk'etal: ladrón de reflejos". En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. 316-324.
- Martínez Martínez, Damián Guadalupe. 2010. "De regreso a hombre verdadero". En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. 287-303.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- 2006. "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En Walter Mignolo, Freya Schiwy y Nelson Maldonado Torres. *Cuadernillo núm. 1: (Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Ediciones del Signo, Duke University, Buenos Aires, pp. 11-23.
- Popper, Karl. 1962. "Panorama de algunos problemas fundamentales". En *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, pp. 27-47.

- 1978. "La lógica de las ciencias sociales". En Karl Popper, Theodor Adorno, Rolf Dahrendorf y Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*. Grijalbo, México, pp. 9-27.
- PVIFS (Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur). 2007. *Edición especial I, II y III*. CIESAS, Cesmecha-Unicach, Xenix Filmdistribution, México. En línea: <http://sureste.ciesas.edu.mx/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html> (última consulta: 30 de agosto de 2009).
- Quijano, Aníbal. 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Rappaport, Joanne. En este libro. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Rouch, Jean. 2003 [1973]. "The Camera and Man". En Steven Feld (ed. y trad.). *Ciné-Ethnography. Jean Rouch*. University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, pp. 29-46.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2005a. "Sobre el postmodernismo de oposición". En *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid, pp. 97-113.
- 2005b. "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias". En *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid, pp. 151-192.
- Walsh, Catherine. 2002. "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". En Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*.

REDCCSS, Lima, pp. 115-142.

Watanabe, Rie. 2010. "Rie como miembro de Sak Tzevul". En Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México, pp. 287-303.

Yeats, William Butler. 1950. *Collected Poems*. Macmillan, Londres y Nueva York.

Capítulo 22

Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida¹²⁹

Shannon Speed
sspeed@mail.utexas.edu

La disciplina antropológica fue retada a descolonizarse como consecuencia de las luchas descolonizadoras alrededor del mundo. Trabajos como los de Frantz Fanon (1968 [1952], 1963 [1961]) obligaron a cuestionar la manera de tratar las “diferencias coloniales” y llamaron a poner al servicio de la descolonización la producción del conocimiento y la educación. Ya para inicios de la década de 1970, las críticas internas y externas motivaron a los antropólogos a cuestionar y redefinir algunos de sus postulados más básicos. Esas críticas no sólo provenían de los “sujetos de estudio”¹³⁰ poscoloniales (veáse, por ejemplo, Declaración de Barbados 1971), sino también de teóricas feministas, estudiosos posmodernos, poscolonialistas y exponentes de la teoría crítica de la raza. Todos estos intelectuales desafiaron las representaciones antropológicas del Otro, destacando la histórica colusión de la disciplina con el poder colonial, puesto que producía representaciones que respaldaban la lógica y la racionalidad colonialista.

La epistemología científica se vio asediada: la definición de la antropología como “ciencia” social fue cuestionada, al igual que la validez de sus pretensiones de llegar a un conocimiento verdadero sobre las culturas humanas. Siguiendo la línea de las teorías feministas, los antropólogos tuvimos que reconocer que nuestras representaciones

¹²⁹ Agradezco los comentarios de Xochitl Leyva y los participantes del Seminario Internacional Conocimientos, Poder y Prácticas, llevado a cabo en agosto de 2009 en México, y en una versión anterior de este texto los comentarios de Miguel Ángel de los Santos, Kathleen Dill, Melissa Forbis, Mark Goodale y Charles Hale. Esta investigación contó con el apoyo del Social Sciences Research Council de la Fundación MacArthur, la Fundación Ford de México y una subvención de investigación de la Facultad Mellon, del Instituto Lozano Long de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas en Austin. Este texto se publicó en inglés como Shannon Speed. 2008. “Forged in Dialogue: Towards a Critically Engaged Activist Research”. En Charles R. Hale (ed.). *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley, pp. 213-236. Se reproduce en este libro con el permiso de la editorial. Traducción: Héctor Ortiz Elizondo.

¹³⁰ Una faceta de estas críticas era el cuestionamiento al término “sujeto de estudio”. El término es portador de otros significados además del que refiere al de “asunto” (en español incluye también los de “sumiso” y “detenido”. N. del T.). El término posee además el significado de “sujeto de poder” que hace más sensible la relación de poder jerárquica inherente a la relación que se establece entre el investigador y el investigado. Usaré el término en este texto con la intención de recordar la problemática de tal relación, aunque sin las molestas comillas usadas comúnmente para señalar que el autor reconoce las implicaciones negativas del término.

sobre los Otros eran producto de nuestro propio posicionamiento social y de nuestra ubicación con relación a la gente y las dinámicas culturales que elegimos representar. Además, estas representaciones subjetivas tenían efectos concretos y, en ocasiones, poderosos en aquellos a quienes representamos en nuestros trabajos (Clifford y Marcus 1986, Haraway 1988, Lyotard 1984, Marcus y Fischer 1986, Prakash 1990, Said 1978, Stavenhagen 1984).

Pusimos atención a las formas en que el mito de la objetividad científica sirvió para esconder otras intenciones, ya sea a través de efectos indirectos y no intencionales de la investigación antropológica o como estudios con obvias intenciones políticas, como ha ocurrido con las actividades de espionaje para agencias gubernamentales disfrazadas de trabajo de campo (Jorgensen y Wolf 1970, Price 2000). En México en particular se criticó la colaboración o la integración de la antropología con el Estado y los efectos dañinos para los indígenas en ese país (Warman *et al.* 1970). De esta forma, la *objetividad* no sólo demostró ser imposible, sino algo, además, potencialmente más perverso: una coartada para los efectos políticos dañinos que nuestro quehacer puede tener en aquellos sobre quienes investigamos y escribimos.

De esta forma, había que rendir cuentas acerca de la historia de la antropología y de las relaciones de poder entre los antropólogos y sus sujetos de estudio. Lo que en los Estados Unidos llamaron “la crisis de representación” significaba que los antropólogos “no teníamos otra opción más que examinar con seriedad cómo conducimos nuestros asuntos en el mundo cotidiano” (Denzin 2002). Para algunos antropólogos, sobre todo en los Estados Unidos, esto llevó a retrotraer los ámbitos teóricos y textuales (Clifford 1988, Clifford y Marcus 1986, Marcus y Fischer 1986), lo que permitió que la *crítica cultural* se mantuviera como la única contribución antropológica y evitó enredos en asuntos más turbios con los cada vez más vociferantes y críticos sujetos de estudio. Otros confrontaron el problema de manera distinta: hicieron un esfuerzo por abordar la política de la producción de conocimiento antropológico y descolonizar la relación entre

el investigador y los sujetos investigados a través del proceso de investigación mismo (Harrison 1991, Smith 1999, Mutua y Swadener 2004, Hale 2008), y trataron de desarrollar un tipo de *antropología comprometida* con la liberación humana (Gordon 1991, Scheper-Hughes 1995). Cabe destacar que varios de ellos fueron influenciados por las distintas propuestas metodológicas latinoamericanas en pro de una investigación académica con compromiso político que beneficiara a los grupos y las clases explotadas. Entre estas propuestas estuvo la metodología de *educación popular* del brasileño Paulo Freire (1970), que respondía en parte a los tempranos llamados de Frantz Fanon (1963 [1961]) de proveer a las poblaciones nativas de una *educación anticolonial*, y el trabajo del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1986, 1987, Fals Borda y Brandao 1986), quien, influenciado por Fanon y Freire, desarrolló la *investigación-acción participativa* (IAP), que criticaba las tradiciones académicas que establecían la neutralidad y la objetividad positivista como prerequisites de una “ciencia seria” y que buscaba integrar diferentes conocimientos para promover el cambio social radical (veáse Leyva y Speed 2008 para una revisión más amplia de las metodologías en América Latina).

Sin duda, han surgido varias respuestas distintas ante la crisis de representación, tantas que una revisión extensiva rebasaría las metas de este capítulo. Lo que quiero destacar aquí es una divergencia en los abordajes en la antropología estadounidense: uno de ellos enfatiza el producto antropológico (el texto etnográfico como género literario o el texto de teoría cultural que llega casi a quedar expurgado de toda materia etnográfica), y el otro resalta el proceso de investigación como espacio privilegiado para enfrentar directamente las críticas y crear proyectos co-participativos con los sujetos de estudio. Al escribir en el presente volumen sobre esta dicotomía, Joanne Rappaport (en este libro) señala que la mayor parte de la producción antropológica contemporánea cae

dentro de la primera categoría, es decir, favorece el texto sobre la investigación como la forma base del trabajo antropológico.

Esta incómoda dualidad se refleja en un trabajo reciente de Wendy Brown y Janet Halley (2002), quienes problematizan el activismo académico en el ámbito legal y abogan por la crítica cultural. Ni Brown ni Halley son antropólogas y su crítica está dirigida a los académicos e intelectuales de izquierda en general, aunque es cierto que muchos antropólogos encajan en esa categoría. Las autoras señalan correctamente que en esta era, “la vida política contemporánea está tan saturada de legalismo que con frecuencia es difícil imaginar formas alternativas de deliberar sobre o procurar justicia” (2002: 19). Asimismo, sostienen que “el legalismo [...] constantemente traduce problemas políticos de amplio alcance en preguntas estrechamente enmarcadas en lo legal” (2002: 19).

De ahí que el reproche de Brown y Halley sea que los *académicos activistas* involucrados en batallas legales con frecuencia se abocan a metas legales de corto alcance y dejan de reflexionar críticamente sobre la forma en que su producción académica, engranada con dichas metas, puede, de hecho, reforzar las estructuras y discursos de inequidad, en parte al “fijar” las identidades y delimitar la cultura en la ley, que queda subyugada a un “conjunto estable de normas regulatorias” (2002: 24, véase también Merry 1997). Hasta aquí concuerdo con Brown y Halley. Sin embargo, estas autoras proponen privilegiar la crítica cultural por encima del involucramiento directo como la forma de activismo que los intelectuales deben adoptar. Al hacerlo, ellas se alinean con los antropólogos que argumentan que nuestra labor es la crítica cultural y no la política o influir en el cambio social, ya que al hacer esto perdemos la capacidad de crítica en el sentido analítico. Discrepo con esta conclusión. De hecho, discrepo con la premisa según la cual involucrarse políticamente y hacer crítica cultural son necesariamente actividades distintas y separadas.

En este trabajo, a través de la lente de mi propia experiencia de investigación colaborativa en un litigio encabezado por una comunidad de Chiapas, México, ante a la Organización Internacional del Trabajo (OIT), considero el potencial de la *investigación activista críticamente comprometida*. La denomino críticamente comprometida porque reconozco el análisis cultural crítico como la empresa fundamental de la antropología. Esto es lo que nuestro entrenamiento especializado nos prepara para hacer y que nos permite contribuir no sólo a un entendimiento teórico sobre la dinámica social, sino también a objetivos políticos concretos en el terreno.

Por *investigación activista* me refiero a un compromiso franco para involucrarnos con nuestros sujetos de estudio de manera que compartamos metas políticas. Lo que quiero argumentar, y es la razón por la que uso el término, es que ambos, la investigación y el activismo, pueden ser practicados simultáneamente de forma productiva como componentes de un mismo esfuerzo. Este tipo de investigación es necesariamente colaborativa y establece el diálogo entre antropólogos y aquellos con quienes trabajamos a través de un *proceso de investigación*. Considero que una retirada hacia la crítica “pura” o textual nos separa de los “sujetos” de investigación y deja de lado aspectos éticos que deben ser abordados de forma directa con base en un diálogo críticamente comprometido con nuestros sujetos de estudio. Al renunciar a la colaboración, se pierde ese diálogo, potencialmente complicado, pero también potencialmente fructífero, que deja así de alimentar el análisis.

Esto no significa que hayan desaparecido las múltiples tensiones y contradicciones que existen entre las partes, sino que se trata de tensiones productivas de las que podríamos beneficiarnos analíticamente en vez de tratar de evitarlas. Opino que este tipo de investigación contribuye a la transformación de la disciplina antropológica al abordar la *política de producción del conocimiento* y trabajar para descolonizar nuestros estudios sin refugiarnos en el texto como lugar del cambio. Si bien

me habré de concentrar aquí en la relación de los antropólogos con los pueblos indígenas de América Latina, considero que muchas de las conclusiones pueden ser de mayor alcance.

Nicolás Ruiz y la OIT: una experiencia de investigación activista críticamente comprometida

Una comunidad en conflicto

Nicolás Ruiz es una comunidad y un municipio de la zona central del estado de Chiapas, en el sur de México. Su población es menor de 5 000 habitantes, lo que lo ubica entre los municipios más pequeños del estado. A pesar de haber sido fundada por indígenas tseltales, no había sido considerada como comunidad indígena ni por el Estado ni por sus pobladores desde hace varias décadas. Sin embargo, en los últimos tiempos la comunidad ha reafirmado su identidad indígena.

Por más de un siglo, Nicolás Ruiz se ha visto involucrado en una lucha por la tierra, librada alternativamente contra grandes terratenientes y contra el Estado. En fechas recientes, Nicolás Ruiz fue uno de los municipios más mencionados en artículos y notas periodísticas acerca del conflicto en Chiapas. Este nivel de notoriedad no sólo derivó del conflicto por la tierra, sino también por la seriedad y la violencia de la confrontación política intracomunitaria que ha sufrido Nicolás Ruiz desde 1996, relacionada con el conflicto mayor que enfrenta el estado desde el levantamiento zapatista y las prácticas de contrainsurgencia desatadas por el gobierno mexicano.¹³¹

La comunidad fue formada en 1734, cuando un grupo de indígenas tseltales del área vecina de Teopisca compraron un largo tramo de tierra a una familia de propietarios

¹³¹ El conflicto social no surge en Chiapas a partir del levantamiento de 1994. No obstante, la presencia del movimiento zapatista y la respuesta gubernamental a éste ha determinado en muchas partes del estado la política y los conflictos políticos en el nivel comunitario, incluido Nicolás Ruiz. A pesar de que el enfrentamiento armado con el ejército mexicano no duró más de doce días, la polarización política, la militarización y la paramilitarización, así como la guerra de baja intensidad (sin mencionar la pertinaz injusticia social), han contribuido a la persistencia del conflicto social en Chiapas.

españoles.¹³² Durante el siglo XIX la comunidad perdió porciones importantes de sus tierras a manos de propietarios privados y jefes políticos, muchas veces por medio de fraudes o engaños.¹³³ Otras partes del terreno original se perdieron durante la reforma agraria en Chiapas, cuando parcelas de tierra reclamadas por Nicolás Ruiz fueron cedidas como ejidos a otros grupos. Los pobladores de Nicolás Ruiz han luchado continuamente para recuperar esas tierras, interponiendo demandas ante el gobierno por invasión de tierras o por cualquier otro medio a su disposición. Buena parte de la historia e identidad de la comunidad a lo largo del siglo XX ha sido forjada en la lucha por recuperar la tierra perdida.

Los marcadores de identidad indígena ya se desvanecían en Nicolás Ruiz a mediados del siglo XX. Según sus habitantes, en 1960 ya ni los hombres ni las mujeres usaban ropa típica y pocos hablaban tseltal.¹³⁴ Los pobladores cuyos padres o abuelos todavía hablaban tseltal me contaron que éstos evitaban intencionalmente que sus hijos aprendieran la lengua, pues creían que eso les “impediría progresar” (notas de campo, julio de 1999). Es importante señalar que en México el identificador primario de una persona indígena es la lengua. Esta asociación es la que se establece en la designación oficial de la condición de indígena: por ejemplo, en los censos, la lengua es el identificador de un indígena.

Sin embargo, este vínculo tiene un uso mucho más amplio. De hecho, la mayoría de las personas entrevistadas a lo largo de varios años de trabajo, incluidos activistas e indígenas, aseguraban que alguien que no habla lengua indígena no es indígena. Se me

¹³² En esta sección reconstruyo la historia de Nicolás Ruiz a partir de fuentes primarias, incluidos documentos que se encuentran en poder del archivo municipal y de bienes comunales de la comunidad, documentos del Archivo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y documentos del Archivo del Registro Agrario Nacional ubicado en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Estoy en proceso de elaborar una historia más detallada de la comunidad en otro trabajo.

¹³³ Los relatos orales abundan y los que han sido recopilados por la autora aparecerán en un texto que está por publicarse.

¹³⁴ Ya desde 1900 los censos registraban que no había hablantes de tseltal en Nicolás Ruiz. No obstante, en 1998 los adultos mayores me dijeron que sus padres hablaron tseltal, eso implica que muchos de ellos estaban vivos después de 1900. Incluso para 1998 vivían varios ancianos que aún hablaban tseltal.

ha dicho o he escuchado decir en varias ocasiones, sobre una persona proveniente de una comunidad indígena que dejó de hablar su lengua después de asentarse en la ciudad, que “antes era indígena”. En 1999, Rodolfo Soto Monzón, entonces secretario de Gobierno del estado, conminaba a los representantes de Nicolás Ruiz a que presentaran pruebas de que aún hablaban tseltal para que pudieran ser considerados indígenas.¹³⁵ Asimismo, las estadísticas censales actuales consideran que la población indígena del municipio es menor a 1%.

El registro histórico muestra con claridad que las personas que fundaron Nicolás Ruiz eran tseltales. La única participación significativa de foráneos tuvo lugar cuando los peones acasillados de ranchos vecinos se refugiaron en el poblado durante los años violentos de la Revolución mexicana. No hay duda de que los actuales residentes de Nicolás Ruiz son principalmente descendientes de mayas tseltales, aunque sus instituciones, como las de la mayoría de los indígenas, no son reproducciones prístinas de modelos precolombinos. Éstas, con todo y a pesar de que han sido inevitablemente moldeadas por siglos de influencia del Estado y otros agentes externos, son, no obstante, diferentes a las de la cultura dominante.

Desde la formación de la comunidad, en Nicolás Ruiz la tierra ha sido propiedad colectiva. Hoy en día, 90% de la tierra sigue siendo comunal, distribuida en parcelas individuales. Los hombres se vuelven comuneros, con derecho a trabajar una parcela y con la correspondiente obligación de participar en la asamblea comunitaria. Las decisiones de prácticamente todos los aspectos de la vida política comunitaria se toman en la asamblea comunitaria, con la participación de todos los comuneros (hombres adultos)¹³⁶ y por consenso.

¹³⁵ Comunicación personal de las autoridades de Nicolás Ruiz, agosto de 2000.

¹³⁶ Las mujeres no pueden poseer tierras ni participan en las asambleas.

Alcanzar el consenso es fundamental para el funcionamiento del sistema. Para los habitantes de Nicolás Ruiz, el consenso es el corazón del sistema local de gobierno. En cuanto a las decisiones políticas, por varias décadas el consenso fue que la comunidad se adhiriera al partido dominante, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), para beneficiarse de esa alianza política y, con suerte, recuperar sus tierras.¹³⁷ El modelo de consenso funcionó lo suficientemente bien como para que la comunidad pudiera elegir a sus candidatos para la presidencia municipal en la asamblea comunitaria y después simplemente ratificar su decisión en las urnas. Hasta 1996, las estadísticas de Nicolás Ruiz mostraban cien por ciento de votos para el PRI. Sin embargo, esta situación cambió con el levantamiento zapatista de 1994, que cuestionó el poderío hegemónico del PRI y ofreció alternativas para la organización y la lucha políticas. En 1995 los comuneros de Nicolás Ruiz cambiaron de lealtad, en beneficio del Partido de la Revolución Democrática (PRD), por decisión consensuada en asamblea comunitaria, y en 1996 eligieron al primer presidente municipal del PRD. Ese mismo año Nicolás Ruiz se declaró “comunidad en resistencia” y se convirtió en una comunidad de base zapatista.

Este giro marca la entrada de Nicolás Ruiz en el conflicto chiapaneco. No hubo de pasar mucho tiempo para que surgieran los conflictos internos: en 1998, 23 familias decidieron regresar con el PRI. Fue esta división y los conflictos que resultaron lo que ha mantenido a Nicolás Ruiz en las notas periodísticas durante los últimos cuatro años. La mayoría percibió esta divergencia como una violación intolerable a las normas de la comunidad, basadas por largo tiempo en la toma de decisiones por consenso. Como lo expresara un residente, “habíamos estado de acuerdo durante 264 años [desde la

¹³⁷ Rus (1994) ha demostrado cómo se transformaron las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas en “comunidades revolucionarias institucionales” (parafraseando el nombre del Partido Revolucionario Institucional) al integrarse los líderes locales y los procesos políticos al Estado corporativista por medio del clientelismo, lo cual aseguró por décadas la hegemonía del partido en Chiapas.

fundación de la comunidad en 1734] y esto lo cambió todo” (comunicación personal, marzo de 2002). Si bien este comentario puede ocultar incidentes de desacuerdos pasados, el hecho es que un conflicto abierto de este tipo no tenía antecedentes en Nicolás Ruiz.

En la asamblea de marzo de 1998, los comuneros decidieron revocar los derechos al uso de la tierra de la facción disidente, puesto que habían dejado de cumplir con la responsabilidad correspondiente de participar en la asamblea. Esta revocación desembocó en la incursión armada y la toma del poblado por el ejército, la policía estatal y federal y oficiales de inmigración el 3 de junio de 1998. La toma fue un claro mensaje de que el gobierno de Chiapas iba a respaldar a un grupo priísta minoritario por la fuerza.¹³⁸ Algunos integrantes del PRI en la comunidad, los rostros cubiertos con pasamontañas, acompañaron a la policía a través del poblado, señalando las casas de los líderes comunitarios. Las fuerzas armadas allanaron los domicilios donde se resguardaban importantes documentos de bienes comunales y se llevaron los títulos originales, entre otros documentos. Fueron arrestadas 177 personas, dieciséis de ellas fueron acusadas de despojo. Posteriormente, el juez del caso los declararía inocentes y los liberaría, pero tras pasar medio año en prisión.

El conflicto no se ha resuelto y la violencia que lo caracteriza llevó a un periodista a denominar a Nicolás Ruiz como una “tierra sin ley” (Gurguha 2000). Esta ausencia de legalidad no es exclusiva de Nicolás Ruiz o de sus habitantes; de hecho, la fragmentación de las comunidades y la violencia interna han prevalecido a lo ancho de la zona de base zapatista y han sido consideradas por muchos como parte de la estrategia divisionista desplegada por el gobierno dentro de un esquema de *guerra de baja intensidad*. Esta intervención fue una de las muchas llevadas a cabo por fuerzas del

¹³⁸ Si bien podría interpretarse esta intervención como la acción de un gobierno que cumple con su papel de proteger el derecho de los individuos a elegir sus alianzas políticas, es poco probable que el gobierno hubiera actuado de la misma manera a favor de miembros de un partido de oposición.

gobierno en 1998, todas en contra de municipios autónomos o pro zapatistas, y que vincularon los conflictos locales con el conflicto mayor y las prácticas contrainsurgentes del Estado.

La historia de Nicolás Ruiz se desenvuelve, en buena parte, en relación con la lucha para recuperar sus tierras. Esta lucha, y los enemigos y aliados involucrados en ella, han definido con el tiempo su identidad. La identidad en Nicolás Ruiz se ha construido histórica y continuamente en relación con otros grupos sociales y en consonancia con prolongadas luchas por la tierra y el territorio. Durante el periodo en que la lucha por la tierra se realizaba a través de las políticas agrarias y las instancias de reforma agraria del Estado, la identidad de la comunidad de Nicolás Ruiz se convirtió en campesina. Es decir, la identidad indígena cedió ante la identidad campesina cuando el discurso oficial y las políticas de Estado refrendaban las luchas por la tierra con la reforma agraria y con asistencia agrícola para la población campesina.

El discurso del Estado cambió cuando comenzó a implementar reformas encaminadas a facilitar la entrada del país en el orden mundial neoliberal. En 1992, una reforma constitucional reconoció la existencia de los pueblos indígenas como parte de una población pluriétnica. Después de 1994, el levantamiento zapatista y el conflicto chiapaneco llevaron a Nicolás Ruiz a dialogar con nuevos interlocutores, incluidos los zapatistas, grupos organizados de la sociedad civil, organizaciones no gubernamentales (ONG) y grupos de derechos humanos.

Los miembros de la comunidad tuvieron cada vez mayor contacto con los discursos sobre derechos humanos y derechos indígenas, al mismo tiempo que el discurso oficial pasaba de lo agrario a lo indígena como base de los derechos. Los pobladores de Nicolás Ruiz comenzaron, en consecuencia, a repensar y replantear su definición de “nosotros”. Ya para el año 2000 esta redefinición los había llevado a reafirmar su identidad como comunidad indígena pero, a causa del conflicto indígena en

el estado, el gobierno se mostraba reacio a reconocerlos como tales y prefería lidiar con el conflicto comunitario como si se tratase de un conflicto agrario.

Entra a escena la antropóloga activista

De esta manera, al comenzar el nuevo siglo, la comunidad de Nicolás Ruiz enfrentaba tres problemas: su histórica defensa de la tierra, el conflicto interno con los priístas y el rechazo gubernamental a aceptar su autoidentificación como indígenas y negociar con ellos en tanto que comunidad indígena.

En la investigación, estos temas los abordé desde mi propia perspectiva: las preguntas tenían un matiz personal para mí, por ser yo una mezcla de nativo-americana criada en Los Ángeles, California, por no hablar una lengua indígena y no tener los rasgos fenotípicos característicos de los nativo-americanos. Mi propio sentido de mi identidad chikasaw está envuelto en preguntas en torno a la ascendencia, la autoadcripción, el reconocimiento y la aceptación por parte de la nación chickasaw. Éstos son los criterios primarios para identificar a alguien como indio en los Estados Unidos, muy diferentes a los criterios de lengua y vestimenta. De hecho, estos criterios fueron establecidos, en parte, gracias al reconocimiento de los múltiples procesos históricos que influyeron en la eliminación de la vestimenta y la lengua del indio norteamericano como formas de dominación cultural. Por ende, reflexionar en torno al uso que hace el Estado mexicano de estos criterios tenía un significado particular para mí más allá de la propia situación de Nicolás Ruiz.

A pesar de que mi inserción en Chiapas está vinculada con proyectos locales, mi reflexión emerge de mi compromiso con una lucha más amplia por la justicia social para los indígenas y otros grupos marginados. Desde 1996 he trabajado en Chiapas como *antropóloga activista* en temas de derechos humanos e indígenas. Este trabajo ha incluido, desde 1998, trabajar como asesora de la Red de Defensores Comunitarios por

los Derechos Humanos, una organización que entrena a jóvenes indígenas en zonas de conflicto en el estado para que realicen sus propias actividades de defensa en temas de derechos humanos, lo que reduce la dependencia de las comunidades hacia las ONG y los abogados, y coadyuva a reforzar los procesos autónomos locales.

La Red de Defensores y yo nos hemos relacionado con la comunidad a través de varios medios. El fundador de la red, mi marido, ha sido abogado de la comunidad desde que las fuerzas del gobierno realizaron la toma de la comunidad y encarcelaron a sus residentes. Dos de los defensores miembros de la red son de la misma comunidad de Nicolás Ruiz. Yo comencé mi investigación doctoral en la comunidad en 1999. Teníamos razones políticas y éticas de peso para trabajar con los comuneros y no con los priístas disidentes. Primero, porque los comuneros, en alianza con la lucha zapatista, eran parte de una lucha mayor con la que nos identificábamos nosotros y la Red de Defensores. Por otra parte, los priístas luchaban por reestablecer una forma de poder político, el régimen del PRI, que desde nuestra perspectiva había sostenido relaciones de poder que oprimieron a los pueblos indígenas durante décadas. Si bien los priístas eran minoría en Nicolás Ruiz, contaban con el apoyo de toda la fuerza del Estado, como la incursión en y la toma del poblado lo habían demostrado, mientras que los comuneros formaban parte de un partido político de oposición y un movimiento contestatario que sufría la represión del Estado. En concreto, nosotros, y yo en lo personal, teníamos un vínculo particular con la comunidad y el conflicto basado en múltiples factores sobrepuestos: políticos, personales y organizativos.

Las representaciones de Nicolás Ruiz frente a la OIT

En la Red de Defensores consideramos que el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ofrecía posibilidades para los comuneros de Nicolás Ruiz. En el año 2000, la Red de Defensores inició el *Proyecto OIT 169*. México ha firmado y

ratificado este convenio y, por tanto, tal como sucede con cualquier acuerdo internacional ratificado, es considerado ley vigente de rango constitucional. El Convenio 169 representa el acuerdo internacional de mayor alcance en materia de derechos indígenas hasta la fecha; establece el derecho a “gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales” (art. 3.1), así como a la “plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones” (art. 2.2 b).

Tres aspectos del Convenio 169 tenían particular importancia para Nicolás Ruiz: primero, el hecho de establecer la autoadscripción como criterio para definir un grupo indígena (art. 1.2). Segundo, el derecho a “conservar sus costumbres e instituciones propias” (art. 8.2) y el respeto a “los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros” (art. 9.1). En tercer lugar está el tema de los derechos a la tierra (arts. 13 a 16); el Convenio 169 establece que los pueblos indígenas tienen el derecho a “las tierras o territorios [...] que ocupan o utilizan de alguna otra manera” y hace énfasis en particular en “los aspectos colectivos de esa relación [con la tierra]” (art. 13.1).

En junio de 2001 platicamos con las autoridades de Nicolás Ruiz acerca de la posibilidad de preparar una representación ante la OIT.¹³⁹ Les explicamos nuestra posición respecto a la demanda de la comunidad en cuanto a la devolución de tierras; sostuvimos que merecían una restitución por las tierras no recuperables y que el gobierno mexicano había sido cómplice en la reducción de sus títulos de propiedad a través del uso tendencioso de los censos agrarios y la reforma agraria, en clara violación

¹³⁹ Las quejas en cuanto a violaciones a un convenio de la OIT por un país signatario se llaman “representaciones” y se levantan a través de un sindicato establecido. La Red de Defensores trabajó en coordinación con el Frente Auténtico del Trabajo (FAT) para presentar la representación a favor de Nicolás Ruiz.

a los artículos 13, 14 y 16 del Convenio 169.¹⁴⁰ También les hicimos notar que al revocar los derechos de la minoría priísta al uso de la tierra ellos mismos habían invocado sus *usos y costumbres*, una posición que contaba con el respaldo de los artículos 8 y 9 del mismo convenio. Además, discutimos la posibilidad de argumentar que el gobierno violaba el artículo 1.2 del convenio en cuanto al derecho a la autoidentificación, al definir a Nicolás Ruiz como “no indígena” por el hecho de haber perdido el uso de la lengua.

Para iniciar la representación era fundamental que Nicolás Ruiz, como comunidad, estableciera su derecho a definirse como *indígena*. Bajo la figura de *pueblo indígena* la comunidad podría luchar por sus demandas por la tierra en tanto que territorio en vez de hacerlo como propiedad privada. Asimismo, las autoridades de la comunidad tendrían el derecho a tomar decisiones internas sobre medios de castigo para sus miembros (entre ellos, poder revocar el derecho al uso de la tierra) basadas en las costumbres propias. El derecho del Estado a intervenir a favor de la facción disidente que les era favorable quedaría limitado pues, en su condición de comunidad indígena, Nicolás Ruiz tenía el derecho a la autonomía en la toma de decisiones locales. El caso ante la OIT les ofrecía una nueva estrategia para proseguir sus metas y su autodefensa, una que dependía de esta reemergencia de su identidad indígena.

La respuesta de las autoridades comunitarias primero, y de la asamblea en pleno después, fue positiva. Estaban claramente interesados en hacer una demanda por las tierras que habían perdido a lo largo de los años al igual que evitar posibles incursiones violentas de fuerzas del Estado. Estaban particularmente interesados en el potencial que significaba afirmar su identidad como comunidad indígena y en establecer su derecho a autodefinirse de esa forma; en las palabras de uno de ellos: “creo que es muy importante que podamos decirle esto al gobierno, que no somos Zona Centro [una

¹⁴⁰ La comunidad de Nicolás Ruiz no busca más la devolución de las tierras perdidas por dotaciones ejidales, pues reconoce que las comunidades ahí establecidas ya llevan décadas viviendo ahí y han *ganado* el derecho a permanecer en ellas.

región definida como no indígena], sino tseltales, que sentimos que somos parte de los pueblos indígenas” (intervención de un comunero, asamblea comunitaria, junio de 2001: notas de la autora). Otro de ellos agregó: “esto es lo más importante [sobre participar en la representación ante la OIT], que nos reconozcan como lo que somos. Somos tseltales” (intervención de un comunero, asamblea comunitaria, junio de 2001: notas de la autora). Dos semanas después, durante la asamblea comunitaria, más de 600 comuneros votaron unánimemente a favor de declararse como pueblo indígena y como parte en la representación ante la OIT.

Para documentar sus demandas necesitaban información y análisis antropológico. Esto sería fundamental para su caso; de otra manera no tendrían nada en qué basar sus peticiones. Los abogados que trabajaban en la representación,¹⁴¹ en colaboración con la Red de Defensores y la comunidad, me solicitaron proporcionar la información etnohistórica y el análisis necesario para sustentar las demandas de la comunidad por el reconocimiento de su identidad indígena y a los derechos territoriales. Según Ellen Messer, una de las formas potencialmente más importantes de activismo surgió “por la respuesta de los antropólogos a las necesidades indígenas de documentar cultural e históricamente sus demandas por derechos indígenas” (1993: 237). La integración de mi trabajo etnohistórico en el caso de la OIT entraba en este campo de compromiso. Estaba deseosa de participar, pues era una oportunidad de trabajar en colaboración con los comuneros en un proyecto de investigación activista conjunto. Nuestras metas no eran contiguas, sino más bien sobrepuestas, por lo que nos permitirían trabajar de manera colaborativa.

¹⁴¹ La queja ante la OIT fue preparada por los abogados Álvaro Reyes y Lisa Glowacki, en colaboración con Rubén Moreno Méndez y Herón Moreno Moreno, representantes de Nicolás Ruiz y de la Red de Defensores.

Forjado en el diálogo: el compromiso del investigador activista

Partir de lo ético y lo práctico: confrontación con las políticas de producción de conocimientos

Pocas personas estarían en desacuerdo con que, desde una perspectiva ética, es cuestionable que los antropólogos vayan a campo a extraer información de personas que luchan desde una posición de desventaja por sus derechos más básicos: a la vida, a la autodeterminación y a la cultura. Más difícil resulta estar en desacuerdo si reconocemos las relaciones desiguales entre el investigador y los sujetos de estudio. Si bien es cierto que el balance de poder entre el investigador y el investigado varía de acuerdo con los contextos, en muchos casos los investigadores tienen mayor poder de decisión en cuanto a los caminos que la investigación habrá de tomar, qué debe ser conocido y qué debe hacerse con el conocimiento producido. Este desbalance de poderes puede incrementar los efectos nocivos de nuestra producción de conocimiento sobre dichos pueblos.

Un vínculo activista con los sujetos de estudio demuestra, al menos, un deseo compartido por alcanzar respeto para sus derechos, una promesa de involucrarlos en las decisiones concernientes a la investigación y el compromiso de contribuir en algo a su lucha a través de la propia investigación y análisis. Considero que la mayoría de los antropólogos que estudian temas de derechos humanos tienen un compromiso básico con ellos, ya sea en términos universales o en formas culturalmente particulares. Con frecuencia, quienes hacen investigación sobre pueblos indígenas comparten una amplia gama de metas con las poblaciones investigadas, ya sea la sobrevivencia cultural, el derecho al desarrollo o la liberación indígena. Un vínculo activista proporciona una vía para hacer explícitas las metas compartidas y definir las a través del diálogo entre el investigador y el sujeto de estudio. Esto no significa que el diálogo se realice en igualdad de condiciones; las relaciones establecidas en campos más amplios de poder seguirán

determinando la relación. Sin embargo, exige el reconocimiento de y el diálogo sobre esas relaciones de poder en la definición de un proyecto compartido.

La rendición de cuentas es importante no sólo por razones éticas, sino también prácticas. La pregunta sobre si un investigador debe tener un compromiso con y rendirle cuentas a los sujetos de estudio, en especial cuando están marginados y en desventaja, no sólo atañe a la ética antropológica; en muchas ocasiones se trata de un asunto práctico. Hoy en día es muy probable que los mismos sujetos de investigación esperen y exijan dicho compromiso. Sabedores de ser susceptibles de explotación por parte del investigador y del potencial efecto negativo que para sus luchas pueden tener sus productos de investigación, los pueblos indígenas y otros demandan, cada vez más, que su opinión sea tomada en cuenta para establecer qué habrá de investigarse, cómo se hará la investigación y qué se habrá de hacer con el conocimiento producido. Con frecuencia piden pruebas de solidaridad política y un claro compromiso de producir conocimiento que les sea benéfico.

Esta postura por parte de las comunidades y organizaciones indígenas era (y sigue siendo) notoria en Chiapas, donde el conflicto político bullía y la situación estaba altamente polarizada. La sospecha imperaba; un aire de “si no estás con nosotros estás en contra nuestra” prevalecía. Un pueblo como Nicolás Ruiz, que vive en un ambiente colmado de tensión, que de tiempo en tiempo estalla en el conflicto abierto, no podía darse el lujo de dar cobijo a alguien que “no está de su lado”, en especial si esa persona se dedica a recabar información. Yo pude aproximarme a la comunidad por mis actividades como activista, en particular por mi afiliación con la Red de Defensores. Al abordarlos como investigadora activista, pude hacer explícita mi solidaridad y juntos pudimos establecer el alcance y las limitaciones de esa solidaridad.

Encuentros contenciosos: tensiones y contradicciones de un compromiso activista

Si bien la construcción dialógica del proceso de investigación en una investigación activista contribuye a afrontar los temas éticos y prácticos de la producción de conocimiento, esto no significa que éste quede exento de tensiones y contradicciones. Durante mi estancia en Nicolás Ruiz para trabajar sobre la representación ante la OIT hubo un número de complicaciones y retos en nuestra interacción que ameritan reconocimiento y detallada atención.

El antropólogo como “experto en cultura” y el respeto al conocimiento indígena

Una contradicción en este caso es la manera en que la presencia de un antropólogo dentro del ámbito legal, en tanto que “experto en cultura”, refuerza las jerarquías de poder. Dichas jerarquías se refuerzan, por ejemplo, cuando un antropólogo se presenta como perito en una causa legal con el fin de aportar medios de prueba sobre la presencia de cultura indígena, como de hecho fue mi papel en la representación de Nicolás Ruiz. No es común que se reconozca autoridad a los miembros de las “culturas” para hablar por sí mismos o definir a su manera sus culturas e identidades; sólo el especialista en antropología recibe esa autoridad. Al cumplir con el papel de experto en cultura en el caso de Nicolás Ruiz yo reforcé esos valores al tiempo que los cuestionaba en mi proceso de investigación.

Descolonizar la investigación antropológica entraña mucho más que detectar las metas que confluyen con las de nuestras poblaciones investigadas y alrededor de las cuales organizar la investigación y confirmar alianzas. Implica también interrogar los procesos discursivos que invisten el análisis antropológico de autoridad y lo designan como “experto” mientras se relega el conocimiento indígena a la “experiencia” (que será remitida al antropólogo para el análisis subsecuente). Esta descolonización involucra el

reconocimiento de que los pueblos indígenas –de que todos los pueblos, de hecho– realizan sus propios análisis de sus procesos sociales, a pesar de que con frecuencia lo hagan desde premisas distintas a las del antropólogo. Para crear relaciones de investigación descolonizadas es indispensable lograr que ese conocimiento dialogue con el conocimiento antropológico.

Durante la investigación etnohistórica en Nicolás Ruiz, los líderes comunitarios tuvieron un papel directo, en diálogo con la antropóloga, en la definición de lo que sería útil saber y en cómo obtener ese conocimiento. En múltiples interacciones discutimos con los miembros de la comunidad la evidencia oral y documental, así como el análisis emergente. Esto permitió que los comuneros contribuyeran al desarrollo del análisis mismo. Esta colaboración me permitió hacer explícito mi compromiso con la comunidad allí donde nuestras metas conflúan, así como incorporarla en la definición del tipo de conocimiento que sería producido y con qué propósito. Además, este proceso me permitió reconocer y dar su justo peso al análisis del proceso social que ellos hacían y asegurar que el análisis final se sostuviera en éste. Esto no ocurrió sin cortapisas. Los diálogos, desde muy diferentes perspectivas y en relaciones de poder desiguales no siempre son, o quizás nunca son, una tarea sencilla. Pero las tensiones y contradicciones que surgen de dichos diálogos pueden proporcionar nuevos entendimientos para ambas partes. En lo que sigue considero esta afirmación de manera más amplia.

Esencialismo, legalismo y diálogo

En esta parte examinaré la aseveración de Brown y Haley (2002) de que los activistas en temas de derecho, enfocados como están en la exigencia de construir casos ganadores, pueden volverse cómplices de reducir, esencializar o proponer identidades culturales particulares y estáticas. Esto podemos hacerlo de manera consciente, si

entendemos dichos esencialismos como una necesidad estratégica para ganar casos específicos que pueden ofrecer avances significativos en cuanto a obtener derechos para grupos concretos, una especie de “esencialismo estratégico” en el conocido sentido que le diera Gayatri Ch. Spivak (1988).¹⁴²

Lo que preocupa a Brown y Halley es la incapacidad para mantener el análisis crítico del contexto mayor de relaciones de poder y del papel que los derechos desempeñan en él. Como han señalado varios analistas, las luchas por los derechos suelen reducir todos los temas de justicia en asuntos legales, haciéndolos más manejables por los Estados. Una de las formas en que se les hace más manejables es delimitarlos, restringirlos y reducirlos a su definición en leyes y reglamentos (Brown 1995, Gledhill 1997, Hale 2002, Postero 2001). La identidad y la cultura se esencializan (por ejemplo, en la idea de que los pueblos indígenas tienen una relación especial con la tierra) y se fijan en leyes con el propósito de reglamentarlas y crear precedentes para futuros casos. Los particularismos culturales de los pueblos indígenas (y esto también se puede aplicar a otros grupos) pueden dificultarles cumplir con estas definiciones y por lo tanto “calificar” para la obtención de derechos, lo que crea indígenas autorizados y desautorizados, y termina por conformar en el extremo opuesto formas de autorregulación de la identidad indígena.

Este tema surgió durante mi trabajo en Nicolás Ruiz, precisamente en relación con el problema antes mencionado sobre quién tiene la autoridad para definir la cultura y la identidad indígenas, si bien no de la forma en que Brown y Halley lo habían previsto. Como antropóloga entrenada en el constructivismo social y el antiesencialismo, y conocedora de las críticas contra las luchas por los derechos, pude ver los riesgos de representar la identidad cultural de Nicolás Ruiz desde una mirada esencialista. Busqué

¹⁴² Hale (2006) critica este proceso en el sonado caso de Awás Tigni en Nicaragua, presentado ante la Corte Interamericana.

entonces una forma de definir su condición indígena que enfatizara continuamente la naturaleza fluida y cambiante de la cultura y la identidad cultural sin capitular sobre la importancia crítica que tiene esa identidad en la experiencia diaria y como base para reclamar sus derechos. Argumenté que la cultura, la identidad y la tradición son reinterpretadas sin cesar a la luz de la experiencia en cualquier momento histórico dado. Con esa definición traté de legitimar su reclamo sin perder la naturaleza históricamente construida y cambiante de la identidad cultural.

Por desgracia, la gente de Nicolás Ruiz no necesariamente coincidía conmigo. Ellos percibían su cultura como unificada y tendían a enfatizar la continuidad sobre el cambio. En su opinión, hacer hincapié en el cambio no aportaba en nada al caso y no coincidía con su propia percepción. Por ende, a pesar de que los antropólogos podemos ver la identidad como algo inherentemente inestable y cambiante (Lowe 1991), debemos enfrentar el hecho de que los pueblos indígenas suelen considerar que esa fluidez cultural es contraria a sus propias metas e incluso a la idea que tienen de sí mismos y sus culturas.

Cuando comencé a explorar el tema de la identidad indígena reemergente en Nicolás Ruiz me sorprendió su fluidez: primero indígena, luego campesina, luego indígena otra vez. Esto confirmaba y demostraba todas mis concepciones antropológicas sobre identidad y cultura. Sin embargo, cuando traté de entender sus propias creencias sobre lo que constituía su identidad indígena (necesarias para la representación ante la OIT y mi propio análisis etnohistórico), encontré que, de hecho, sus nociones sobre la cultura eran mucho más estables de lo que hubiera imaginado. De hecho, depositaban su identidad en esa estabilidad de forma. Los comuneros con los que platicué decían que habían mantenido una organización social y una práctica política distintivas, que incluían la tenencia comunal de la tierra, la toma de decisiones en conjunto y por consenso entre hombres adultos y, por supuesto, la ascendencia,

misma que expresaban demostrando que sus padres y madres eran tseltales. Es importante notar que estos criterios son más cercanos al discurso vigente, basado en el derecho internacional, que destaca la autoadscripción y la ascendencia, y se aleja del socorrido discurso mexicano que considera el lenguaje, la vestimenta e incluso la residencia en comunidades rurales como los rasgos primarios distintivos para identificar a una persona como indígena.

Cuando discutimos sus prácticas distintivas, ellos enfatizaban la continuidad de estas prácticas, no la fluidez o la transformación. Quizá esto no deba sorprender, pues la base para sus reclamos de reconocimiento como indígenas era precisamente la continuidad, lo que no significa que no creyeran que existía, que de alguna manera se trataba de una estrategia. De hecho, todo el entendimiento que ellos tienen de su historia está ligado a narraciones sobre la continuidad: continuidad en la tenencia de la tierra y en su lucha por ella.

A pesar de que podía entender esto, me resultaba difícil encontrar la forma de representarlo. En una discusión me aventuré a hacer un cuestionamiento: “pero las cosas han cambiado, ¿no? Por ejemplo, la forma de hacer política desde 1995 [fecha en la que abandonan el PRI y se alían con los zapatistas], ¿es distinta?” Su respuesta parecía ambigua, a pesar de que era expresada con seguridad y confianza: “Sí, claro que ha cambiado.” Otro comunero agregó: “Lo que ha cambiado es nuestra relación con el PRI, con el gobierno. Pero la comunidad funciona como antes, a través de la asamblea” (comunero, en conversación con la autora, julio de 2000: notas de la autora).

Estos comuneros subrayaron así tanto la continuidad de la toma de decisiones colectiva como forma de participación política (elemento clave de su identidad cultural), como el cambio en su interactuar con el Estado y su partido gobernante (otro elemento importante en la configuración de la identidad comunitaria). Hice otro intento: “¿Y los priístas?” [Risas de los comuneros...] Me respondieron: “Bueno, son ellos los que hacen

las cosas de otra forma, no nosotros. Dejaron de asistir a la asamblea y por eso les quitamos el derecho a la tierra” (comunero, en conversación con la autora, julio de 2000). Una vez más los comuneros resaltaron la consistencia de su posición, argumentando que quienes habían cambiado eran los causantes del problema y por eso se habían hecho merecedores de castigo.

En otro contexto pregunté a un líder zapatista sobre el radical cambio de bandera de la comunidad de priístas a zapatistas. Su respuesta fue la siguiente: “Cuando empezamos a caminar con la organización [el EZLN], empezamos a relacionar nuestra lucha con otras, con muchos otros con luchas iguales, con los pueblos indígenas. Pero fue la lucha por la tierra la que nos trajo a la organización, la misma lucha de siempre” (en conversación con la autora, marzo de 2002). Al igual que hicieran los comuneros citados con anterioridad, él reconoce al mismo tiempo la relevancia del giro en sus alianzas políticas –ahora asociadas de manera consciente a otras luchas, incluidas las indígenas– y la continuidad de “la misma lucha de siempre”.

En una ocasión, mientras conversaba con uno de los defensores de Nicolás Ruiz, traté de articular mi preocupación sobre crear una imagen esencialista de la comunidad, expresando lo siguiente: “El problema es definir lo que es ser indígena de manera tan estrecha que a la larga la comunidad de Nicolás Ruiz puede enfrentar dificultades para cumplir con la definición.”

Reconozco que esa no fue la mejor explicación del problema, pero vale la pena sopesar su respuesta con atención: “Esa es la situación que ya tenemos, en que el gobierno nos quiere dejar [en referencia al uso del lenguaje como criterio de identificación]. Si conseguimos que reconozcan nuestros usos y costumbres entonces no habrá problema. La prueba está ahí, nuestros usos y costumbres ahí están, siempre los hemos tenido” (defensor, en conversación con la autora, junio de 2002).

Es evidente que los comuneros veían los acontecimientos recientes a través de una lente diferente a la mía, la antropóloga activista. Ensimismada en el antiesencialismo de mi disciplina, tendía a enfocarme en el cambio y la fluidez de la situación. Conocedora de las críticas contra el activismo legal, también me preocupaba contribuir a forjar una imagen esencialista de los pueblos indígenas que pudiera fijarse en una ley o en jurisprudencia, y potencialmente hacer más daño que bien a mediano plazo en caso de que ganáramos. Pero los comuneros provenían de y conservaban una memoria colectiva de lucha por recuperar sus tierras. El origen de esa lucha era la fundación de la comunidad por indígenas tseltales, respaldada en los títulos primordiales que la documentaban. Además, al reafirmar su condición indígena, reinterpretaban prácticas “tradicionales” como prueba de su diferencia cultural. Desde su perspectiva, hacer hincapié sólo en el cambio actuaba en contra del peso de sus demandas y tenía poco sentido respecto a su visión del mundo.

Las conocidas nociones antropológicas sobre fluidez cultural y esencialismo estratégico no encajaban en y no acompañaban la realidad identitaria de Nicolás Ruiz. Las personas con las que platicué en el poblado enfatizaban simultáneamente el cambio y la continuidad en su identidad. Esto no representaba un problema para los comuneros, cuyos procesos identitarios no estaban ligados a dichas categorías. Ellos reconocían la construcción histórica de su identidad a través de su continuada lucha por la tierra y de ciertas prácticas políticas y sociales, aun cuando reconocían los cambios identitarios y de comprensión de sus prácticas en relación con los contextos sociales cambiantes.

Estas identidades cambiantes y las tradiciones culturales son, al mismo tiempo, estratégicas, ofrecidas como prueba para sostener sus demandas por derechos, y “reales”, en el sentido de que la gente las entiende, de hecho, como manifestaciones de sus diferencias. La afirmación del defensor, “nuestras costumbres y tradiciones ahí están, siempre las hemos tenido”, sugiere, de forma simultánea, una noción

esencializada de la continuidad cultural, una visión clara de su movilización estratégica y un hondo reclamo sobre su significado. La identidad es un proceso en curso en Nicolás Ruiz, no algo que sus pobladores cambian como un sombrero cuando les conviene, o algo interminablemente fluido y sin ataduras.

Sin detenernos en si resolvimos o no estos problemas, en el caso de Nicolás Ruiz pasamos mucho tiempo debatiéndolos. Sin duda, mi comprensión y la de los miembros de la comunidad con los que trabajé se alteraron en el proceso. Mi propio entendimiento de las identidades culturales locales se enriqueció con el compromiso. Es difícil saber e imposible medir lo que hubiéramos comprendido si nuestra experiencia de investigación y aprendizaje hubiese sido diferente. Con todo, el haber lidiado con estos problemas de la manera en que lo hicimos para la presentación del caso ante la OIT me llevó al entendimiento que hoy tengo sobre cómo trabajar la identidad y la formación de identidad en Nicolás Ruiz.

¿Sirve de algo colaborar?

Nunca sabremos si la imagen que elaboramos sobre los pueblos indígenas para la representación ante la OIT era un buen argumento legal. La OIT no sólo no emitió ninguna recomendación al gobierno mexicano, sino que se rehusó a considerar el caso. Esto no significa que el caso no fuera convincente. El gobierno de México cuestionó la legalidad de la representación ofrecida a nombre del Frente Auténtico de Trabajo, argumentando que no era una unión sindical “oficial” y solicitó se desechara el caso por este tecnicismo. Por supuesto, respondimos argumentando que si sólo las uniones sindicales controladas por el Estado pueden presentar representaciones, entonces es muy probable que nunca se presente una. Con todo, la OIT no estuvo dispuesta o fue incapaz de superar este reto. El caso no sirvió para recuperar las tierras de Nicolás Ruiz

ni logró que el gobierno mexicano reconociera el carácter indígena de la comunidad de Nicolás Ruiz.

Ahora bien, no estoy diciendo que nuestra colaboración fuera un fracaso. Debemos ser cautelosos al usar la “efectividad práctica” como criterio para evaluar el valor de una investigación activista, tanto porque sugiere cierta nostalgia positivista por ideas de estudios controlados y resultados medibles, como porque impone exigencias a la investigación activista que en raras ocasiones se requieren de la investigación antropológica o del activismo político considerados de manera independiente. Los beneficios inmediatos del activismo político son, con frecuencia, difíciles de observar e imposibles de medir, pero casi nunca se interpretan como si fueran inexistentes. Insistir en resultados positivos definibles y demostrables para la comunidad o el grupo involucrado puede hacernos marchar sobre una cuerda sin fin. ¿Quién determina qué es un resultado positivo y cómo se define éste? ¿Qué tan inmediato debe ser el efecto para ser considerado resultado de la colaboración en investigación activista? ¿Acaso no es posible que un efecto negativo a corto plazo contribuya a generar un resultado positivo a mediano o largo plazo (o viceversa según el caso)?

Quizás un mejor criterio para evaluar el éxito de lo realizado durante una investigación activista sería preguntarnos si se plantearon las preguntas críticas dirigidas a la disciplina. ¿Se abordaron las dinámicas de poder neocolonial en el proceso de investigación?, ¿se trató de involucrar más que de analizar a nuestros sujetos de estudio?, ¿se logró mantener una perspectiva crítica a pesar de hacer compromisos políticos concretos, creando así una tensión productiva en la que el análisis crítico se enfrenta y deba, por ende, conciliarse con las realidades políticas cotidianas? ¿Hemos avanzado en el fortalecimiento de futuros análisis como resultado?

Conclusiones: hacia una investigación activista críticamente comprometida

Para la mayoría de los antropólogos el trabajo de campo y el análisis implican un profundo compromiso con las comunidades sujetas a la investigación, pero ese compromiso, ¿debe ser activista? Durante toda investigación activista existirá tensión entre el compromiso político y ético y el análisis crítico, junto con muchas otras tensiones: las derivadas de las relaciones de poder entre investigador e investigado, o las que surgen entre la pragmática de corto plazo y las implicaciones de largo plazo. Sin embargo, las tensiones están presentes en cualquier investigación. La ventaja de una investigación explícitamente activista es que dirige los reflectores hacia dichas tensiones y las mantiene como tema central del trabajo.

Las críticas a la autoridad antropológica y la teoría de corte feminista nos han abierto la percepción sobre la naturaleza socialmente situada de nuestra producción de conocimiento. Al entender las desigualdades inherentes a las relaciones de investigación, hemos alcanzado un consenso en la antropología sobre la importancia de “situarnos”, es decir, incorporar una consideración reflexiva sobre la forma en que nuestro posicionamiento afecta el conocimiento que producimos. Esto incluye consideraciones sobre nuestro poder y autoridad en la relación que establecemos con nuestro sujeto de estudio. Hale (2008) sostiene que formular de manera explícita nuestras alianzas de investigación activista, hacer claros nuestros compromisos políticos y mantener abierto al diálogo con los sujetos de estudio son una derivación lógica de “situarse”.

El análisis crítico que hace explícitas sus políticas deberá lidiar con ellas de manera abierta en lugar de ceder a la tentación de minimizar su papel. El análisis crítico es jalado, continuamente ajustado por su anclaje político, mientras que la estrategia política es confrontada continuamente y potencialmente fortalecida por la introspección que proporciona el análisis crítico. En el caso de Nicolás Ruiz, este diálogo entre análisis

crítico y compromiso político fue clave para mi aprendizaje. Tuve que enfrentarme al reto de replantear algunas de mis más arraigadas nociones sobre identidad y sobre su naturaleza fluida. Por supuesto, la identidad, las tradiciones y la cultura están cambiando continuamente. Esto puede demostrarse si se les analiza comparativamente en diferentes momentos históricos. No obstante, para los sujetos involucrados, sus manifestaciones en cualquier momento histórico dado son concretas, y son significativas en esa concreción. Al pensar en Nicolás Ruiz, reflexionaba con relación a mi propia compleja identidad mestiza de india norteamericana, que examino constantemente a la luz de nuevas experiencias, nuevas ideas, nuevos contextos. Mi identidad cambia, ha cambiado a lo largo del tiempo, pero es fija en términos del significado que tiene para mí en un momento dado. Llegué a creer que lo mismo era verdad para la identidad de Nicolás Ruiz y su comunidad.

La antropología puede proporcionar salidas en cuanto a teorizar la identidad y la cultura de forma tal que sean reconocidos a la vez el valor y la fluidez y el significado de la identidad en momentos específicos. El concepto de esencialismo estratégico dio algunos resultados en esta dirección, pero al hacer hincapié en lo estratégico falló en aprehender los efectos “reales” de cualquier movilización estratégica. Poner cualquier categoría de identidad en juego (por ejemplo, durante un litigio legal) conlleva una nueva experiencia que, a su vez, tendrá efectos en nuestro discernimiento acerca de la historia, la cultura y la identidad. Estas nuevas concepciones son tan correctas y auténticas como las que les precedieron, y no pueden ser simplemente tildadas de estratégicas.

En Nicolás Ruiz la identidad indígena vuelve a manifestarse en un contexto de interacciones dialógicas con actores externos que dan valor a lo indígena. De forma semejante a como hago yo (¿quizá todos?), ellos se reimaginaron a sí mismos a la luz de nuevas experiencias y contextos cambiantes. Nuestro caso ante la OIT sin duda les proporcionó motivos estratégicos para autoadscribirse como indígenas en función de sus

metas, pero también, evidentemente, desempeñó un papel al reforzar esa identidad reemergente, al apuntalarla con una valorización externa e imbuirla de información sobre derecho internacional que apoya la autoadscripción. Pero, no obstante lo anterior, desde su perspectiva, lo que los hace indígenas es esencial a la comunidad y es tan real como inmutable.

Es verdad que no puedo reivindicar haber generado un nuevo marco teórico para entender la relación entre fluidez y persistencia en la identidad indígena, pero lo que este particular compromiso activista me permitió fue ahondar en la complejidad de esa relación. Mi propia labor de teorización crítica, que sin duda pudo haber contado un relato atractivo y antropológicamente aceptable sobre la fluidez cultural, debió confrontar diferentes perspectivas y valorarlas en situación de igualdad respecto a mis nociones “expertas”. Si bien mi análisis final no resultó tan redondo, es potencialmente más perspicaz.

En la medida en que sea posible entablar un diálogo entre análisis crítico y compromiso político en las investigaciones, éste no resultará libre de contradicciones. Cuando se sostiene un compromiso activista explícito, en tensión con la reflexión crítica, nos vemos forzados a enfrentar estas contradicciones, incluso cuando las conclusiones generadas son, por norma, parciales, contingentes y susceptibles de debate (como lo son en cualquier investigación). Precisamente, el aspecto contingente y “sujeto a debate” del compromiso activista es el que, en vez de librar al antropólogo, nos obliga a reconocer de antemano las relaciones de poder, lidiar con las tensiones en cuanto aparecen y encontrar las soluciones en diálogo con nuestros sujetos de estudio. Mantener la tensión entre el análisis crítico y la pragmática política nos empuja a reconocer y confrontar continuamente las contradicciones inherentes a dicho proyecto.

Me he enfocado en particular a las críticas dirigidas a los derechos y el legalismo de izquierda, que argumentan que podemos estar sosteniendo, inadvertidamente, los

esfuerzos del Estado para definir a grupos identitarios en formas que limitan y socavan su fuerza como movimientos de resistencia a la opresión. Creo que la investigación activista críticamente comprometida es vital para abordar (aunque no para resolver) la tensión inherente. Los miembros de grupos específicos pueden comprender su propia identidad de forma compleja, contradictoria y alejada de las categorías antropológicas con que se entiende la cultura. Es más probable que las definiciones puedan ser negociadas antes de que logren llegar a un litigio si sostenemos un análisis crítico enfocado en estas estructuras de opresión más amplias, como estamos entrenados a hacerlo los antropólogos.

Lo anterior no significa que el papel del antropólogo sea decirle a los miembros de un grupo que su forma de entender su cultura e identidad son erróneas; de ninguna manera. Más bien, significa entablar un diálogo respetuoso con los miembros del grupo con el que se alía el antropólogo por una lucha común. Significa también alcanzar un entendimiento mutuo sobre estrategias legales y sus efectos a corto y mediano plazo, tanto para el grupo directamente involucrado como para otros que pudieran estar en la misma situación. A pesar de que el entendimiento mutuo no surgirá siempre, un diálogo crítico basado en un compromiso compartido es una buena forma de mantener la tensión entre un análisis crítico y una pragmática política éticamente viable y productiva.

En la antropología de hoy, el compromiso colaborativo, dialógico, con los sujetos de investigación es práctica y éticamente recomendable. El tipo de investigación propuesto en este capítulo no es apropiado para todos los investigadores ni todas las investigaciones. Empero, puede ser el camino adecuado para quienes están comprometidos en descolonizar nuestra disciplina. Este camino está firmemente situado en el terreno de las prácticas de investigación, no en el ámbito de lo puramente textual o crítico. En este terreno, un diálogo colaborativo dirigido hacia metas compartidas incorpora respetuosamente a nuestros “sujetos” de estudio y hace que su propio análisis

sea un elemento fundamental del proceso de producción de conocimiento. Se conjugan así la crítica cultural con el compromiso político con vistas a crear un conocimiento que sea empíricamente fundamentado, teóricamente innovador y mutuamente beneficioso. También hace uso de las tensiones productivas, permite lidiar con las no productivas y aspira a crear relaciones más justas en nuestra disciplina y en nuestro mundo.

Bibliografía

Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press, Princeton.

----- y Janet Halley. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Duke University Press, Durham.

Clifford, James. 1998. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge.

----- y George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley.

Declaración de Barbados. 1971. "Por la liberación del indígena". En línea: <http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf>.

Denzin, Norman K. 2002. "Confronting Anthropology's Crisis of Representation". *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 31, núm. 4. SAGE, pp. 478-516.

Fals Borda, Orlando. 1986. *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá*. Siglo XXI, México.

----- 1987. "The Application of Participatory Action-Research in Latin America". *International Sociology*, vol. 2, núm. 4. ISA, SAGE, pp. 329-347.

----- y Carlos R. Brandao. 1986. *Investigación participativa*. Instituto del Hombre, Montevideo.

Fanon, Frantz. 1963 [1961]. *The Wretched of the Earth*. Grove Weidenfield, Nueva York.

----- 1968 [1952]. *Black Skin, White Masks*. Grove Press, Nueva York.

- Freire, Paulo. 1970. *La pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México.
- Gledhill, John. 1997. "Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights". En Richard Wilson (ed.). *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, Londres, pp. 70-110.
- Gordon, Edmund T. 1991. "Anthropology and Liberation, in Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation". En Faye V. Harrison (ed.). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. ABA, Washington, pp. 149-167.
- Gurguha, Francisco. 2000. "Nicolás Ruiz: tierra sin ley". *Areópago*, núm. 275, 6 de marzo, pp. 6-9.
- Hale, Charles R. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3. ISA-University of London, Londres, pp. 485-524.
- 2006. "Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, vol. 21, núm. 1. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 96-120.
- 2008. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". En Axel Köhler (coord.). *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3. Feminist Studies, College Park, pp. 575-599.
- Harrison, Faye V. (ed.). 1991. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. ABA, Washington.

- Jorgensen, Joseph G. y Eric Wolf. 1970. "Anthropology on the Warpath in Thailand". *The New York Times Review of Books*, vol. 15, núm. 9, 19 de noviembre, pp. 26-35.
- Lowe, Lisa. 1991. "Heterogeneity, Hybridity, Multiplicity: Marking Asian American Differences". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, núm. 1. University of Toronto Press, Toronto, pp. 24-44.
- Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Leyva Solano, Xochitl y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.
- Marcus, James y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. University of Chicago Press, Chicago.
- Merry, Sally Engle. 1997. "Legal Pluralism and Transnational Culture: The Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli Tribunal, Hawai'i, 1993". En Richard A. Wilson (ed.). *Human Rights, Culture and Context*. Pluto Press, Londres, pp. 28-49.
- Messer, Ellen. 1993. "Anthropology and Human Rights". *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, octubre. Annuals Reviews, Palo Alto, pp. 221-249.
- Mutua, Kagendo y Beth Swadener. 2004. *Decolonizing Research in Cross-Cultural Contexts: Critical Personal Narratives*. State University of New York Press, Nueva York.
- Postero, Nancy Grey. 2001. "Constructing Indigenous Citizens in Multicultural Bolivia". En línea: <geocities.com >.
- Prakash, Gyan. 1990. *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial*

- India*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Price, David. 2000. "Anthropologists as Spies". *Nation*, vol. 271, núm. 16, pp. 24-27.
- Rappaport, Joanne. En este libro. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Rus, Jan. 1994. "The 'Comunidad Revolutionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Duke University Press, Durham, pp. 265-300.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Pantheon Books, Nueva York.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 409-440.
- Speed, Shannon. 2006. "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically-Engaged Activist Research". *American Anthropologist*, vol. 108, núm. 1, "In Focus: Human Rights in a New Key". AAA, Arlington, pp. 66-77.
- 2006. *Bajo la lanza. Lucha por la tierra e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz*. Conaculta, Chiapas.
- Spivak, Gayatri Ch. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Chicago, pp. 271-315.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1984. "¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?". En *Sociología y subdesarrollo*. Nuestro Tiempo, México, pp. 207-234.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous*

Peoples. University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera Bustamante y Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman la antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México.

Capítulo 23

Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social¹⁴³

Mariana Mora
mariana_mora@yahoo.com

El historiador y luchador social don Andrés Aubry, fundador en 1974 del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (Inaremac) en San Cristóbal de las Casas, enfatizó, a lo largo de más de tres décadas de trabajo social en Los Altos de Chiapas, la importancia de poner en diálogo distintos saberes –el saber científico del investigador social y los saberes populares de los miembros de los pueblos indígenas– con el fin de recuperar conocimientos que pudieran impulsar cambios de justicia social en el marco de una investigación. Sus planteamientos reflejan la tradición latinoamericana de la *investigación-acción* que se inició en la década de 1960.¹⁴⁴ En Chiapas, el trabajo de don Andrés se inscribió dentro de las corrientes de la antropología crítica que generaron rupturas fundamentales con la investigación aplicada desde el Instituto Nacional Indigenista (INI) y cuyo propósito consistía en impulsar el cambio social a través de las capacidades transformadoras del Estado modernizador. Estos cambios fueron impulsados por diversos intelectuales y académicos, tanto desde espacios externos como internos a la institución.

¹⁴³ El capítulo retoma datos empíricos recopilados durante el trabajo de campo doctoral que se realizó con el apoyo del Dissertation Fieldwork Grant de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. También incluye secciones de la tesis doctoral que se redactó con el apoyo del Ford Diversity Fellowship, UT Austin Continuing Fellowship, UT Mexico Center E.D. Farmer International Fellowship y como parte del proyecto de Conacyt U52410-S *Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y el poder: una propuesta comparativa*.

¹⁴⁴ Una corriente intelectual de origen marxista que desde la década de 1960 ha producido conocimiento teórico-político a partir de las realidades histórico-sociales del continente con el afán de impulsar la transformación social.

Cuando realicé mi trabajo de campo para el doctorado en 2005, la trayectoria intelectual y política de don Andrés y de su esposa Angélica Inda fueron referentes fundamentales para el desarrollo de mi proyecto de investigación. Relacioné su propuesta de “diálogo entre saberes” con las particularidades de los planteamientos autonómicos de las comunidades zapatistas.

Desde 1996, en el marco de los Diálogos de Paz de San Andrés Sakamchén de los Pobres sobre Derechos y Cultura Indígena, las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) han priorizado la creación de sistemas de autogobierno, incluyendo comisiones administrativas que impulsan programas alternativos de educación, salud, producción agrícola y justicia, entre otros. Con este propósito, dividieron el territorio bajo su influencia en aproximadamente 42 municipios autónomos, que agrupan entre 15 a 40 comunidades con población zapatista y que tienen presencia en la tercera parte del estado.

El proyecto autonómico zapatista no representa un intento de separarse de otros actores locales, más bien pretende transformar las relaciones de poder entre indígenas y mestizos, y entre pueblos indígenas y el Estado. En las regiones en las que he trabajado desde 1996, este deseo se expresa en la labor de rescate y reinterpretación del saber local que han venido desarrollando las bases de apoyo civiles para entablar procesos de discusión y de debate colectivo con el fin de generar nuevos conocimientos. Los saberes se han construido con base en especificidades geográficas, pero siempre incorporando elementos de actores de diversas localidades. El compromiso de construir espacios de intercambio se ve reflejado en el mural que anuncia la entrada al Caracol IV con sede en el ejido Morelia, centro que aglutina tres municipios autónomos. En él se puede leer, en torno a una imagen de Emiliano Zapata, la siguiente frase: “Bienvenidos al Caracol IV, para eventos culturales de indígenas y no indígenas con esperanzas de libertad, justicia y democracia”.

En el contexto de la lucha social zapatista, cualquier recopilación y sistematización de información conlleva, por lo tanto, la tarea de generar conocimientos novedosos para nutrir acciones políticas organizativas. Pensado desde esta óptica, la propuesta de don Andrés y sus proyectos de investigación-acción en Chiapas encuentran puntos de coincidencia éticos-políticos con los planteamientos de las comunidades indígenas zapatistas. Sin embargo, al iniciar mi trabajo de campo, la propuesta dialógica de investigación-acción llevada al terreno de la praxis me generó más preguntas que respuestas. Sobre todo ubiqué dos tendencias que provocaron reflexiones importantes. Por un lado, identifiqué en ella un modelo en que los métodos de investigación estaban enfocados exclusivamente en el rescate del conocimiento local, bajo la suposición de que los saberes locales y ancestrales contienen en sí respuestas a los problemas políticos actuales. Por otro lado, en talleres de investigación-acción observé cómo, en situaciones específicas, el papel del investigador consistía en “iluminar” a los oprimidos para que tomaran conciencia de su situación de explotados. En ambos casos consideré que se privilegiaba el objetivo –la praxis encaminada hacia una lucha por justicia social– en desmedro del proceso como una cadena de acciones y diálogos que posibilitan transformar las relaciones desiguales de poder inherentes a una investigación. A la vez, ambas tendencias, basadas en verdades –sea la verdad del investigador o la del saber popular–, no consideran cómo éstas se contruyen desde las relaciones de poder implícitas en cualquier espacio dialógico.

Con el fin de problematizar más a fondo los procesos de una investigación comprometida, me apoyé en las reflexiones de feministas con largas trayectorias en Chiapas, como Mercedes Olivera y Rosalva Aída Hernández, que de distintas formas habían identificado las trampas del legado marxista de la “falsa conciencia” y del esencialismo cultural que pretende desenterrar las raíces originarias de la cosmovisión indígena para enfrentar los problemas de la “modernidad”. Desde distintos

posicionamientos, ambas feministas intelectuales enfatizan la importancia de prestar atención al proceso de la investigación, de ubicar cómo las distintas posicionalidades de clase, género y etnia influyen en qué y cómo se comparte la información, al igual que la manera en que se interpreta la información expuesta por *el Otro* (Hernández 2006). Mientras que Hernández enfatiza más el aspecto dialógico de la investigación, Olivera recupera métodos más arraigados en la investigación-acción, incluyendo el énfasis en los objetivos de la acción (Mora 2009).

A partir de los planteamientos de ambas académicas activistas me hice una serie de preguntas: ¿En qué es distinto el “diálogo” de otros tipos de métodos en el espacio de una investigación? ¿De qué manera éste facilita la producción de nuevos conocimientos, además de recuperar las interpretaciones de los actores entrevistados? ¿De qué forma se pueden ubicar los conocimientos que van surgiendo a lo largo del proceso? ¿Cómo se vinculan estos “nuevos saberes” y las formas de entender el contexto en el cual uno lucha con la elaboración de nuevas estrategias políticas?

En este ensayo reflexiono en torno a estas preguntas mediante un análisis crítico del trabajo de campo doctoral que realicé en un municipio autónomo zapatista entre 2005 y 2007. Parto de la idea de que la investigación puede formar parte de procesos de descolonización. Un planteamiento activista y de compromiso social tiene la posibilidad de revertir y transformar las relaciones de saber/poder que mantienen a ciertos sectores de la población en posiciones de subordinación. A la vez, los nuevos conocimientos o saberes que surgen a lo largo de una investigación con estas características se pueden integrar en la generación de nuevas estrategias o tácticas políticas.

Como parte de esta misma reflexión, considero que la conceptualización de ciertos términos y la manera como se van modificando a lo largo de una investigación también se incorporan en procesos políticos y de transformación social. Es decir, cualquier cambio en la forma en que se entiende el contexto social en que uno lucha

tiene implicaciones en las estrategias y acciones emprendidas. En este capítulo me enfoco en la teorización y conceptualización del Estado neoliberal, ya que ha sido el objeto principal contra el que inicialmente los zapatistas se lanzaron en armas el primero de enero de 1994, el mismo día en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC).

Si bien al inicio del trabajo de campo, las bases de apoyo que entrevisté y yo compartíamos conceptos distintos de lo que constituye el Estado neoliberal, en particular sobre sus mecanismos de gobernabilidad, éstos se fueron modificando durante la investigación. Argumento que la forma en que se fueron implementando las metodologías de estudio, junto con la forma en que las bases de apoyo transformaron la investigación, facilitó la posibilidad de crear una teorización distinta sobre el Estado neoliberal. Los cambios conceptuales no solamente tienen implicaciones intelectuales sino que comparten la posibilidad de impactar en las acciones políticas, es decir, en una praxis desde el movimiento social.

El capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera, ofrezco un acercamiento inicial al objeto de estudio –el Estado neoliberal. La segunda y tercera sección describen el tipo de metodologías de investigación dialógica que utilicé y que fueron modificadas por las bases de apoyo que participaron en el estudio. La cuarta sección describe el taller de devolución de la tesis doctoral para ejemplificar la transformación del concepto y, por último, reflexiono en torno a las posibles implicaciones para la práctica política que podría tener esta producción de conocimiento y sobre las implicaciones metodológicas de una investigación comprometida.

Punto de partida: conceptualizaciones teórico-políticas del Estado neoliberal mexicano

Entre 1996 y 2000, durante el periodo que estuve participando en proyectos solidarios

con comunidades zapatistas, un concepto que discutí a fondo con las mujeres y los hombres tseltales y tojolabales bases de apoyo, y con activistas y miembros de organizaciones no gubernamentales (ONG) en San Cristóbal de Las Casas, fue el del *neoliberalismo*, vinculado a la conformación del Estado mexicano. Los impactos locales de las políticas económicas neoliberales implementadas en México a partir de la crisis de la deuda externa en 1982 y la consolidación de las políticas de libre comercio a través del TLC fueron los detonadores para el alzamiento en armas del EZLN en 1994. En las entrevistas realizadas entre 2005 y 2007, hombres y mujeres tseltales y tojolabales ofrecieron interpretaciones locales de la reestructuración de las políticas económicas del Estado, incluyendo la privatización de las empresas paraestatales, la reconfiguración parcial del Estado corporativista y sus múltiples contradicciones.

Las primeras autoridades civiles del municipio autónomo 17 de Noviembre, Macario y don Leopoldo,¹⁴⁵ describieron cómo los pocos programas estatales que habían llegado a sus comunidades se fueron desmantelando a finales de la década de 1980. Mencionaron, por ejemplo, las tiendas Diconsa, una serie de tiendas de abasto subsidiadas por el gobierno para proporcionar alimentos a gente de escasos recursos, o los proyectos de becas para estudiantes indígenas del INI. Denunciaron que el gobierno mexicano solamente ofrecía “proyectos” para comprar votos, para mantener la lealtad hacia el entonces partido de Estado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y “desanimar a la gente” a participar en organizaciones campesinas o en las guerrillas que se rumoraba que existían.

Otras bases de apoyo entrevistadas criticaron al gobierno por una serie de acciones contradictorias, multifacéticas, por actuar por un lado como un “papá gobierno”, como un *ajvalil*, un “patrón gobierno” que mantuvo una relación de tutela con la

¹⁴⁵ Para proteger las identidades de los entrevistados, todos los nombres de las bases de apoyo zapatistas aquí referidos son ficticios.

población local, mientras que por el otro se iba desligando de sus obligaciones sociales de asegurar, por ejemplo, los servicios de salud, educación y los programas para mejorar el nivel de vida de la población indígena campesina. Identificaron una brecha entre las promesas hechas bajo el periodo populista (desmantelado a mediados de la década de 1980), caracterizado por el papel del Estado como proveedor de beneficios sociales y económicos, y la falta de capacidad de cumplimiento como parte de la reestructuración neoliberal del Estado.

Las bases de apoyo zapatistas entrevistadas argumentaron que no era que el Estado se estuviera retirando pasivamente, sino que sistemáticamente los excluía al no ofrecer programas sociales. Como respuesta a los vacíos y las contradicciones creados por el mismo Estado, explicaron Macario y don Leopoldo, se empezó a implementar la autonomía:

El Estado nunca ha cumplido, no nos quiere vivos, al menos que sea como mozos, de su mano de obra barata. Por eso decidimos organizarnos con nuestros propios recursos y con nuestras propias ideas, para resolver nuestras necesidades nosotros mismos, para liberarnos nosotros mismos (entrevista, ejido Morelia, 2005).

En estas conversaciones, las bases de apoyo ubicaron la autonomía como la construcción de espacios al margen de las dependencias oficiales. La contrapusieron al Estado. Al rechazar a las instituciones gubernamentales, las y los entrevistados argumentaron que se crean más condiciones para la transformación social y la producción de culturas políticas radicalmente novedosas.

Por mi parte, compartí parcialmente este planteamiento, aunque dudé sobre si las prácticas y los espacios de los municipios autónomos se mantienen completamente desarticulados del Estado. Cuestioné la afirmación de que la autonomía genera de facto

políticas subalternas radicales por el hecho de estar separada de las dependencias oficiales y si estas prácticas culturales lograban desestabilizar al Estado neoliberal. Me inquietó que un análisis político con estas características invisibilizara algunas capacidades regulatorias hegemónicas. En concreto, me pregunté sobre la posibilidad de la existencia de posibles puntos de coincidencia entre la autonomía y el Estado neoliberal, reflejados en la expresión, repetida muchas veces por las bases de apoyo, de que “la autonomía es hacer las cosas nosotros mismo, con nuestros propios recursos y nuestras propias ideas”. Es decir, la reconfiguración del Estado, al privatizar servicios sociales y programas, fomenta que los propios actores se encarguen de asegurar su bienestar.

Las preguntas que me hice desde la participación política encontraban un eco en las teorías sociales foucaultianas sobre el neoliberalismo. Esta literatura teoriza la reconfiguración profunda de las capacidades del Estado neoliberal para regular y administrar a los diversos sectores de la población (diferenciados por procesos de racialización, de clase y diferencias de género). Con esta reconfiguración se introducen lógicas del mercado dentro del *ethos* de la gobernanza, actitudes autoempresariales que llevan a actuar según las leyes de la oferta y la demanda, y a responder a las opciones ofrecidas según las ventajas comparativas (Rose 1999).

El énfasis en las lógicas de gobernabilidad representa un giro en la doctrina neoliberal a partir de la segunda mitad de la década de 1990, el mismo periodo en que arrancaron los proyectos de creación de los municipios autónomos zapatistas. Documentos publicados por instituciones multilaterales, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, empezaron a enfatizar la importancia de la gobernabilidad y el mejoramiento del capital humano para fomentar el desarrollo de procesos democráticos y la producción de nuevas ciudadanías al interior de los Estados-naciones. Bajo esa perspectiva surgieron nuevos programas sociales, como los creados

para poblaciones en condiciones de extrema pobreza, que resaltaban esta corresponsabilidad y coparticipación. Un nuevo énfasis que Aihwa Ong (2006), en *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*, refiere como la internalización de principios filosóficos que acentúan la eficiencia económica y una lógica ética basada en la responsabilidad del individuo.

Desde este marco teórico, puesto en diálogo con las reflexiones y las observaciones personales que surgieron a raíz de mi participación política, nació una de las principales preguntas de mi tesis doctoral (Mora 2008): ¿De qué manera las prácticas cotidianas de la autonomía indígena zapatista desestabilizan las lógicas de gobernabilidad del Estado mexicano y cuáles son los posibles puntos de articulación entre ambos?

El primer elemento que quiero resaltar es que esta inquietud inicial no tiene implicaciones exclusivamente teóricas. Las preguntas, aunque en este caso fueron planteadas por mi persona, y no en un espacio colectivo de colaboración, tienen efectos en las estrategias políticas a seguir. La forma en que uno entiende el objeto contra el cual lucha impacta en las formas de luchar. Los conceptos y la forma que les damos repercuten en las prácticas políticas culturales. Este mismo argumento ha sido profundizado en este libro en los capítulos de María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell y, en los de Xochitl Leyva y Gilberto Valdés.

Ante tal consideración, decidí desarrollar métodos de investigación colaborativos que cumplieran con dos objetivos. Primero, rescatar el sentido que los entrevistados depositan en el concepto neoliberalismo y, segundo, facilitar una mayor comprensión colectiva sobre los elementos que constituyen al Estado neoliberal mexicano. Mi propósito era evitar recaer en el papel de la investigadora que facilita procesos de concientización con base en las teorías sociales y en mi propio análisis. Al mismo tiempo, no quise negar ni evitar compartir mis opiniones y puntos de vista.

Aquí quisiera resaltar que una investigación con estas características, planteada desde *lo dialógico*, comporta dos momentos: la interpretación inicial de los actores y la transformación de esas interpretaciones durante el proceso mismo de investigación. Una metodología de *investigación dialógica* necesariamente tiene que dar cuenta de ambos momentos, incluso poniendo mayor énfasis en el segundo que en el primero. Esta propuesta es distinta a ciertas vertientes de la investigación-acción que se enfocan principalmente en el rescate del saber popular como una verdad que se enfrenta a las verdades hegemónicas y ofrece soluciones. El reto consiste en poder identificar cada uno de los dos momentos y desarrollar métodos que faciliten sobre todo el segundo.

Para intentar responder al desafío, desarrollé una propuesta metodológica dialógica que fue, a su vez, debatida y modificada a través de la participación activa de las bases de apoyo.¹⁴⁶ En el proceso, el acto de investigar sobre la autonomía y el Estado neoliberal derivó simultáneamente en una serie de prácticas que produjeron conocimientos distintos sobre la misma problemática social que se estaba estudiando.

Metodologías dialógicas de investigación y sus efectos materiales

Comencé el ensayo describiendo las propuestas metodológicas de don Andrés Aubry inspiradas en la investigación-acción y en el pensamiento crítico latinoamericano. Establecí, como punto de partida, que si bien recupero el papel central que desempeña el diálogo “entre saberes” en la investigación-acción, pongo más atención en el proceso en sí, que no ha sido lo suficientemente explorado dentro de esa metodología, ya que se ha privilegiado el resultado por encima del proceso. Por lo menos en sus planteamientos originales la investigación-acción se enfocaba al mismo tiempo en la reflexión-acción de las causas estructurales de la pobreza (Fals Borda 1986). Sin embargo, no contemplaba

¹⁴⁶ En este ensayo retomo algunos puntos planteados en Mora (en prensa). Para una descripción detallada de la metodología de investigación que utilicé y un análisis de cada etapa de la investigación consulté dicha publicación.

la relación interseccional entre género, raza y clase, ni tampoco incorporaba un análisis sobre cómo las microdinámicas de poder forman parte de los espacios de la investigación. Y por último, no cuestionaba cómo esas relaciones de poder impactan el espacio de enunciación de cada actor, sus verdades, y cómo éstas se interpretan. Las teorías actuales elaboradas por algunas pensadoras feministas del llamado “Tercer Mundo”¹⁴⁷ conducen las propuestas de la investigación-acción implementadas en Chiapas a explorar otras dimensiones y a plantearse nuevas preguntas.

En la década de 1970, grupos de científicos sociales en Chiapas, como don Andrés Aubry y Mercedes Olivera, apostaron a un cambio social desde la creación de un poder popular. Aunque su labor se inició desde las instituciones –Olivera desde el INI y Aubry desde la Iglesia católica, como parte de la teología de los pobres– fue en los espacios independientes donde sus propuestas de investigación comprometida florecieron. Desde entonces se habló de la investigación como un diálogo. En el caso de Inaremac, de un diálogo entre “el saber popular y el saber académico institucionalizado” (Aubry 1984: 2). Posteriormente, sobre todo en la década de 1980, en el contexto del trabajo realizado en los campos de refugiados guatemaltecos y en algunos espacios feministas de San Cristóbal, académicas elaboraron proyectos de investigación-acción con mujeres que ya tenían conciencia de la dominación patriarcal y a las que aún les hacía falta nombrar sus experiencias de opresión. Posteriormente, como resultado de reflexiones críticas sobre sus propias experiencias, estas académicas generaron propuestas de investigación dialógicas (Hernández 2006).

En los últimos diez años, sobre todo en el contexto del movimiento zapatista, diversas propuestas por parte de investigadores activistas han vinculado la investigación

¹⁴⁷ Utilizo la categoría de *feministas del Tercer Mundo* como un grupo de estudiosas que forman parte de una comunidad imaginada. Es decir, que construyen alianzas basadas en una serie de afinidades políticas en vez de atributos culturales o biológicos (Mohanty 2003: 46). El concepto de feministas del Tercer Mundo, a su vez, incluye mujeres del Tercer Mundo en el “Primer Mundo”, por ejemplo, latinas, afroamericanas y nativo-americanas en los Estados Unidos, o asiáticas y africanas en Europa. Véase Sandoval (2000).

con la transformación social, desde planteamientos de *investigación de co-labor* (Leyva, Burguete y Speed 2008), de *investigación comprometida* (Cerdeña 2005, Gutiérrez 2005, Núñez en prensa, Baronnet en prensa, Martínez 2006) y *activista* (Forbis 2006, Newdick 2005). La investigación que realicé en el municipio autónomo 17 de Noviembre se ubica en esa genealogía de estudios y trabajos comprometidos en Chiapas y se suma a los esfuerzos recientes realizados por académicos y trabajadores sociales en la entidad.

Al conjunto de estas experiencias agrego la propuesta de definir una investigación comprometida desde sus tensiones y contradicciones, y desde el reconocimiento de que la producción de conocimientos reconstituye mutuamente a sus participantes. La investigación actúa como un diálogo en que se incorpora una reflexión solidaria a través de una política de compromiso (Mohanty 2003). De esta manera, se transforma el concepto de “trabajo de campo” en “una tarea de trabajo en casa”. Edmund T. Gordon se refiere al “trabajo en casa” en el sentido de que los compromisos sociales y políticos rebasan el espacio de la investigación y, por tanto, uno vive las consecuencias de sus acciones y publicaciones (Gordon 1991).¹⁴⁸

Para realizar una investigación desde este planteamiento, me apoyé en tres herramientas fundamentales que forman parte de las metodologías elaboradas desde una perspectiva feminista del Tercer Mundo. En primer lugar, el espacio de investigación es planteado como un diálogo que existe entre campos de poder inestables y cambiantes, en los cuales se cuestionan y reproducen relaciones de desigualdad (Behar 1993). Aquí el diálogo no es una búsqueda de espacios universales, hay que trabajar desde las tensiones y las particularidades que van surgiendo. Un proyecto político en

¹⁴⁸ Véase Gordon (1991) y la distinción que propone entre *fieldwork* y *homework*. En el segundo caso se establecen relaciones sociales y políticas de manera tal que el investigador no extrae información para después procesarla en otro sitio, sino que mantiene sus compromisos con los actores y sus procesos sociales, y por lo tanto vive las consecuencias de su investigación.

común se construye resaltando lo universal a través de lo particular.¹⁴⁹ Segundo, la autorreflexión debe formar parte del proceso de la investigación (Hurtado 1996). Sin embargo, no me refiero a estudiar al Otro como una forma de generar mayor comprensión de la posición social propia, ya que esfuerzos de esta índole corren el riesgo de restablecer las jerarquías sociales entre mujeres con posiciones de privilegio (capital social, cultural, diferencias étnicas o raciales) que “estudian” a una mujer en una posición de poder subordinada.¹⁵⁰

En contraste, se propone centrarse en lo que Kamala Visweswaran llama momentos de identificación y “des-identificación”. En una entrevista hay momentos en los que uno se identifica o no con la otra persona, uno puede verse reflejado en las experiencias compartidas o sentirlas como procesos ajenos (Visweswaran 1994). Todo trabajo etnográfico tiene momentos de choque y de complicidad, los cuales reflejan la articulación de diversas expresiones de poder. Estar atentos a esas tensiones y contradicciones permite entender cómo se están cuestionando, revirtiendo y enfrentando. En vez de borrar las diferencias en el espacio de una entrevista o de un momento etnográfico, trabajar desde las contradicciones puede llevar a transformar las fronteras que dividen. Mediante estos tres posicionamientos, el espacio de la investigación intenta enfrentar las microdinámicas que reflejan procesos estructurales de desigualdad social.

Entre estos planteamientos y la corriente de la antropología llamada *crítica cultural* hay una diferencia fundamental. A finales de la década de 1970, la antropología, principalmente en la academia estadounidense, entró en una crisis de representación. Desde varias corrientes teóricas se cuestionó la representación del Otro y se señalaron

¹⁴⁹ Esto es particularmente importante en el caso de una investigación en que los involucrados comparten una visión política y un espacio para construir esa visión. Véase los conceptos de *bridgework* y *politics of solidarity* en Anzaldúa y Keating (2002) y Mohanty (2003).

¹⁵⁰ Véase la crítica que hace Socolovsky (1998) al texto de Behar (1993).

los mecanismos a través de los cuales la historia de la disciplina ha fomentado lógicas epistemológicas coloniales. Los antropólogos se vieron forzados a analizar seriamente cómo se realizan las tareas de la disciplina (Asad 1973, Denzin 2002). Dos corrientes importantes nacen de esta crisis. Por un lado, surge un enfoque dirigido a la deconstrucción textual y a la crítica cultural y, por otro, un desarrollo de propuestas colaborativas (Speed 2006). Esta última corriente opta por una *antropología activista* (Hale 2008) cuyas raíces se encuentran en la *antropología de la liberación*. Se propone, así, asumir las responsabilidades de los impactos de la investigación y descolonizar la relación entre el investigador y sus “sujetos de estudio” (Gordon 1991, Smith 1999).

Mi trabajo de campo del doctorado se enmarca en la segunda de estas opciones, ya que una propuesta activista resalta el hecho de que la producción de conocimientos se genera a través de acciones concretas. Por lo tanto, los efectos de una investigación no se reducen simplemente al plano de lo textual, ni a un producto como lo puede ser una tesis o un libro o un artículo. Del proceso mismo se desprenden reflexiones y conocimientos que rebasan el resultado textual de la investigación. Por ello, la investigación en sí se convierte en un objeto de análisis, no solamente desde la elaboración de las preguntas sino en el intercambio reflexivo que se genera a lo largo del proceso.

Las posibilidades de reconfigurar relaciones sociales y producir conocimientos distintos a aquellos en los que sustentan las relaciones hegemónicas y se nutren de ellas pueden darse en los espacios donde se toman decisiones sobre la investigación. Por ejemplo, en las discusiones en una asamblea comunitaria o en un intercambio, y en cuestionamientos que se generan después de un informe de trabajo de campo a autoridades locales. A la vez, el espacio de las entrevistas se vuelve un terreno prioritario para la producción colectiva de reflexiones y de ideas. Ambos fueron

elementos importantes que las bases de apoyo incorporaron a la metodología aquí expuesta.

La participación de las bases de apoyo zapatistas en el diseño de los métodos de la investigación

En 2004 presenté mi proyecto de investigación ante la Junta de Buen Gobierno, que es el cuerpo colegiado conformado por representantes de los municipios autónomos que forman parte de cada zona zapatista y que en turnos rotativos ejercen las funciones de gobierno local como parte de las prácticas culturales de autodeterminación indígena. Después de su aprobación, proceso que duró más de medio año, miembros del Consejo Autónomo del municipio autónomo 17 de Noviembre y otras bases de apoyo zapatistas modificaron mi propuesta inicial. Aquí quisiera enfocarme en tres aspectos de esos cambios que considero importantes para nuestra discusión.

En primer lugar, cabe señalar que hubo una participación activa por parte de las bases en los procesos de toma de decisión sobre el estudio. La propuesta de investigación fue objeto de una deliberación colectiva en asambleas que representan los tres niveles de una zona zapatista o Caracol: el comunitario, el municipal y en el nivel del Caracol, en este caso la zona zapatista con sede en el ejido Morelia. Al final, la propuesta fue aprobada con algunas ampliaciones –el trabajo de campo se realizaría en doce comunidades que forman parte del municipio autónomo (y no dos como yo había propuesto), las entrevistas tendrían que incluir a los representantes de las comisiones de Educación, Salud, Tierra y Territorio, y Honor y Justicia– y se determinó que cada comunidad tendría el derecho a decidir el método de las entrevistas que yo implementaría con ellas.

La participación activa por parte de las bases de apoyo refleja la importancia que la producción de conocimiento sobre la autonomía tiene en la lucha por la autonomía. Si

el poder y el conocimiento están íntimamente ligados, entonces lo que se hace con la información, cómo se recopila, sistematiza y el uso que se le da, forma parte de la lucha política. Por ello, se vuelve relevante analizar las interpretaciones que las bases de apoyo tienen del Estado neoliberal y cómo esas definiciones se relacionan con los actos de resistencia y de rebeldía en los municipios autónomos.

En segundo lugar, en todas las asambleas comunitarias, la población decidió que las sesiones se dieran de forma colectiva y no en entrevistas individuales. Además, en casi todos los poblados visitados, la asamblea decidió preparar las entrevistas a través de una serie de discusiones en grupo sobre las preguntas que yo les había entregado previamente. Ofrezco este extracto etnográfico, documentado en mi tesis doctoral, para describir el proceso en detalle:

En octubre de 2005, visité la comunidad zapatista de 8 de Marzo para realizar las entrevistas. Un día antes de la fecha acordada para empezar las sesiones, todos los habitantes, al terminar sus respectivos trabajos en la milpa y en la casa, se reunieron en la cancha de básquetbol para preparar las respuestas. Las mujeres se juntaron brevemente con los hombres para asegurar que cada grupo tuviera las preguntas anotadas en sus cuadernos antes de irse a “la casa grande” —el edificio que había sido la residencia de uno de los finqueros más poderosos de la región y que ahora opera como centro de enseñanza autónoma. Yo me mantuve alejada, sentada en el otro extremo del centro del pueblo, ya que mi participación no formaba parte del ejercicio.

Durante toda la tarde, los miembros de la comunidad discutieron las preguntas. Los hombres optaron por separarse en grupos, según su edad y las experiencias que les había tocado vivir, para así dividir las respuestas por temas y definir qué iban a decir al día siguiente. Las mujeres eligieron otro formato. Colocaron las bancas en un círculo para que una mujer nombrada pudiera leer las preguntas a todas las demás. Los temas incluían historias de vida e historia regional de las últimas siete décadas, divididos en tres

momentos distintos: cuando trabajaron para los finqueros, su participación en las organizaciones campesinas y en otros espacios previos al EZLN, y como parte de la vida cotidiana en el municipio autónomo.

Todas ellas se turnaron para pararse frente a las demás y compartir lo que les había tocado vivir. Usaron el tono y la formalidad de un testimonio para apropiarse de las memorias de sus madres o abuelas. De vez en cuando, una agregaba o corregía algún detalle histórico. En un rincón, Dolores, una joven tojolabal de 25 años, sostuvo una libreta en mano y tomó apuntes.

El día siguiente Dolores, también encargada de la traducción, abrió el documento y en voz alta, con un español conciso dijo: “En la historia de nuestra niñez vivíamos en un ejido pero nuestras vidas eran muy tristes dentro de la familia. Los más grandes problemas que se presentaban en esos tiempos son las enfermedades, pero también hay otros sufrimientos que hemos vivido por falta de alimentos... nosotros los indígenas y más las mujeres pensamos que no valemos nada y no sabíamos si tenemos nuestros derechos de por sí. Contra las injusticias nos organizamos como indígenas para tener una vida mejor para nuestros hijos.”

Rosaura, encargada de coordinar a las mujeres, les pidió que continuaran con la conversación que habían iniciado un día antes. Intercalaron el tojolabal con el español. La entrevista se abrió para que las mujeres siguieran hablando sobre la época previa al zapatismo. Una de las mayores se paró y, mirando a las demás mujeres, narró en su lengua: “Yo aquí nací, donde ahora es este pueblo. Aquí trabajaba mi papacito. De niña el patrón me llamaba a desgranar el maíz, hacer tortilla, a tostar café en la casa grande. Como era la niña de mi papá, era obligado. Hasta las siete de la tarde llegaba yo a la casa. Si salía amarillo el café, a puros chicotazos nos traían. Era muy mala la señora de don Pepe, por eso hasta ahora no me gusta sentarme fuera de la casa grande. Fue puro sufrimiento”.

Las demás compartieron experiencias parecidas. Dolor, tristeza, sufrimiento, golpes, violaciones, miedo, maltratos, fueron las palabras que enfatizaron sus experiencias. A

veces se interrumpieron o se generaron conversaciones que después tradujeron en su integridad o parcialmente. Cuando la entrevista caía en silencio, Dolores intentaba animar la participación de las demás mujeres, quienes bajaban la mirada en respuesta o volteaban la cara en otra dirección. Finalmente una mujer joven, de apenas 20 años reflexionó sobre lo que acababa de escuchar: “A mí me da mucho coraje porque es muy triste. Me da rabia y coraje cuando escucho estas palabras de antes. Me dan ganas de seguir luchando. No quiero que regresen esos rancheros ni los tiempos de antes”.

Otra joven continuó, “Si no fuera porque nos organizamos, creo que seguiríamos como mozos. De por sí los que dejan de luchar ya se olvidaron de cómo trataban a nuestras mamás. Pero también me da ánimo de seguir trabajando en los colectivos y a participar porque es para que no regresen los tiempos de antes” (Mora 2008: 83).

Al concluir la entrevista les pregunté cómo se habían sentido y qué pensaban del trabajo. Algunas de ellas que no habían compartido ni una palabra expresaron la participación de su silencio. Varias repitieron lo dicho por una joven: “Pido disculpas por no haber hablado, pero no sabía cómo empezó la organización o cómo era la región antes. Era yo muy chiquita. Le doy gracias a las compañeras que compartieron las historias de antes para que otras como yo pudiéramos aprender” (Liliana, entrevista, comunidad 8 de Marzo, 2005).

El formato que se generó en la comunidad 8 de Marzo –preparar previamente la entrevista, redactar un pequeño resumen de lo expuesto y presentarlo como punto de partida en la entrevista– se repitió en la mayoría de las comunidades. Los métodos adoptados en 8 de Marzo reflejan cómo los espacios propios de la investigación – además de formar parte de la recolección de información– también fueron aprovechados por las bases de apoyo para generar reflexiones políticas colectivas sobre ciertos eventos críticos y conceptos importantes.

Como se aprecia en el extracto etnográfico, el proceso en la reunión preparatoria

de discutir las preguntas, de recordar lo vivido, de redactar un documento y darle lectura, generó una socialización de ciertas memorias que en su conjunto le dan sentido a los procesos actuales de resistencia y rebeldía. Ello demuestra una transformación de los objetivos que yo había planteado originalmente para la investigación, ya que de forma paralela las bases de apoyo aprovecharon el espacio de las entrevistas para continuar con sus propios procesos de reflexión y de formación política. Esto, a la vez, refleja una descentralización de mi papel como recopiladora de información. Un primer corte y sistematización de lo compartido fue realizado por las mujeres antes de tener una entrevista conmigo.

El proceso permitió profundizar en la comprensión de la realidad social y crear marcos conceptuales colectivos sobre ciertos elementos claves, entre los cuales uno era el Estado. Las mujeres y los hombres con quienes hablé sobre la autonomía como una expresión de lucha social enfatizaron su relación con el Estado en el sentido de un rechazo total a las instituciones y los programas estatales. Resaltaron que la autonomía implica establecer sus propios organismos de gobierno y crear sus propios sistemas administrativos de salud, educación, producción agrícola y de justicia, con base en sus prácticas culturales. Cuando les pregunté por qué la autonomía representa para ellos una forma de resistencia y de rebeldía, las respuestas usualmente empezaron con una narración histórica que enfatizaba las múltiples experiencias de violencia estatal y que constituía, por ende, una explicación sobre cómo sus propias instituciones les generaban más poder para luchar contra esas condiciones.

El Estado, en su expresión local, se encarnaba, y así me fue explicado, en la fusión entre los representantes estatales, sobre todo en la Presidencia Municipal, y los finqueros, que ya en la mayoría de los casos eran la misma persona. Ello se ve reflejado en la palabra tseltal *ajvalil*, que quiere decir “patrón-gobierno”. En las entrevistas

colectivas, las bases de apoyo zapatistas hablaron de vivencias de violencia –racial, sexual, económica y represiva– con el *ajvalil*.

En cuanto a sus experiencias más recientes de las últimas tres décadas, las mujeres y los hombres entrevistados con frecuencia combinaron reflexiones sobre la militarización y la represión estatal con la desatención y el descuido de los programas sociales dirigidos a los pueblos indígenas. Narraron sus experiencias con las fuerzas policíacas y con sus programas sociales como parte de la misma cara del Estado, en particular después del levantamiento de 1994. Es decir, parte del descuido sistemático por parte del Estado neoliberal se identificó como un elemento más de las múltiples expresiones de violencia estatal, incluso a través de los mismos representantes de las fuerzas armadas. Por ejemplo, Paulino describió: “Nunca nos pusieron atención y de pronto puras migajas nos querían regalar, lámina, vivienda, costales de maíz, el Procampo. A veces eran los mismos soldados que llegaban a repartir. O los funcionarios del gobierno. Pero son lo mismo” (Paulino, entrevista, comunidad Zapata, 2005).

Paulino recordó cuando los zapatistas quemaron costales de maíz que les había dejado el ejército en la entrada de su poblado. Su reflexión se suma al conjunto de comentarios, expuestos a lo largo de las entrevistas, en que se hacía referencia al “mal gobierno”, las sospechas sobre las intenciones verdaderas de los funcionarios públicos y los miedos de que los programas sociales formaran parte de las redes de vigilancia militar. Este recelo refleja una desconfianza histórica hacia el Estado mexicano. Incluso, en la gran mayoría de las entrevistas, las bases de apoyo, tanto mujeres como hombres, no diferenciaron entre los mecanismos de gobernabilidad estatal y la violencia y la represión.

Sus interpretaciones dan cuenta de un contraste sustantivo con las teorías que desde la academia se han utilizado para analizar el Estado neoliberal y sus prácticas de gobernabilidad. Por ejemplo, los análisis de Nicolás Rose, que enfatizan las lógicas de

governabilidad neoliberal en el plano de la autoadministración y la autogestión, borran la otra faceta del Estado, su uso legítimo de la violencia y, en el caso de México, la militarización cotidiana de una parte importante de las zonas indígenas del país. De hecho, las reflexiones sobre el neoliberalismo realizadas por las bases de apoyo entrevistadas rebasan los límites de estas teorías; nos exigen estar atentos a las formas en que la violencia y la vigilancia estatal forman parte integral de las lógicas de gobernabilidad de los Estados.

En la mayoría de las entrevistas, fue evidente que las múltiples expresiones de la violencia estatal figuran como parte de los modos de gobernabilidad del Estado, tanto en los periodos previos al levantamiento como después de la conformación de las manifestaciones locales del neoliberalismo. Algunas de estas manifestaciones son la militarización de la región aun antes del levantamiento, entre 1988 y 1994, y el incremento de las políticas represivas del Estado con el retiro, en paralelo, de muchos programas sociales.

Cabe recordar que la militarización del cuerpo social está relacionada con la reconfiguración de las funciones de las fuerzas armadas, emprendida al mismo tiempo que la reestructuración de la economía política global. Por ejemplo, un año después de la declaración de guerra de los zapatistas, Samuel Huntington argumentó que era prioritario “redefinir las funciones y misiones del ejército en un entorno caracterizado por el afianzamiento de la democracia y por el número cada vez menor de amenazas externas” (1995: 81). Entre las posibles nuevas funciones del ejército, Huntington identificó el mantenimiento de la paz, la lucha contra el narcotráfico y el crimen organizado, funciones que hoy aparentan ser tareas naturales del ejército en México (*ibid.*).

En 1994, México acababa de adscribirse al Tratado de Libre Comercio de las Américas (TLC). El Estado sufría una reestructuración político-económica no solamente

en su giro hacia el trabajo inmaterial, como explican Michael Hardt y Antonio Negri (2004) en *Multitude*, sino también en términos del retiro y la reducción de muchos servicios públicos, particularmente en el sector rural. Para muchas comunidades indígenas rurales los programas de subsidio agrícolas, las becas escolares a través del INI y los proyectos sociales de Solidaridad habían sido las principales caras institucionales del Estado. El levantamiento estalló justo en ese preciso momento, cuando se estaba generando una reestructuración militar y una reestructuración político-económica en el nivel global.

Desde su inicio, el conflicto en Chiapas pos 1994 se ha caracterizado por una mezcla gris de paz y guerra, en que las funciones de seguridad pública y seguridad nacional, las tareas civiles y militares, se han borrado e invertido. Esta transformación en los mecanismos de gobernabilidad del Estado fue señalada por las bases de apoyo, sobre todo en lo relativo a tres áreas principales. La primera área remite a los elementos básicos de una guerra de baja intensidad, que incorpora tareas civiles y militares. Incluye otorgar apoyo económico-social a la población que sostiene a los grupos inconformes, lanzar campañas mediáticas que contrarresten las tareas ideológicas y de propaganda de los insurgentes, destinar un porcentaje importante de labores militares a la inteligencia y a la recolección de información y, por último, lanzar acciones militares y de represión selectiva (Pineda 1996).

Amalia, habitante de la comunidad de Morelia, recordó en una entrevista los primeros años del conflicto por las formas en que se restringían los movimientos de la población y por la vigilancia constante. En junio de 1994, soldados federales violaron a tres tseltales del municipio 17 de Noviembre en un retén militar colocado a la entrada del camino de terracería que va de Altamirano a Morelia. Viajar de un poblado a otro o pasar por la cabecera municipal implicaba el riesgo de padecer un acto de violencia sexual. La sensación de vulnerabilidad en los caminos se agudizaba por la vigilancia aérea

constante. Los helicópteros sobrevolaban las comunidades a lo largo del día. Amalia narró:

Sí, es mucho el sufrimiento que ha pasado ya. Peor con las mujeres, [los soldados] no nos respetan. ¿Para qué queremos que vengan ellos, si no tenemos derechos con ellos?... Sentíamos mucha tristeza cuando seguían entrando los soldados. Y puro sobrevuelos de los helicópteros. Daba miedo ir a cargar leña, ir al río, ni quería yo ir a Altamirano a comprar mi rebozo... Pura vigilancia... pero eso sí, el gobierno decía que quería ayudar a los pobres campesinos. Empezó a regalar un chingo de proyectos. Pero era mero engaño, sólo querían comprar los corazones de la gente, querían que dejáramos la lucha (entrevista, ejido Morelia, 2005).

La segunda área apunta a la convergencia de las funciones militares y policiales. Originalmente, la razón de ser del ejército era la de resguardar la seguridad nacional de las amenazas externas y la de las fuerzas policíacas la de cuidar la seguridad interna de la República. Sin embargo, esta distinción va perdiendo cada vez más validez. Las funciones militares incluyen la protección de la seguridad pública; las fuerzas policiales se han militarizado en su estructura, lógica y elementos. Durante las entrevistas, las bases de apoyo identificaron el año 1998 como un referente relevante, ya que los primeros seis meses de ese año estuvieron marcados por las incursiones del ejército mexicano y de elementos de la Policía Federal Preventiva (PFP)¹⁵¹ y de la Seguridad Pública en varias comunidades que forman parte del municipio 17 de Noviembre, junto con el desmantelamiento violento de las oficinas de las cabeceras de los municipios

¹⁵¹ En 1998 se creó una nueva fuerza armada compuesta por elementos de la policía, militares y grupos de inteligencia nacional. Uno de sus "estrenos" en el escenario nacional fue, precisamente, Chavajeval. Fundada originalmente por el ex presidente Ernesto Zedillo, la PFP fue considerada como un órgano temporal, que combinaba funciones de la Policía Federal de caminos, la Policía Fiscal y la policía migratoria federal. Un año después, se incorporaron a la PFP 800 elementos de inteligencia del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (Cisen), casi 5 000 soldados adicionales y un agrupamiento de fuerzas especiales de origen no especificado (Turville 2000).

autónomos Ricardo Flores Magón, Tierra y Libertad y San Juan de la Libertad, en las regiones Selva y Altos.

La tercera área es inseparable de la reestructuración neoliberal del Estado. A la par que disminuye el presupuesto para el gasto público, el presupuesto para las fuerzas armadas se ha ido incrementando paulatinamente. Al mismo tiempo, las funciones de las fuerzas armadas se han diversificado, y éstas han ido incorporando tareas de labor social como parte de su intromisión en la vida cotidiana de las comunidades, eso que Lesley Gill (2000), en un estudio sobre Bolivia, describe como el retiro armado del Estado neoliberal. Paulino hizo referencia a este fenómeno cuando recordó los costales de maíz que miembros de las fuerzas armadas depositaron a la entrada de un poblado del municipio 17 de Noviembre. Otros entrevistados también mencionaron los proyectos de reforestación y de conservación emprendidos por el ejército, así como campañas de salud y visitas escolares.

Josué, base de apoyo de la comunidad Lucio Cabañas, contó que entre 1988 y 1994:

Empezó lo de labor social del ejército y vimos que entraban a las escuelas pero no sabíamos que era eso de los soldados, daba miedo. Lo de labor social era la peluquería, la siembra de árbol. También hacían trabajo dental, campañas sociales. Daban vacunas y daban consulta médica. Antes de 1994, no había campamento militar, sólo seguridad pública, pero el ejército sí entraba a hacer eso de su labor social. Lo vivimos muy presionados (entrevista, comunidad Lucio Cabañas, 2007).

La modificación del formato de las sesiones por parte de las bases de apoyo provocó una re teorización y reconceptualización del Estado mexicano. Mientras yo había propuesto originalmente un método dialógico entre la persona entrevistada y mi persona,

los participantes modificaron el formato de tal manera que el diálogo se volvió una conversación colectiva también entre ellos como parte de los objetivos que incorporaron al trabajo de investigación. Ello permitió generar mayores reflexiones colectivas y relacionarlas con sus procesos de formación política.

Fue a partir de este nuevo método de investigación dialógica que se recopilaron los diversos sentidos que los participantes le dieron al Estado neoliberal. Mis interpretaciones de estas consideraciones fueron uno de los ejes principales de la tesis doctoral. Después de concluirla, regresé al Caracol con el propósito de realizar un taller de devolución con los argumentos principales del documento. En este el último paso se generaron debates colectivos, lo que abrió la posibilidad de avanzar aún más en la producción de conocimiento sobre el Estado.

El taller de devolución inspirado en métodos de educación popular

A principios de 2008, con el borrador de mi tesis doctoral en la mano, solicité una reunión con los miembros del Consejo Autónomo zapatista para presentar los argumentos principales resultado de la investigación, basados en mis interpretaciones sobre lo que había escuchado y observado en las doce comunidades que visité en 17 de Noviembre. El objetivo del taller consistía en entablar una discusión sobre los temas desarrollados en la tesis, recibir sus comentarios y generar reflexiones críticas colectivas que pudieran insertarse en los procesos descritos. Con ese fin recuperé el método del taller, inspirado en la filosofía de educación popular, y solicité una reunión con todos los miembros del Consejo.

Desarrollé la agenda del taller para debatir los principales argumentos mediante una serie de reflexiones colectivas sobre el Estado neoliberal y la autonomía. Primero fue necesario establecer un marco conceptual en común. Así se pudo conducir la reflexión hacia las inquietudes principales de la tesis: los estados de excepción que

podrían articular las prácticas de la autonomía con las lógicas de gobernabilidad del Estado, así como entender los actos de rebelión y de resistencia en el marco de la autonomía. Para esta tarea preparé dinámicas con base en una serie de lluvias de ideas sobre lo que las bases de apoyo entienden por neoliberalismo y autonomía.

Habían pasado más de tres años desde el inicio de la investigación. El gobierno autónomo ya era otro. Los nuevos representantes del municipio tenían apenas tres meses en su cargo y habían sido informados unas pocas semanas antes de que yo había realizado una investigación. Saqueo, el nuevo presidente del Consejo, reservó un día completo para esa reunión pero indicó que “no queremos que sea aburrido con pura plática, porque eso da sueño. Hay que explicar el documento de forma dinámica y discutirlo para que esté animada la reunión” (entrevista, ejido Morelia, 2008).

Fue así como coincidimos en un formato de dinámicas y ejercicios didácticos para generar discusiones conceptuales en la entrega de los resultados. A dicha reunión acudieron siete miembros del Consejo y de la Comisión de Honor y Justicia. El taller se desarrolló dentro de las múltiples actividades y tareas de ese día. Acababan de concluir los dos días de la semana en los que imparten justicia y resuelven pendientes administrativos en la oficina. Empezamos la reunión cuando ellos aún estaban resolviendo conflictos, decidiendo quién iba a viajar a San Cristóbal para realizar unos trámites financieros, discutiendo cómo se iba a hacer la tarea de transportar el frijol a una comunidad lejana para un encuentro de jóvenes zapatistas y definiendo el contenido de un informe que se presentaría ante la asamblea de zona en los días siguientes.

Nos sentamos en la poca sombra que ofrecía el edificio del Consejo. Coloqué unas hojas de papel contra la pared de tabla de madera. Comencé explicando que consideraba importante definir lo que todos entendíamos por neoliberalismo y autonomía. Con pluma en mano propuse una lluvia de ideas sobre lo que para ellos es el neoliberalismo. Les pedí que dijeran lo primero que se les ocurriera.

Andrés, un hombre de más de 40 años y miembro de la Comisión de Honor y Justicia, dijo que para él el neoliberalismo es “una lucha contra la vida del pueblo y contra la autonomía”. Otros ampliaron la definición para decir que entienden el término como “una forma en que un grupo de personas o empresas se quieren quedar con todos los recursos naturales. Son los mismos que hacen y que mantienen la guerra para seguir dominando al pueblo”.

Saqueo continuó la reflexión a modo de pregunta:

¿Pero qué será que es lo nuevo del neoliberalismo? Yo veo que es una idea nueva para ellos, pero no es algo nuevo para el pueblo. Antes escuchábamos la palabra capitalismo y de pronto ya cambió y se empezó a usar el neoliberalismo, como si fuera una nueva forma de dar vida para el pueblo y para el mundo. Pero yo veo que es lo mismo. Viene rompiendo con la vida del ser humano. Quieren ser dueños de todo y meter a fuerzas a los militares (ejido Morelia, 2008).

Los primeros dos representantes del gobierno autónomo habían vivido de cerca las luchas campesinas antes de 1994 y estaban familiarizados con los efectos locales de la reestructuración del Estado. Sin embargo, las cuatro mujeres presentes eran muy jóvenes, tenían apenas 22 o 23 años. Saqueo aprovechó la reflexión para darles a las mujeres y a un joven representante hombre una clase sobre el Estado.

Para facilitar el proceso, les pregunté a los mayores cuándo recordaban que se empezó a usar el concepto neoliberalismo. Dijeron: “Es parte de los términos que usamos a cada rato, pero a veces dejamos de pensar qué hay detrás de ellos”. Después de una pequeña pausa recordaron y señalaron los debates que se dieron en torno a las reformas al artículo 27 y a otros artículos. Dieron el ejemplo del derecho a la educación gratuita, también recordaron que después del Tratado de Libre Comercio “se podían

meter empresas del extranjero o hacer compras de tierras, se podían adueñar de los recursos de la nación. Y la deuda que antes era externa, se hizo eterna”.

Aproveché que habían identificado las reformas al ejido y a la educación para ofrecer una reflexión que nos condujera a discutir las preguntas centrales de la tesis. Con una serie de diagramas dibujados sobre el papel, expliqué que antes el PRI operaba como un papá gobierno. A pesar de reprimir, de ser racista y de controlar a la población, también prometía (en teoría) el acceso a ciertos servicios sociales. En Chiapas, los campesinos indígenas habían vivido estas expresiones del Estado populista a través de las solicitudes de tierras comunales, la paraestatal Inmecafé, además del derecho a la educación y a la salud. A partir de 1988 se fueron privatizando los servicios y el Estado dejó de ser el proveedor. Además, dejó su papel de protector de la población frente a los intereses del mercado internacional. Dispuso los servicios sociales, como el caso del ejido, a la oferta y la demanda del mercado. Al mismo tiempo, el Estado renunció a una parte importante de sus responsabilidades sociales. A los ciudadanos y a los diferentes sectores de la población se les otorgó la responsabilidad de resolver sus propias necesidades. Fui representando la explicación en los diagramas y en las imágenes que dibujaba sobre los papeles. Enfatiqué que con estos procesos, el Estado mexicano tuvo que desarrollar nuevos mecanismos para seguir gobernando a la población. Mucho de ello se ve reflejado en las formas en que promueve mecanismos de autogestión y de autogobierno. Expliqué:

Así considero que existen posibles puntos de coincidencia con la autonomía. O por lo menos, si el gobierno pudiera, redirigiría la autonomía hacia este tipo de definición, para que fuera compatible con las formas de gobernar bajo el neoliberalismo. Sería algo parecido a que el Estado dijera: ahí ustedes indígenas campesinos, quédense en su rincón, en las cañadas del sureste, y encárguense de resolver sus necesidades. Y yo,

Estado, me lavó las manos. Y además así te puedo seguir gobernando porque están aislados, son una excepción que puedo administrar. En la tesis indico que esta posible coincidencia genera una serie de retos para la autonomía. Son desafíos que no se han contemplado, no veo que sea algo que se esté discutiendo. Es el primer punto que me gustaría reflexionar con ustedes. ¿Cómo ven que la construcción de la autonomía se está relacionando con el Estado neoliberal mexicano? (Mora 2008: 302).

Un momento de silencio marcó el inicio de sus reflexiones. Saqueo se dedicó a traducir primero en tojolabal y después en tseltal. Propuso que se dividieran en grupos de tres para discutir la pregunta. Les pidió que se fueran a sentar en diferentes lugares y les dio diez minutos para reflexionar y compartir después lo que habían discutido. Al regresar, las tres mujeres hablaron primero:

El gobierno nos está dejando a un lado. Que hagamos lo que queramos. Pero estamos construyendo autonomía. No sólo de los hombres. Estamos luchando dentro del pueblo, municipios y regiones. Para asegurar que estemos caminando, eso es organizar y trabajar juntos. Hay trabajos colectivos, hay educación. De la gente del pueblo, de ahí sale... el gobierno nos quiere acabar o perder la autonomía que tenemos los indígenas. Pero aquí estamos construyendo la vida, la educación y la salud... Así también pensamos que es diferente porque viene de nosotros como indígenas luchando, buscando la vida como pueblo, como municipio. Para que no se pierda que nosotros somos indígenas. Hay compañeros ancianos que saben cómo pasó la vida, la historia. Es ahí donde nosotros como mujeres y como hombres podemos llevar esa historia, ese conocimiento. Para eso es la autonomía (*ibid.*).

La discusión continuó con la participación de un grupo de hombres. Señalaron que para ellos existe una distinción entre las nuevas formas de “gobierno” del Estado neoliberal y la autonomía porque:

Es una forma de defender mirando a lo de antes [la historia] y también para seguir adelante. El neoliberalismo quiere seguir acabando con las creencias, con la cultura. Es lo que viene rompiendo con la vida de los abuelos desde antes. La autonomía es una experiencia nueva, nunca se había luchado así antes. Sí hubo luchas, como de Zapata, para defender la vida... Ahora es un panorama más amplio, es un autogobierno que empieza en la familia, comunidad, en el municipio, en la zona... Es mostrar la capacidad de los indígenas, para que nos respeten. Queremos retomar la historia de vida del indígena (*ibid.*).

El tercer grupo agregó que aunque el Estado les está excluyendo y dejando a un lado para resolver lo suyo, la autonomía:

No es sólo liberar de una cosa, es liberar de todo, de la mente también. Es la liberación de terrenos, de ideas, contra las divisiones, son muchas cosas... cuando llegaron los españoles llegaron y dividieron, lo fueron colonizando, para que no pudiéramos hacer el trabajo juntos. Dividió al pueblo con otras ideas. Entonces tuvimos que juntar ideas, experiencias, historias. Vamos a hacer el trabajo. En la autonomía es para tener vida, pero para todos, no para unos cuantos (*ibid.*).

Reflexionaron sobre las ambigüedades con que se ejercen las prácticas estatales en lo cotidiano. Explicaron que el Estado neoliberal refleja un abandono, expresado en “dejarnos a un lado” y en establecer políticas diseñadas para que “se pierda la cultura”. Sus experiencias con el Estado son las de un descuido sistemático y a la vez el

desarrollo de diversos mecanismos de control, en que la militarización resalta como un elemento importante. Enfatizaron que el neoliberalismo, además de surgir como una explotación de la mano de obra y de los recursos naturales, se territorializa sobre la vida misma.

Reflexiones finales: nuevas conceptualizaciones del Estado mexicano y la posibilidad de estrategias políticas

Las reflexiones colectivas en el espacio del taller de devolución apuntaron hacia una reconceptualización de los mecanismos de gobernabilidad neoliberal articulados a lo que en otro texto me he referido como un *E/estado de política-guerra* (Mora 2008). En vez de conceptualizar la interrelación de los programas sociales y la militarización de la vida cotidiana como dos esferas separadas, en que los actos de represión surgen cuando se agota la política, las formas en que los miembros del Consejo Autónomo y demás bases de apoyo describieron las distintas caras del Estado presentan ambas esferas como dos lados de un mismo continuo que sube y baja de intensidad. A la vez, señalaron que este estado de política-guerra emerge de un racismo cultural.

Este análisis no solamente tiene implicaciones teóricas importantes, ya que modifica sustancialmente los textos de académicos, sino que tiene implicaciones políticas fundamentales para el contexto actual de México, sobre todo si se considera que una parte importante de las regiones indígenas de la República mexicana viven la cotidianidad en contextos de militarización de los espacios públicos, de incorporación de las fuerzas armadas a las tareas civiles y de imposición de una mezcla de programas sociales y actos de violencia física como parte de los mecanismos de una guerra de baja intensidad. La situación de violencia se ha agudizado hasta llegar a una crisis humanitaria, con más de 34 000 muertes violentas registradas durante los primeros

cuatro años de la presidencial de Felipe Calderón como parte de la lucha contra la delincuencia organizada.

Frente a las lógicas de vigilancia, de fragmentación, desarticulación y reconfiguración de la vida social y biológica de la población, los miembros del Consejo enfatizaron que la autonomía representa una serie de prácticas culturales encaminadas a la construcción de una “vida nueva” y “una nueva forma de vivir” como nuevas identidades políticas colectivas. Como señalaron en el taller, un punto de partida fundamental es la reinterpretación constante de las memorias sociales de lucha contra distintas expresiones de opresión. A partir de ahí, emergen nuevas prácticas cotidianas que ellos describieron como la creación de procesos de liberación de la mente, los terrenos y las ideas.

Al mismo tiempo, es importante señalar que en los procesos de generar reflexiones colectivas también surgieron cuestionamientos a las relaciones de poder implícitas en el espacio de la investigación. En los espacios del taller de devolución y en las entrevistas estos dos elementos operaron al mismo tiempo: en primer lugar, la producción de reflexiones colectivas nuevas en torno a viejos conceptos, lo que nos llevó a un enriquecimiento de nuestra comprensión colectiva del Estado; en segundo lugar, los cuestionamientos y las formas de transformar las relaciones desiguales de poder en los espacios de la investigación.

Ambas interacciones son fundamentales si lo que se pretende es crear espacios colectivos de acción política. En la medida en que se genera una mayor comprensión de las condiciones en las cuales uno está luchando, también se intentan modificar las microdinámicas de poder estructural que se manifiestan en el espacio de producción de conocimiento, como es el caso de una investigación. Lo que he resaltado en este ensayo es que el segundo elemento refleja lo que en el ámbito teórico es una aportación importante de ciertos sectores del feminismo académico-activista y que, a su vez, fue un

elemento ampliado y modificado por las bases de apoyo zapatistas del municipio autónomo 17 de Noviembre.

Aunque intenté presentar mis opiniones e ideas de una forma distinta a los talleres que había observado donde el o la facilitadora dirigía y establecía el marco de las discusiones, fueron los y las representantes del Consejo quienes, sobre todo, introdujeron dinámicas relevantes para el espacio del taller. Su propuesta de dividirse en pequeños grupos para la reflexión colectiva, si bien forma parte de un método clásico de educación popular, al articularse a los objetivos paralelos de formación política tuvo el efecto de descentralizar tanto mi papel como facilitadora y mi análisis como el eje de la discusión. El método dialógico derivó en diálogos paralelos, los que tuvieron conmigo como investigadora/facilitadora y los que tuvieron entre ellos. En este sentido, el proceso mismo de la investigación facilitó una recopilación de sus definiciones y comprensiones en torno al Estado neoliberal y a la vez impulsó la creación de conocimientos nuevos, tal como se ve reflejado en la descripción del taller de devolución.

En ese espacio, tanto los hombres de mayor edad que asumieron un papel de docentes para compartirles a los participantes más jóvenes lo que ellos habían aprendido sobre la reestructuración del Estado bajo el neoliberalismo, como mi persona, rompimos parcialmente con el impulso que desde la investigación-acción pretende “concientizar” al otro, pero no escapamos del todo de esta dinámica. En otro documento narro cómo las mujeres jóvenes, a su vez, aprovecharon las reflexiones sobre el programa social oficial Oportunidades (que otorga transferencias económicas a mujeres a cambio de su participación en ciertas actividades que se concentran en la esfera doméstica) para cuestionar la falta de voluntad por parte de los hombres para reconocer las aportaciones de las mujeres zapatistas al quehacer político diferente al propuesto por los programas neoliberales (Mora 2008). Esta ruptura parcial nos deja el cuestionamiento de hasta qué punto lo dialógico es a la vez un instrumento pedagógico

y hasta qué punto la “enseñanza”, el compartir las “pequeñas verdades” que forman parte del diálogo para una mayor comprensión del problema analizado reproduce la conducción de ciertas reflexiones hacia fines previamente definidos.

Por último, en el caso de los municipios autónomos es difícil trasladar los resultados de la investigación a la definición de tácticas políticas, en gran parte por las particularidades de la estructura de los municipios, en la cual los actores “externos” desempeñan papeles reducidos, y por el cuidadoso control sobre ciertas esferas de información, ya que el movimiento social se encuentra inmerso en un contexto prolongado de guerra de baja intensidad. Sin embargo, lo que sí quiero resaltar es que en otros contextos la combinación dialéctica entre las interacciones arriba descritas genera mayores posibilidades de entablar acciones colectivas

Bibliografía

- Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press, Londres.
- Aubry, Andrés. 1984. *Estrategia popular e investigación científica*. Inaremac, San Cristóbal de Las Casas (documento, 25 de agosto).
- Anzaldúa, Gloria y Analouise Keating (eds.). 2002. *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Routledge, Nueva York.
- Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Beacon Press, Boston.
- Baronnet, Bruno. En prensa. “De la asamblea al cargo de docente comunitario: los promotores de educación autónoma zapatista en la zona Selva Tseltal”. En Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (eds.). *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM, CIESAS, México.

- Casas, María Isabel, Michal Osterweil y Dana Powell. En este libro. "Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Cerda García, Alejandro. 2005. *Multiculturalidad y políticas públicas: autonomía indígena zapatista en Chiapas, México*. Tesis de doctorado en antropología social y en sociología. CIESAS, IHEAL-Universidad de París III, México y París.
- Denzin, Norman K. 2002. "Confronting Anthropology's Crisis of Representation". *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 31, núm. 4. SAGE, Londres, pp. 478-516.
- Fals Borda, Orlando. 1986. *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos en Nicaragua, México y Bogotá*. Siglo XXI, Bogotá.
- Forbis, Melissa. 2006. "Autonomy and a Handful of Herbs: Contesting Gender and Ethnic Identities through Healing". En Shannon Speed, Rosalva Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen (eds.). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. University of Texas Press, Austin, pp. 176-202.
- Gill, Lesley. 2000. *Teetering on the Rim: Global Restructuring, Daily Life, and the Armed Retreat of the Bolivian State*. Colombia University Press, Nueva York y Colombia.
- Gordon, Edmund T. 1991. "Anthropology and Liberation". En Faye V. Harrison (ed.). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. ABA, Washington, pp. 149-167.
- Gutiérrez Narváez, Raúl de Jesús. 2005. *Escuela y zapatismo entre los tsotsiles: entre la asimilación y la resistencia. Análisis de proyectos de educación básica*. Tesis de maestría en antropología social. CIESAS-Occidente, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas.
- Hale, Charles R. (ed.). 2008. *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of*

- Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. The Penguin Press, Nueva York.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2006. "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective". Ponencia. Annual Meeting of the American Anthropological Association, Panel "Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice", 16-19 de abril, San José.
- Huntington, Samuel P. 1995. "Civiles y militares". *Revista Española de Defensa*, núm. 94. Ministerio de Defensa, Madrid, pp. 80-83.
- Hurtado, Aída. 1996. *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Leyva Solano, Xochitl. En este libro. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política". En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- , Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). 2008. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México.
- Martínez Torres, María Elena. 2006. *Organic Coffee: Sustainable Development by Mayan Farmers*. Ohio University Press, Atenas y Ohio.
- Mohanty, Chandra T. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham y Londres.
- Mora, Mariana. 2008. *La descolonización de la política: la autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de gobernabilidad neoliberal y la guerra de baja intensidad*. Tesis de doctorado en antropología. University of Texas, Austin.

- 2009. "Aportaciones a una genealogía feminista: la trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante". *Desacatos*, núm. 31, "Reivindicaciones étnicas, género y justicia". CIESAS, México, pp. 159-166.
- En prensa. "Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político". En Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (eds.). *Luchas "muy otras": zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM, CIESAS, México.
- Newdick, Vivian. 2005. "The Indigenous Woman as Victim of Her Culture in Neoliberal Mexico". *Cultural Dynamics*, vol. 17, núm. 1. SAGE, Newbury Park, pp. 73-92.
- Nuñez Patiño, Kathia. En prensa. "De la casa a la escuela. Etnografía del aula escolar en una escuela autónoma zapatista". En Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (eds.). *Luchas "muy otras": zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM, CIESAS, México.
- Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutation in Citizenship and Sovereignty*. Duke University Press, Durham.
- Pineda, Francisco. 1996. "La guerra de baja intensidad". *Chiapas*, núm. 2. ERA, IIEc-UNAM, México, pp. 173-195.
- Rose, Nicolas. 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Socolovsky, Maya. 1998. "Moving Beyond the Mint Green Walls: An Examination of (Auto)Biography and Border in Ruth Behar's Translated Woman". *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 19, núm. 3. University of Nebraska Press, Nebraska, pp. 72-97.
- Speed, Shannon. 2006. "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward

a Critically-Engaged Activist Research". *American Anthropologist*, vol. 108, núm. 1, "In Focus: Human Rights in a New Key". AAA, Arlington, pp. 66-77.

Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.

Turbiville, Graham Jr. 2000. "Mexico's Multimission Force for Internal Security". *Military Review*. CAC, Fort Leavenworth. En línea: <<http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/multimission/multimission.htm>> (última consulta: 1 de marzo de 2010).

Valdés Gutiérrez, Gilberto. En este libro. "Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Capítulo 24

Entre el mapeo participativo y la “geopiratería”: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida¹⁵²

Charles R. Hale
crhale@austin.utexas.edu

Introducción

Desde el fin de la época revolucionaria en Centroamérica, un reclamo central de los pueblos indígenas y negros ha sido el derecho al territorio. Con perspectiva histórica, uno podría observar que este reclamo, con distintas variantes, ha sido una constante durante siglos. Sin embargo, el matiz contemporáneo es especial, por la combinación explosiva de oportunidades y amenazas. Después de un “largo siglo” de políticas decimonónicas, que promovían el despojo de tierras comunales y reacciones feroces en contra de cualquiera demanda territorial colectiva, los Estados centroamericanos de la década de 1990 mostraron una curiosa anuencia al reconocimiento de estos derechos, incluyendo el gran tabú de la época pasada: el territorio.¹⁵³ Pero, por otro lado, propiciaron también la expansión desarrollista, en la forma de concesiones mineras y forestales, megaproyectos de energía, complejos de “turismo de enclave”¹⁵⁴ y cultivos de biocombustibles, con consecuencias desastrosas para la sobrevivencia de los pueblos

¹⁵² Este ensayo fue escrito originalmente para ser presentado como “ponencia magistral”, patrocinado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Pacífico Sur (Oaxaca), en junio de 2009. La preparación de la ponencia se benefició mucho de los comentarios de Paola Sesia, Guillermo Padilla y de las discusiones con los participantes en el Seminario Ética, Política y Epistemología de la Investigación. Resultó especialmente útil la discusión en ese seminario con Aldo González, intelectual-activista de la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca (UNOSJO). Después, al integrarlo al libro colegiado coordinado por Xochitl Leyva, recibí comentarios agudos y constructivos de Morna MacLeod y Mariana Mora. También reservo un agradecimiento especial para Xochitl Leyva por su compromiso con este tema, sus aportes valiosos al mismo y por su paciencia.

¹⁵³ Fuentes claves son Roldan (2005) y Offen (2003).

¹⁵⁴ Tomo prestada la frase “turismo de enclave” de Miriam Miranda, activista-intelectual garífuna de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH). No hay mejor ejemplo de estas consecuencias desastrosas que lo sucedido en el Chocó Colombiano, véase Escobar (2008).

originarios. Esta combinación ha creado una fuerte sensación de que acceder a los derechos territoriales es ahora o nunca.

Desde 1997 he trabajado dentro de este escenario, en una serie de proyectos de investigación activista con equipos interdisciplinarios para acompañar luchas indígenas y negras por el territorio. Nuestro método ha comprendido cuatro pasos, que siempre implementamos bajo condiciones que complican el esfuerzo emprendido. Primero, nos alineamos con un grupo indígena o negro organizado en lucha por los derechos territoriales. Segundo, discutimos de antemano el tema y los objetivos de investigación con representantes de ese grupo, para lograr una coincidencia sustantiva en cuanto al qué y cómo investigar. Tercero, llevamos a cabo tanto la investigación como la interpretación y la validación de los resultados con una amplia participación de miembros de ese grupo. Cuarto, el grupo tiene el derecho a recibir los resultados de la investigación y a definir políticas de acceso a los mismos. La apuesta de fondo de esta forma de investigación es que rinde resultados útiles para los protagonistas de esas luchas y, a la vez, genera conocimientos novedosos que cumplen con los estándares analíticos y empíricos más rigurosos de las ciencias sociales.

En este capítulo quisiera poner esta apuesta bajo la lupa, con dos propósitos principales. Primero, quisiera adentrarme con cierto detalle en la experiencia de investigación para apreciar los resultados en relación con el método empleado. En particular, quisiera explorar la aseveración de que la *antropología activista* trae a colación, inevitablemente, una serie de contradicciones que complican la apuesta en cuanto a la utilidad y lo novedoso del conocimiento generado. Ofrezco algunos ejemplos específicos de contradicciones que surgieron en el curso de mapeos participativos e intento apreciar sus implicaciones. El segundo propósito es, retrocediendo un paso, reflexionar sobre un problema que me ha preocupado recientemente: dada la proliferación de escritos teóricos, éticos y políticos a favor de la antropología

comprometida, ¿por qué ésta no ha logrado una posición más acertada, reconocida y legítima dentro de nuestras instituciones?¹⁵⁵ Existen muchas explicaciones para esta paradoja que aluden a fuerzas conservadoras y poderosas. Por mi parte, hace poco he contribuido al debate destacando el papel de las contradicciones casi inherentes a la *investigación comprometida*, que tienden a desanimar la continuidad con el método.¹⁵⁶ Sin descartar éstas, quisiera analizar otro factor: la heterogeneidad interna de la antropología comprometida, que con frecuencia produce fragmentación en vez de enriquecimiento. Pretendo con ello encontrar una forma de avalar esta heterogeneidad y mantener, a la vez, el fundamento de la apuesta general.

Este anuncio del tema –ética y política de la investigación en la práctica del mapeo participativo– trae a colación, de manera ineludible, el escándalo sucedido en Oaxaca en los primeros meses de 2009, que se resume con el neologismo “geopiratería”.¹⁵⁷ Me referiré brevemente a él: se trata de un equipo de investigadores, en su mayoría norteamericanos, que llegó a la sierra norte de Oaxaca a finales del año 2005 para llevar a cabo proyectos de mapeo participativo en varias comunidades indígenas. Después de escuchar un resumen del proyecto y de deliberar sobre éste, al menos dos asambleas comunales decidieron participar en él. Posteriormente, a finales de 2008, la organización indígena Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca (UNOSJO), que trabaja con estas comunidades, descubrió que el proyecto había sido financiado por fondos del Departamento de Defensa de los Estados Unidos, hecho que, según UNOSJO, no fue comunicado con transparencia desde el principio. UNOSJO denunció la “geopiratería” e instó a las comunidades a romper con el proyecto,

¹⁵⁵ En el ámbito de la antropología norteamericana, dos libros colegiados recientes, que representan una pequeña muestra de esta proliferación, son: Sanford y Ajani (2006) y Fox y Field (2007). Véase también Hale (2008a).

¹⁵⁶ Véase Hale (2008b).

¹⁵⁷ La literatura sobre este escándalo, divulgada sobre todo en Internet y en forma de “literatura gris”, es enorme y creciente. Para una compilación de los textos esenciales al caso que nos ocupa véase en línea: <<http://academic.evergreen.edu/g/grossmaz/bowman.html>>.

lo que generó una controversia que se extendió con viveza por las comunidades, Internet y la academia norteamericana. Aunque (felizmente) no tengo conexión alguna con ese proyecto, me interpela por las semejanzas entre lo que nuestro equipo de investigación activista pretendía hacer y las intenciones declaradas del proyecto cuestionado. Trato el caso, entonces, para profundizar en nuestro análisis de la investigación comprometida y (espero) poder distinguirla de manera definitiva de la geopiratería.

El mapeo participativo y la contribución constructiva de sus contradicciones

En el año 2003 nuestra organización, el Consejo de Investigaciones sobre Centroamérica y el Caribe (CCARC, por sus siglas en inglés) –una organización no gubernamental que se dedica a la investigación activista–, pudo por fin implementar un proceso de mapeo participativo consecuente con criterios propios, pero la historia comienza mucho antes.¹⁵⁸ En la década de 1980 trabajé para una institución nicaragüense en una investigación sobre la Costa Atlántica, que buscaba contribuir en el precario espacio de apoyo crítico posible tanto para los pueblos afrodescendientes e indígenas que luchaban por la autonomía como para la Revolución sandinista.¹⁵⁹ De esa experiencia proviene, posiblemente, mi gusto por las contradicciones.

Unos años después de que los sandinistas perdieran las elecciones de 1990, nos llamó el ex director de aquella institución con una propuesta que, al principio, nos pareció indecente: elaborar un diagnóstico sobre los reclamos de derechos territoriales en la Costa, financiado por el Banco Mundial. Al final accedimos, conservando una mirada alerta y sin haber moderado nuestras críticas al Banco Mundial, pero con el

¹⁵⁸ Esta historia quedó plasmada en varios artículos. Véase, por ejemplo, Gordon, Gurdian y Hale (2003) para una descripción del trabajo en Nicaragua, que representó el primer esfuerzo realizado después de la derrota electoral sandinista en 1990.

¹⁵⁹ Escribí los resultados de ese trabajo en una tesis y después en un libro: Hale (1994).

cálculo –alimentado, tal vez, por un mínimo elemento de conspiración herencia de la época anterior– de que, una vez ganado el contrato, podríamos reconducir la investigación hacia fines progresistas, en estrecha colaboración con las organizaciones y comunidades costeñas.¹⁶⁰ Con ese objetivo realizamos el diagnóstico en Nicaragua (entre 1996 y 1997) y otro semejante en Honduras (entre 2001 y 2002). Estas experiencias, complicadas pero al menos parcialmente exitosas, sentaron las bases para el proyecto de 2003, financiado por la Fundación Ford.

Ya liberados de las condiciones políticas y burocráticas impuestas por el Banco Mundial, diseñamos una metodología que correspondió, al pie de la letra, con los pasos de la investigación activista antes mencionados. Formamos un “comité de conducción” compuesto por académicos comprometidos e intelectuales-activistas con inserción directa en las luchas que pensábamos acompañar. Este comité formuló primero los criterios de selección y después los de las visitas de campo y el análisis, y escogió los sitios donde trabajaríamos. Los equipos establecieron los objetivos de investigación en diálogo estrecho con las organizaciones y comunidades involucradas, de manera tal que se asegurara cierta garantía de que los productos resultantes fueran de interés y utilidad para los protagonistas. Estos equipos incluyeron tanto académicos extranjeros como *intelectuales-activistas* de posicionamiento diverso en las comunidades involucradas. Entre 2003 y 2006 desarrollamos los estudios en cuatro territorios: uno garífuna y uno miskito en Honduras; otro multiétnico, con una mayor presencia creole, en Nicaragua; y uno mayoritariamente maya-k’eqch’í en Tukurú, Alta Vera Paz, Guatemala.

En el municipio de Tukurú colaboramos con la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), que había desempeñado un papel histórico en la recuperación de los territorios indígenas en esa zona. Desde inicios de la década de 1990 la CONIC

¹⁶⁰ Se trata de tres pueblos indígenas (miskito, mayangna-sumu y rama) y dos de afrodescendientes (creoles y garífuna), además del pueblo costeño mestizo.

comenzó a trabajar con grupos organizados de “mozos colonos” en fincas cafetaleras, ayudándoles a ejecutar una estrategia genial que combinaba presión colectiva directa (que a veces culminaba con ocupaciones y resistencia civil) con lucha jurídica, a partir del reclamo de las prestaciones laborales acumuladas que los finqueros casi siempre debían a sus trabajadores. En vez de pagar al contado, los finqueros, por lo general, terminaron negociando el traspaso de una parte de la finca. En un periodo de diez años esta estrategia gozó de un éxito espectacular y transformó el mapa agrario del municipio con la fundación de más de cincuenta comunidades de ex mozos colonos, con tierra colectiva propia.¹⁶¹ Para la CONIC, el paso siguiente era consolidar la fuerza política de esas movilizaciones a partir de la conformación de un bloque articulado de fincas recuperadas, que podría ganar el poder local y poner en práctica una suerte de autonomía territorial. Nuestro equipo se instaló en la casa patronal de la recién recuperada finca Cuchil y asumió el mandato de emprender el estudio de la memoria social, de la historia reciente de movilización política, de las relaciones de género y del poder local, con miras a apoyar la creación del primer territorio autónomo k'eqchí.

Aunque los grupos organizados en el nivel de las fincas recuperadas avalaban esta visión política, por lo general la autonomía territorial no figuraba entre sus prioridades más inmediatas. El grupo de Cuchil aún negociaba con el patrón y estaba siempre en alerta ante una posible orden de desalojo. Lidiaba con preguntas productivas básicas (¿debían cosechar café o convertir los cafetales en milpa?) y estaban ansiosos por encontrar una actividad productiva que generara suficientes excedentes para pagar la deuda que se les venía encima (por ejemplo, expresaron mucho interés en la exploración de un programa de turismo comunitario, ubicado en la finca). Otras ex fincas cercanas habían avanzado más hacia ese objetivo del autodesarrollo, pero esto también

¹⁶¹ Algunos decidieron “individualizar” el terreno adquirido, sacando títulos por familia para cada parcela. Sin embargo, la mayoría mantuvo al menos una parte del territorio “recuperado” en forma colectiva.

introdujo tensiones en relación con nuestro mandato de investigación. La asociación más exitosa fue la de la ex finca Santa Teresa, cuyo dirigente, brillante y carismático (hijo de un ex mozo colono de la misma finca), encabezó un proceso impresionante de organización socioeconómica, de recaudación de fondos externos y de diversificación productiva. Sin embargo, su éxito se acompañó de una inclinación hacia una mentalidad empresarial y por el establecimiento de relaciones bilaterales con autoridades gubernamentales, lo cual chocaba con la ética más colectivista y militante de la CONIC. En fin, aunque la visión del municipio autónomo k'eqchí podría haber creado una plataforma de lucha común, los participantes estaban divididos por fincas y por las distintas estrategias que cada uno desarrollaba para satisfacer las necesidades más concretas e inmediatas.

En cuanto a la investigación activista, el primer paso claro y aparentemente sencillo –“establecer una relación con un grupo organizado en lucha”– se complejizó con la pregunta subsiguiente: “¿cuál de ellos?” En la práctica, nuestro equipo tuvo que mantener relaciones con varios “grupos organizados” –Cuchil, Santa Teresa, CONIC y otros actores locales– y asumir una agenda de investigación más variada que la original, y negociar, por lo tanto, las tensiones resultantes. Estas negociaciones, en cambio, llegaron a ser parte de la investigación misma. Nos ayudaron a identificar, por ejemplo, las tensiones y los puntos de convergencia entre el acercamiento más colectivista de la CONIC y el más empresarial de Santa Teresa. Nos hicieron enfocar la atención en el reto mayor de la transición de la cultura organizativa de la CONIC de la movilización por los derechos hacia la implementación de un plan para un desarrollo sustentable. Dichas tensiones también trajeron a colación el tema central de la “mentalidad de la finca” que perduró y obstaculizó la transición, aun cuando el finquero se hubiese ido. En fin, el paso de la alineación con “un grupo organizado en lucha” –por muy acertado que fuera–

introdujo retos nuevos, que surgieron del proceso político en el cual nos vimos inmersos, y que terminaron por convertirse en fuentes de aprendizaje.

En Honduras establecimos una alianza con la Mosquitia Asla Takanka (MASTA), la organización que representa al pueblo miskito de la Mosquitia, para acompañar sus esfuerzos en el reclamo del derecho a territorios multicomunales. Después de mucha deliberación sobre las diferentes formas de titulación de su territorio, los dirigentes de MASTA optaron por un modelo federativo, que incluía diez territorios (las diez federaciones que correspondían con las federaciones de MASTA). Cada federación adquiriría una personería jurídica, demarcaría su jurisdicción y conciliaría las fronteras con los vecinos, para reclamar al final un reconocimiento colectivo. Así, en una asamblea con los líderes de las diez federaciones, se decidió comenzar con la Federación de Indígenas y Nativos de la Zona Mocerón Segovia (FINZMOS), con la idea de confrontar las amenazas especialmente serias de terceros y de inversionistas extranjeros. En 2006, un equipo interdisciplinario de abogados, geógrafos y antropólogos comenzamos el mapeo participativo de su territorio.

Las tensiones en este trabajo tuvieron que ver con la falta de sintonía entre el equipo y MASTA en la ejecución de la investigación misma. Aunque MASTA es una organización que cuenta con momentos cumbres de lucha beligerante a favor de los derechos indígenas, en los años recientes se había empobrecido y caído en una fuerte dependencia de los fondos del Estado hondureño, lo que la situaba en una posición de debilidad, puesto que su adversario principal en la lucha era el mismo Estado. La directiva del equipo tomó decisiones sobre la metodología que los dirigentes no implementaron de manera consecuente, por la presión que el Estado aplicaba, siempre con la amenaza de cortar los fondos. Más aún, el apoyo a FINZMOS (y posteriormente a las otras federaciones) en la pelea por adquirir derechos territoriales propios, por más que correspondía a un plan consensuado en una asamblea plenaria, no favorecía los

intereses de los dirigentes de MASTA, porque implicaba empoderar a las federaciones a costa de la dirección general. El proyecto de mapeo participativo del territorio, por ende, se desarrolló con un fuerte sostén de las comunidades miembros de FINZMOS, pero en constante tensión con los dirigentes de MASTA, que actuaron respecto a él con una profunda ambivalencia.

A pesar de esta contradicción, logramos terminar el proyecto. El reclamo de FINZMOS, respaldado por una investigación multidisciplinaria, se entregó al Instituto Agrario Nacional.¹⁶² En retrospectiva, las tensiones que surgieron en el camino contienen una serie de aprendizajes clave: sobre la manera en que el Estado hondureño condiciona sus fondos (que en verdad provienen de bancos multilaterales) con maniobras para castigar y disciplinar a las organizaciones indígenas y sobre los dilemas del modelo organizativo de MASTA, que tiene el potencial de hablar con fuerza en nombre de todo el pueblo miskito, pero cuyas cúpulas están sujetas a mucha coacción estatal y sus federaciones carecen de poder propio. Lo sucedido también puso de relieve una trampa de los derechos territoriales: el título incrementa la seguridad económica y el poder de negociación política de las comunidades, pero el nuevo gobierno local del territorio indígena queda aún más expuesto a las reglas del manejo de la propiedad privada, administradas por el Estado. En fin, las dificultades para llevar a cabo la investigación dejaron claro que las estrategias de manipulación estatal son un factor de enorme peso en estos procesos territoriales (antes, durante y después de la concesión formal de los derechos), lo que constituye un aviso sobre la fragilidad de estos logros en el campo jurídico.

¹⁶² Con el golpe de Estado al gobierno de Manuel Zelaya en junio de 2009, todos los procesos de cambio favorables a los pueblos indígenas y negros fueron interrumpidos abruptamente, y los dirigentes, por lo general, comenzaron a dedicarse a la resistencia al golpe. Hasta el momento de entrega de este artículo (octubre de 2009), el conflicto continuaba sin resolución.

En la Costa Norte de Honduras nos alineamos con la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH), y el diálogo con ellos produjo un tema prioritario a tratar: la investigación jurídica y el mapeo participativo del territorio Iriona, una zona que engloba a quince comunidades garífunas que estaban preparando su reclamo en conjunto. El equipo multidisciplinario de estudio llevó a cabo su plan sin mayor problema, con la excepción de las amenazas directas recibidas por parte de los “terceros” que ocupan el norte del territorio –tanto ganaderos como narcos, ambos fuertemente armados.

La investigación jurídica descubrió un tesoro de documentos que mostraban, de manera contundente, la historia de reclamos por este territorio desde los albores del siglo XX, con éxito variado, pero siempre en forma colectiva. Analizamos, junto con los dirigentes garífunas, estas sucesivas capas de representación cartográfica, que mostraban la continuidad de la lucha por los derechos legales a ese territorio y construimos una interpretación conjunta. Sin embargo, encontramos una traba al entregar los datos demográficos del territorio Iriona –tomados del más reciente censo gubernamental–, pues éstos contabilizaban docenas de asentamientos mestizos dentro del territorio, con una población total que casi igualaba a la población garífuna (ambas de cerca de siete mil personas). “No puede ser así, porque podría debilitar nuestro reclamo por el territorio”, discrepó una dirigente garífuna. Respondimos: “pero no podemos cambiar los datos”. Parecía que nos habíamos topado con una contradicción directa entre la investigación y el activismo. Sin embargo, ahondar el diálogo sobre este aspecto produjo una resolución al problema, una mayor comprensión del entorno de estudio y una reflexión más profunda sobre la investigación activista en sí misma.

Las objeciones de OFRANEH contaban con tres dimensiones: que el sistema estadístico gubernamental está sesgado en contra de los garífunas; que las cifras demográficas se basaban en una concepción errada de la “comunidad garífuna”; y que

la raíz de este problema es la contradicción que existe entre la ciencia occidental y la ciencia garífuna, resumida en el término *sásamu*.

En cuanto a la primera objeción poco se podía hacer más allá de dirigir la atención al problema del sesgo. La discusión de la segunda produjo una iniciativa nueva: se centró en los numerosos pobladores originarios de las comunidades del territorio que, por razones económicas, tuvieron que migrar a ciudades hondureñas o fuera del país. Acordamos diseñar un censo complementario, para contar específicamente a los “miembros del hogar” que se encontraban fuera de la comunidad. Este censo comprobó la presencia mayoritaria de habitantes garífunas en el territorio (unos diez mil) y, a la vez, dejó plasmado el concepto de *comunidad transnacional*, con base en el territorio, pero con miembros que pertenecen y participan desde lejos.

La discusión alrededor del *sásamu* comenzó con un tema aparentemente sencillo y desembocó en el meollo de la apuesta epistemológica de la investigación activista. ¿Cómo representar la autoría del estudio, dado que investigadores garífunas participaron y que los saberes vinieron, en última instancia, de las comunidades? Se consideró la posibilidad de que podía ser mejor presentar el estudio como producto de “expertos” de fuera, porque así daría más respaldo “científico” al reclamo territorial. Después de mucho debate interno, en el cual nosotros no participamos, decidieron que no: el estudio tendría siempre el estatus de una coautoría.¹⁶³ Esta discusión se desarrolló en torno al término *sásamu* que –en mi entendimiento, de hecho, inicial– se puede traducir como “ciencia” en garinagu, el idioma garífuna, con un significado que combina dos conceptos separados en las lenguas europeas: “saberes” y “bienestar de la comunidad”. A diferencia de la ciencia occidental, que plantea el bien universal del conocimiento, *sásamu* entiende la “investigación” como ligada, en cada fase –

¹⁶³ Seguramente existen argumentos en pro y en contra de ambas soluciones, y la posición escogida depende de muchos factores contextuales. Para una reflexión sobre las posibles implicaciones de escoger la otra postura (avaluar el resultado como “conocimiento experto”) véase Hale (2007).

recolección, interpretación y diseminación de los datos—, al bienestar de la gente que proveyó la información. Esa larga discusión, desarrollada por los protagonistas en su idioma, y después comunicada a nosotros en forma abreviada, giraba alrededor de una pregunta profunda: ¿nuestro estudio pretendía ser *sásamu* o simplemente ciencia occidental? No tengo respuesta satisfactoria, más que la de observar que ésta constituye una versión específica de una pregunta de fondo de la investigación activista: ¿en un mundo saturado de relaciones coloniales,¹⁶⁴ hasta qué punto es posible un método de investigación descolonizada?

El cuarto y último proyecto de investigación, llevado a cabo en el territorio multiétnico de Pearl Lagoon, Nicaragua, tuvo elementos de cada una de las tres contradicciones anteriores, más una cuarta, relacionada con la eficacia de los resultados. El equipo trabajó en alianza con la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) y con la Bluefields Indian and Caribbean University (BICU), las dos universidades regionales costeñas de Nicaragua, así como con el incipiente gobierno territorial de Pearl Lagoon. Trabajamos con ellos sobre un abanico de temas que ellos consideraban prioritarios: los requisitos legales para el reclamo del territorio, las relaciones de género en los derechos territoriales y los retos futuros del gobierno territorial. Los estudios fueron altamente participativos y debidamente devueltos a las y los actores correspondientes, pero en el contexto de un proceso político tan dinámico y fragmentado resultó muy difícil apreciar su utilidad. Debido a estas circunstancias, el uso e impacto último de esta investigación activista es sumamente difícil de evaluar, aunque haya sido debidamente “devuelta” a los protagonistas.

¹⁶⁴ Entiendo aquí por “relaciones coloniales” no una referencia literal a aquella forma histórica de dominación económica, política y racial, sino a la profunda herencia de ésta en las relaciones de poder actuales. El ensayo clave que introduce esta noción de la “colonialidad del poder” es Quijano (2001).

El estudio sobre las relaciones de género, por ejemplo –que documentó el protagonismo importante de las mujeres negras en esas luchas, como también su persistente marginación en relación con los dirigentes hombres– tuvo poco impacto en el momento, pero podría ser retomado posteriormente, cuando esa lucha interna adquiera mayor beligerancia.¹⁶⁵ Esta dificultad en la implementación del último paso del método – la devolución– fue motivo para una reflexión más amplia sobre el proceso de autonomía en Nicaragua. En los últimos años se ha dado una proliferación de instancias de gobierno –comunal, municipal, territorial, regional–, todas en nombre de la autonomía, cada una con una lógica propia. De este escenario surge la posibilidad de que, por más legítima que sea cada instancia en sí misma, en su conjunto podrían llegar a constituir un obstáculo al empoderamiento, por la competencia entre ellas o simplemente el desgaste. Esta observación –los peligros de un exceso de autogobernanza– no constituyó el enfoque inicial del estudio, sino que surgió porque el objetivo explícito fue parcialmente frustrado.

En resumen, en cada uno de los cuatro pasos a seguir en la investigación activista nos topamos con contradicciones. Entre tantos problemas uno bien podría preguntarse: ¿por qué insistir? La respuesta presentada aquí es que las contradicciones incentivaron resultados de más utilidad aún para los protagonistas. No enfatizo esta respuesta en foros académicos porque creo que una apreciación cabal de la utilidad de la investigación le corresponde a las y los protagonistas, no a los académicos. Otra respuesta, que sí pongo de relieve aquí, es que las contradicciones en sí mismas pueden ser aleccionadoras y constituirse en fuentes de entendimiento sobre el entorno del estudio, lo que no sucedería con métodos de investigación convencionales. A ambos grupos de interlocutores –los intelectuales activistas y los académicos comprometidos– les pedimos paciencia ante estas contradicciones y también una reflexión constante

¹⁶⁵ Véase Morris y Woods (s.f.).

sobre ellas, porque resultan inherentes a cualquier esfuerzo de investigación activista y constituyen una fuente valiosa de aprendizaje. Como lo demuestra el caso que trato a continuación, lo inverso también tiene consecuencias: cuando estas contradicciones se encubren y se ignoran expresamente, el resultado puede ser fatal.

El problema de fondo en el caso de la geopiratería

Sería fácil abrir y cerrar la discusión sobre este caso con base en la contundencia de los hechos. El aparato de seguridad nacional del Estado estadounidense ha tenido el propósito, durante más de un siglo, de recoger información de utilidad para provecho tanto de sus intereses económicos, políticos y militares, como los de los actores dominantes que el Estado representa. Dichos intereses están enmarcados en un proyecto imperial que, a grandes rasgos, ha agudizado las desigualdades económicas, se ha opuesto férreamente a gestos de gobierno autónomo y ha reforzado jerarquías raciales en América Latina. Desde las primeras aventuras imperiales en el siglo XIX hasta la invasión de Iraq, este proyecto se ha justificado apelando a admirables valores liberales, como la libertad, el progreso, la razón y el avance de la modernidad. Esta retórica liberal deja claro que el proyecto imperial se ha desenvuelto no sólo con el objetivo de la dominación, sino también de una hegemonía en el sentido gramsciano, y en ese marco interpela a la investigación social de una manera dual: como inteligencia para afianzar el proyecto y como generador del consenso ideológico al respecto. En vista de lo anterior, aquel que recibe fondos del Departamento de Defensa para una investigación social, sobre todo respecto a un tema tan sensible como el de los derechos indígenas en Oaxaca, se suscribe –de manera ingenua o consciente– a dicho proyecto imperial. Caso cerrado.

Sin embargo, quisiera posponer este cierre para asegurar que lleguemos al fondo de la cuestión. Comenzaré con el ejercicio algo incómodo de revisar el discurso

del equipo de México Indígena (nombre del proyecto objetado) en relación con los pasos antes mencionados de la investigación activista. Al iniciar el proyecto, sus integrantes expresaron la clara intención de trabajar con las comunidades y con organizaciones afines (paso 1). Reportaron haber discutido ampliamente los fines de la investigación con ambas instancias (aunque no está claro si se mostraron dispuestos a modificar su diseño) e iniciaron el estudio, en fin, con anuencia de la comunidad (paso 2). Emplearon métodos que valoraban el conocimiento local y que dependían de una amplia participación comunal (paso 3). Y devolvieron los resultados de la investigación a los actores locales, de manera tal que, según reportó el director del equipo, éstos pudieran ser puestos directamente en uso (paso 4).¹⁶⁶

Por cierto, uno podría insistir en que el origen de los fondos convierte todo esto en una farsa cruel, pero siendo así, debemos ser rigurosos con el criterio: el Banco Mundial, del cual nuestro equipo de investigadores activistas aceptó fondos para mapear reclamos territoriales, no escapa tan fácilmente de este enjuiciamiento: ¿dónde trazamos la línea, entonces?, ¿con la Fundación Ford?, ¿con el Estado mexicano? Un interrogante paralelo vale para el uso de los datos compilados. Seamos realistas: los aparatos de inteligencia tienen a su disposición un acervo enorme de conocimiento, publicado por antropólogos y geógrafos bien intencionados, que persiguen objetivos no más nefastos que asegurar sus trabajos y afianzar sus credenciales como expertos. Si el criterio es el uso último del conocimiento, nos encontramos ante un gremio entero de condenados.

Otro enfoque del asunto, más acertado, pero que aún no llega al fondo del problema, es el de las discrepancias éticas. El equipo de México Indígena afirma que la

¹⁶⁶ Además del sitio web citado anteriormente, información básica sobre el caso puede ser consultada en línea en el sitio del Foreign Military Studies Office (FMSO): <<http://fmso.leavenworth.army.mil/recent.htm>>, y del proyecto México Indígena, en línea: <<http://web.ku.edu/~mexind/>>. De especial interés resultan los informes periódicos que el proyecto México Indígena mandó al FMSO, en los cuales se detallan las actividades del equipo de investigación en Oaxaca.

Oficina de Estudios Militares Foráneos (FMSO, por sus siglas en inglés), aunque era el financiador principal del proyecto, no influyó en el diseño del mismo. Aunque esta aseveración sea teóricamente posible, el sentido común nos hace dudar de ella. El equipo también afirma que hubo transparencia completa en la explicación del proyecto a las comunidades, incluyendo la fuente del financiamiento, pero en ellas se alega que muchos no lo supieron.¹⁶⁷ Si los alegatos se confirman, se habría violado el principio ético elemental del “consentimiento informado”. El equipo afirma que los resultados sólo se hicieron públicos con permiso previo de la comunidad, mientras que críticos señalan que hubo violación de este principio también. Cada discrepancia es importante como posible violación ética, y constituiría por sí misma una razón contundente para sumarse a la denuncia. Sin embargo, este argumento gira en torno a la ética académica occidental, que tiende a encubrir la naturaleza fundamentalmente política de estas actividades investigativas. El jefe mismo del equipo de México Indígena lo afirma cuando responde a las denuncias: “Nuestro equipo tiene la esperanza de que los mapas y datos continúen siendo usados como herramientas por las comunidades en sus esfuerzos por mantener el control, la protección y el manejo de sus tierras ancestrales”.¹⁶⁸

Tomemos esta declaración en serio, y examinemos sus contradicciones. Consideremos, primero, la contradicción entre el propósito declarado (“defender tierras ancestrales”) y la negativa de muchas comunidades a participar en el estudio. Los portavoces del proyecto hablan mucho de las dos comunidades que aceptaron continuar, pero muy poco sobre las que se negaron o se retiraron. Esta línea de

¹⁶⁷ Una declaración de UNOSJO, que circuló en Internet en los primeros meses de 2009, dice textualmente: “Aunque el geógrafo Peter Herlihy, responsable del proyecto, nos explicó los objetivos relacionándolo principalmente con el impacto del Procede en las comunidades indígenas, nunca mencionó que la investigación estaba financiada por la Oficina de Estudios Militares Foráneos (Foreign Military Studies Office, FMSO por sus siglas en inglés), del ejército estadounidense, y que le entregaría reportes de su trabajo a esa oficina, pese a que se le preguntó expresamente cuáles serían los usos que se daría a la información obtenida.” Documento en posesión del autor.

¹⁶⁸ Cita tomada de una carta, escrita por Peter Herlihy, y distribuida en la lista electrónica de contactos de estudiosos de Oaxaca, con fecha del 31 de enero de 2009, en posesión del autor.

interrogantes se tensa cuando aprendemos, en los informes mandados al FMSO, que durante 2006 el equipo tomó distancia con respecto a ciertos “actores” y “acontecimientos políticos”, demasiado conflictivos para ser compatibles con el trabajo de mapeo de tierras comunales. Desde esta perspectiva, el propósito político de la investigación se oscurece: sí a tierras comunales indígenas, sí inicialmente a UNOSJO (que, según un informe al FMSO, es “una de las organizaciones sociales prominentes que trabajan sobre temas que afectan a las poblaciones en esta región históricamente indígena de Oaxaca”);¹⁶⁹ pero no a la APPO, y un tono de descalificación hacia UNOSJO después de que surgió el problema.¹⁷⁰ Pareciera que la intención es la de apoyar las reivindicaciones indígenas... pero siempre y cuando los indígenas se mantengan bien portados.

Aún más aguda es la contradicción entre el propósito político declarado del proyecto y los objetivos del FMSO, que lo financió, contradicción que los defensores del proyecto no analizan, ni siquiera reconocen. Una cosa hubiera sido tomar el dinero del FMSO y usarlo para objetivos contrarios a los intereses de la seguridad nacional de los Estados Unidos, lo cual constituiría una expresión extrema (y por ende poco viable) del pan de cada día de muchos investigadores comprometidos. Otra cosa distinta es presentar estos propósitos como si fueran convergentes. Los informes de México Indígena están repletos de referencias a intercambios con “nuestros *staffers*” del FMSO, a sesiones especiales de *briefing* con ellos, a sus visitas a los sitios de investigación. Pero llega a un punto chocante en el informe de septiembre de 2006 (una fecha cargada de significado para Oaxaca), que merece una cita en extenso:

¹⁶⁹ Informe al FMSO (enero de 2007), en posesión del autor.

¹⁷⁰ “No entendemos cuáles fueron los motivos de las acusaciones de UNOSJO, pero sabemos que no es una organización políticamente neutral. Es una organización no gubernamental pequeña e independiente, y ciertamente no es la representación legal ni la voz de ninguna de las comunidades en donde trabajamos” (carta abierta de México Indígena, marzo de 2009).

Nos encontramos también con el general David H. Petraeus, ahora comandante de Fort Leavenworth, quien fue el primer jefe del Comando Multinacional para la Transición Segura en Iraq. Él compartió con nosotros abiertamente su experiencia valiosa y las lecciones aprendidas en Iraq... Petraeus reconoce que el “entendimiento cultural” es un multiplicador de la fuerza, y que el conocimiento del terreno cultural puede ser tan importante o más que el conocimiento del terreno geográfico. Esta observación reconoce que las culturas y los pueblos son, en muchos sentidos, el terreno decisivo. La primera Expedición Bowman de México Indígena provee un modelo que usa mapeo participativo... para llenar esta brecha en información geográfica a través de un “terreno cultural digital” de los pueblos indígenas de México.¹⁷¹

¡En una combinación alucinante de ingenuidad y arrogancia, presenta a los derechos indígenas y los intereses estratégicos del ejército estadounidense como una misma cosa!

Aunque queden muchos cabos sueltos en el relato de este caso, se ha presentado lo esencial para los propósitos de este ensayo. Con más investigación, quizás lleguemos a saber con qué fines este proyecto fue realmente concebido. También será importante comprender mejor el papel y el posicionamiento de otras instituciones e individuos, pues huellas suyas están presentes en los documentos del proyecto, entre ellos la Universidad Carlton de Canadá y la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) e incluso la Comisión Fulbright. Habría que saber también si el conocimiento generado por este proyecto pudo ser de alguna utilidad para las comunidades que participaron en él. No niego que eso sea posible. El tema fundamental, sin embargo, es otro: la abrumadora contradicción evidente entre los propósitos políticos anunciados (“apoyar reclamos indígenas por su tierra”) y las condiciones de su ejecución, combinada con una

¹⁷¹ Informe de México Indígena a FMSO, en posesión del autor. Traducción mía.

ausencia total de autorreflexión crítica sobre esta incoherencia. Esta doble negación no necesariamente significa que el proyecto México Indígena sea culpable en relación con todos los cargos en su contra, pero me parece que sí establece una diferencia patente entre lo hecho en ese proyecto y lo que aquí estoy presentando como investigación comprometida.

Entre el radicalismo sin diálogo y el pluralismo sin timón

El análisis anterior sobre la geopiratería pretende transmitir, en primera instancia, un llamado a la modestia. Sobre todo para un investigador extranjero, pero también para una o un mexicano ajeno a las comunidades sujeto de estudio, un entendimiento pausado de las complejidades, un proceso paciente de construir relaciones de confianza, una presencia de largo plazo para asumir una cuota de responsabilidad respecto a las consecuencias, son pasos cruciales para cualquier esfuerzo de investigación comprometida.

Debe ser motivo de sospecha la o el investigador que llega y se presenta con nobles motivos políticos, que se mete con bravura en situaciones complejas, pero sin establecerse bien en el entorno. Ante esta forma de acercamiento, la alternativa que plantea Gustavo Esteva de “reflexión en la acción” se perfila como una correctiva idónea. Las luchas sociales no buscan buenas intenciones, ni siquiera “solidaridad”, sino un acompañamiento con principios políticos convergentes y algo valioso que ofrecer, para que pueda formarse una asociación de beneficio mutuo.¹⁷² Sin embargo, y en diferencia respetuosa con Esteva, por ahora sigo reivindicando la investigación como una posible fuente de beneficio mutuo. Para que sea así, la neutralidad objetiva no es una opción: uno debe tener una posición, y estar condicionado por la modestia, el rigor

¹⁷² Lo dicho es mi resumen de la posición de Esteva, expuesta en el seminario del CIESAS antes mencionado, y también en el Seminario Convivialidad, de la Universidad de la Tierra (Unitierra), Oaxaca, al que asistí durante un año. Hasta donde sé, el planteamiento no existe aún en forma escrita.

metodológico y, sobre todo, por una capacidad de reflexión sistemática sobre las contradicciones que este mismo posicionamiento produce.

Hace tres décadas, el llamado en pos de una antropología comprometida de esta índole fue mucho más incipiente pero, a la vez y paradójicamente, más contundente y mejor definido que hoy en día. Ante una constelación de prácticas que se definían como ciencia objetiva a secas, o que abiertamente se alineaban con las élites, los que protagonizaron una visión alternativa hablaron aparentemente con voz única a favor de una antropología alineada con los subalternos, que contribuyera a objetivos de justicia social. Muchos latinoamericanos, y en específico mexicanos, encabezaron estos llamados plasmados en documentos como la Declaración de Barbados, “Descolonizar las ciencias sociales”, de Rodolfo Stavenhagen, y el libro *De eso que llaman antropología mexicana*.¹⁷³ Yo añadiría a esta lista la visión con que se fundó el CIESAS-Pacífico Sur: la de una interlocución estrecha con centros de investigación indígena, que perseguían prioridades fijadas por representantes de sus regiones correspondientes de Oaxaca. Hoy en día, en contraste, hay un amplio acuerdo alrededor de la premisa básica de la antropología comprometida (una alineación primaria con grupos subalternos) y una extensa teoría social que respalda el planteamiento, pero poco acuerdo respecto al quehacer.¹⁷⁴ En esta última sección quisiera intentar un mapeo de esta diversidad y de la fragmentación resultante, que dificulta el avance hacia objetivos comunes.

¹⁷³ Las referencias correspondientes son: Stavenhagen (1971), Declaración de Barbados (1971), Warman *et al.* (1970).

¹⁷⁴ Para una elaboración de la literatura teórica que establece la base para este respaldo, véase Hale (2008b).

Cuadro 1. Características esquemáticas de las cuatro variantes de la antropología comprometida

<i>Énfasis sobre</i>	<i>Resultados políticos generados por la investigación</i>	<i>Procesos / conceptos</i>
<i>Producción académica</i>	Pública	Descolonizada
<i>Relaciones políticas</i>	Activista	Militante

El llamado a una antropología comprometida de la década de 1970 generó, treinta años después, cuatro posiciones distintas, cada una con una expresión propia sobre el “compromiso” (véase cuadro 1). Califico estas cuatro posturas, tentativamente, con los siguientes adjetivos: *pública*, *descolonizada*, *activista* y *militante*. Las características del eje vertical en la investigación son el énfasis en la obtención de “resultados”, en el sentido de conocimiento nuevo que contribuye al esclarecimiento o resolución de un problema político concreto, y en los “procesos/conceptos”, que tienen

que ver más con la manera en que el conocimiento es producido. Las características del eje horizontal son el énfasis en la producción académica y en las relaciones políticas, en el sentido de una articulación prioritaria y de cierta duración con un grupo organizado en lucha. El enorme peligro al trazar este tipo de distinciones categóricas es que se crean compartimientos en los cuales nadie encaja bien. Si pensamos en la literatura sobre el tema, y en nosotros mismos, sin duda tendremos esta reacción: pertenecemos a más de un compartimiento, o quizá aspiramos a los cuatro. El propósito del ejercicio no es encajonarnos sino comprender la complejidad que caracteriza hoy en día a la apuesta de la investigación comprometida; también reconocer las diferencias de énfasis y prioridad que se dan bajo este gran paraguas, y por último, fortalecer (pretención un poco utópica) una propuesta pluralista, que podría ayudar a consolidar el espacio legítimo de la investigación comprometida dentro y fuera de nuestras instituciones académicas.

El propósito principal del intelectual público comprometido es la creación y diseminación del conocimiento experto. No tiene mayor interés en las metodologías alternativas, por una razón básica: el énfasis en el conocimiento experto dota a sus resultados de un carácter de rigurosidad, que muchas veces amplía la eficacia de los mismos; por la misma razón, un diálogo horizontal con los “sujetos” pondría en duda su postura de “experto”. Sin embargo, el intelectual público comprometido sí escoge sus temas de estudio con un sentido de compromiso social, y los estudia con la convicción profunda de que su ciencia puede contribuir a la búsqueda de soluciones a problemas sociales duraderos y a rebatir políticas públicas que reproducen la injusticia social. En respaldo a esta posición, todos podemos pensar en casos dramáticos acerca de la enorme influencia progresista de una investigación hecha y difundida como “conocimiento experto”, y en los muchos contextos en que los activistas recurren a tales estudios justamente por la autoridad que encarnan. Aun los que disintimos de esta

postura, a veces la asumimos estratégicamente, por ejemplo, la categoría del conocimiento experto me ha servido muy bien en las dos ocasiones en que he desempeñado el papel de perito en juicios legales de reclamos indígenas por el territorio (Nicaragua) o en contra del genocidio (Guatemala).¹⁷⁵

La *investigación descolonizada* es el contrapunto directo de la del intelectual público. En sus formas más sofisticadas y rigurosas, comienza con una deconstrucción sistemática de lo que conocemos como “la ciencia” para revelar su complicidad con la dominación occidental y colonial. Hasta cierto punto, el argumento es irrefutable: la historia de los últimos dos siglos está repleta de ejemplos de análisis social, firmemente avalados como “ciencia”, que han justificado y naturalizado el racismo, el patriarcado, la hetero-normatividad, la explotación de clase, de tal manera que cualquier asociación con el “conocimiento experto” pareciera un pacto nefasto con la desigualdad. (El panorama se vuelve más complejo, por supuesto, al notar que las luchas en contra de estas injusticias también han recurrido a la ciencia.) Sin embargo, el empuje central de la investigación descolonizada es otro: una transformación de nuestras mentes, de nuestras categorías del conocimiento, para sacudir el impacto profundo del poder colonial en ellas, impacto que perdura mucho más allá del colonialismo propiamente dicho, al punto de que sigue estructurando nuestras relaciones sociales hoy en día. La descolonización pretende crear categorías de pensamiento que rompen con la hegemonía occidental y con lo que Walter Mignolo llama “la herida colonial”, categorías que surgen de un diálogo cada vez más estrecho con las y los subalternos, los que han sido excluidos de y oprimidos por la modernidad.¹⁷⁶

La *investigación activista* comparte mucho con dicha posición, tanto que en escritos anteriores he usado los dos adjetivos como si fueron sinónimos. Ahora quisiera

¹⁷⁵ La experiencia del primero está expuesta por escrito (Hale 2006), todavía no la del segundo.

¹⁷⁶ Para un análisis de la *herida colonial* véase Mignolo (2005). Para un buen ejemplo de este tipo de contribución véase Mignolo (2007).

subrayar una diferencia sutil, pero importante, de énfasis y quizás secuencia. La investigación activista propone –como he descrito en relación con nuestro propio trabajo en Centroamérica–establecer relaciones de colaboración entre investigadores pertenecientes al mundo académico e intelectuales asociados con un grupo organizado en lucha. Si bien esta alineación se puede entender como un gesto de descolonización, por su valoración de los saberes de los grupos que están en lucha, su énfasis principal es otro. En vez de una descolonización prioritaria de nuestras categorías de análisis, se propone poner esas categorías y herramientas investigativas al servicio de las luchas subalternas, propiciando un diálogo con los otros saberes y sujetando ambos a una crítica mutua. Esto, al menos, es la descripción más precisa y honesta de nuestro proyecto de mapeo participativo: su propósito fue poner la demografía, la etnohistoria, el análisis jurídico o la cartografía misma al servicio de esas luchas, bajo condiciones que permitieran tanto el provecho como la crítica. El contraste sutil entre la investigación descolonizada y la activista tiene que ver justamente con esa apuesta epistemológica: la primera propone una descolonización conceptual, como meta prioritaria, mientras que para la segunda, la descolonización resulta, paulatina y a lo mejor incompletamente, del intercambio de saberes, del diálogo entre formas distintas de investigar: la occidental y la *sásamu*.

La *investigación militante* (no en relación con un partido, por supuesto, sino en el sentido de una “militancia con la vida”) toma elementos de las tres anteriores, pero pone un énfasis primario en las relaciones cotidianas y en la participación directa en el proceso de lucha como condición que hace posible la investigación. Las y los partidarios de esta posición enfatizan el *proceso* de investigación en vez de los *resultados* empíricos o analíticos, y son los que logran de manera más consciente y cabal romper con las jerarquías que la investigación social introduce. En vez del resultado en sí, elevan la importancia de la transformación subjetiva de todos los participantes, y

argumentan que los saberes creados en ese contexto poseen un valor político y conceptual que por sí solo justifica el esfuerzo. La apuesta epistemológica de esta posición se ubica claramente en el proceso mismo de lucha: al organizarse, analizar las condiciones opresivas y, sobre todo, luchar en contra de esas condiciones y reflexionar sobre la experiencia misma, se genera una comprensión empírica y teórica de la realidad social que ningún académico convencional podría lograr. Por ende, los que defienden esta posición tienden a entender su papel como promotores y escribanos, como aquellos que documentan saberes ya bien formulados y que, a veces y por razones específicas, asumen también la tarea de traducirlos a lenguajes reconocidos por la academia.¹⁷⁷

Desde el reconocimiento de que las fronteras entre estas cuatro posturas son borrosas, y que muchos esfuerzos de investigación comprometida abarcan más de una de ellas, quisiera argumentar, primero, que aún así el esquema nos puede ayudar a entender por qué un sector tan amplio a favor de la “investigación comprometida” puede estar, en la actualidad, tan fragmentado y debilitado frente a nuestros adversarios comunes. Las diferencias son reales y a menudo profundas. Los argumentos de fondo de la investigación descolonizada van directamente en contra del intelectual público, des-construyen su compromiso, considerándolo como una cortina de humo para cubrir métodos que siguen cargando el “fardo colonial”. En escritos anteriores, desde la postura de la antropología activista, he criticado a corrientes más moderadas de esta posición descolonizadora (en la tradición anglosajona: la “crítica cultural”), que ponen el énfasis primordial en la producción de nuevos paradigmas epistemológicos y poco en las relaciones de investigación, lo cual se puede volver con facilidad un ejercicio tan elitista como el de la academia tradicional. Los que postulan la eficacia de la investigación para

¹⁷⁷ Un ensayo que, desde mi punto de vista, constituye una elaboración desde esta posición es Vargas (2008).

avanzar en la justicia social suelen expresar impaciencia respecto a la investigación militante, arguyendo que tanto énfasis en el proceso despreja la posibilidad de los resultados y beneficios concretos de una investigación bien formulada. Los adeptos de la investigación militante critican la investigación activista por defender ideales igualitarios que contradicen las jerarquías persistentes entre el “académico” y el intelectual orgánico. A veces, estas posiciones se defienden con un radicalismo que deja poco espacio para el diálogo y las críticas mutuas duelen más porque pertenecemos, en última instancia, al mismo bando.

Ante esta situación quisiera abogar por un entendimiento pluralista de la investigación comprometida que abarque estas cuatro posiciones. El “timón” de este pluralismo tendría dos componentes fundamentales. Primero, debemos asignarle un nombre y apellido al adjetivo “comprometido”. ¿Cuáles son los principios que pretendemos defender en relación con las condiciones contundentes de sufrimiento social y desigualdades múltiples en nuestro medio? ¿Cómo ponemos en práctica estos principios –desde el postulado de abrir nuestras instituciones a miembros de los grupos marginados hasta el de asegurar que los resultados de la investigación sean bien utilizados–? Segundo, el argumento que he intentado desarrollar a lo largo de este ensayo se aplica también al reto del pluralismo. Si no somos capaces de identificar, externalizar y aprender de las contradicciones que existen al interior de la versión de la antropología comprometida que practicamos –sin importar cuál de las cuatro posturas sea o si es una combinación de ellas–, entonces nuestro “compromiso” es poco defendible.

La afirmación anterior tiene una importancia pragmática, puesto que constituye una invitación al diálogo. Y más importante aún, afirma que dichas contradicciones son inherentes a cualquier proceso de investigación comprometida (empezando por la contradicción que existe entre nuestro compromiso con un mundo mejor y los claros

privilegios –de formación, de raza o etnicidad, de género, de condiciones materiales– de los que gozamos los investigadores) y que surgen inevitablemente de la diferencia entre la investigación en sí y el activismo. Con esta reflexión es posible que comprendamos mejor las condiciones que estudiamos, y podamos así llegar a una apreciación más profunda tanto de las limitaciones como de las posibilidades de las transformaciones sociales a las cuales aspiramos contribuir.

Conclusiones

El argumento central de este ensayo gira en torno de las contradicciones, generalmente constructivas, de la investigación comprometida. Lejos de ser una razón para abandonar estos métodos, constituyen, más bien, una fuente de aprendizaje y de profundización de los conocimientos generados. Espero haber sustentado este argumento aquí con algunos ejemplos concretos. He sugerido también que este enfoque sobre las contradicciones puede ser útil para posicionarnos frente al caso desconcertante de la geopiratería, sin recurrir a denuncias sujetas a la especulación o que se debilitan por tener un leve tufo de hipocresía. Por último, ofrecí un esquema para entender las variantes de la antropología comprometida que podría ayudar a explicar por qué, después de treinta años de críticas y propuestas contundentes, estamos aún laborando desde los márgenes. En vez de defender una de las cuatro posturas en detrimento de las otras, a capa y espada, sugiero que sería más productivo iniciar este diálogo crítico con el reconocimiento de que cada una de las cuatro posiciones posee su cuota de contradicciones que merecen atención.

Quisiera concluir mencionando una contradicción más, que surge de este análisis. Para mí, y tal vez para el lector también, el elemento más llamativo de mi narrativa sobre el mapeo participativo es el *sásamu*. Éstos son los “saberes otros” con los cuales quisiéramos estar en diálogo, para enriquecer nuestro análisis y para avanzar

en la construcción de relaciones de investigación descolonizadas. El problema es que estos saberes, con frecuencia, son los que las comunidades menos quieren compartir, sobre todo si eventualmente van a ser publicados y se harán accesibles a todos. El significado más profundo de la geopiratería –lo aprendimos del intelectual-activista de UNOSJO Aldo González– no es la violación de éticas académicas occidentales, sino el acto de extraer saberes comunales fuera de su contexto original y ponerlos a disposición general para un uso inapropiado.¹⁷⁸ Ante esta posibilidad, de manera irónica, la posición del intelectual público, que de las cuatro posturas es la que está más aceptada dentro de la academia convencional, se vuelve la *menos* amenazante. He aquí otra razón más para avalar una definición pluralista del “compromiso” y reconocer las contradicciones de cada postura.

Pero no sé realmente si esta propuesta de “pluralismo con timón” tendría eficacia. Puede ser que ceda demasiado; o que la insistencia en poner nombre y apellido al compromiso social sea aún más divisoria; o que el llamado a reflexionar sobre las contradicciones de nuestras propias instituciones y prácticas caiga como anillo al dedo a nuestros adversarios en vez de fortalecer nuestra unidad de propósito. Pero la propuesta se concibe con dos supuestos subyacentes que, para mí, justifican el intento: aboga a favor de una amplia comunidad intelectual y política que se alimente del diálogo franco que cruza diferencias, y abre momentos frecuentes para una pausa, reflexión, realineación, a la luz de las contradicciones reveladas, e incluso deja espacio para el humor autocrítico. Dado que el camino por delante es largo y no sabemos qué tan lejos vamos a llegar, al menos debemos caminar bien acompañados.

¹⁷⁸ Véase González (2009).

Bibliografía

- Declaración de Barbados. 1971. "Por la liberación del indígena". En línea: <http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf> (última consulta: 15 de octubre de 2009).
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press, Durham.
- Fox, Richard G. y Les W. Field. 2007. *Anthropology Put to Work*. Berg, Oxford.
- González Rojas, Aldo. 2009. "La piratería de los seres naturales y los saberes ancestrales". *El Topil. Boletín Bimestral de Análisis y Reflexión*, núm. 5. EDUCA, Oaxaca, pp. 7-10.
- Gordon, Edmund T., Galio C. Gurdian y Charles R. Hale. 2003. "Rights, Resources and the Social Memory of Struggle: Reflections on a Study of Indigenous and Black Community Land Rights on Nicaragua's Atlantic Coast". *Human Organization*, vol. 62, núm. 4. The Society for Applied Anthropology, pp. 369-381.
- Hale, Charles R. 1994. *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford University Press, Stanford.
- 2006. "Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, vol. 21, núm. 1. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 96-120.
- 2007. "In Praise of 'Reckless Minds': Making a Case for Activist Anthropology". En Richard Fox y Les W. Field (eds.). *Anthropology Put to Work*. Berg, Oxford, pp. 103-127.
- (ed.). 2008a. *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. University of California Press, Berkeley.
- 2008b. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". En Axel Köhler (coord.). *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y*

- Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.
- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- 2007. *La revolución teórica del zapatismo y el pensamiento decolonial*. CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.
- Morris, Courtney y Socorro Woods. Sin fecha. "Land is Power': Examining Race, Gender and the Struggle for Land Rights on the Caribbean Coast of Nicaragua". Informe final, CCARC (inédito).
- Offen, Karl H. 2003. "The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia". *Journal of Latin American Geography*, vol. 2, núm. 1. CLAG, University of Texas Press, Austin, pp. 43-73.
- Quijano, Aníbal. 2001. "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina". En Walter Mignolo (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Duke University Press, Buenos Aires, pp. 117-132.
- Roldán, Roque. 2005. "Importancia de los territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en el desarrollo rural". En Rubén G. Echeverría (ed.). *Desarrollo territorial rural en América Latina y el Caribe: manejo sostenible de recursos naturales, acceso a tierras y finanzas rurales*. BID, Washington, pp. 135-161.
- Sanford, Victoria y Asale Ajani. 2006. *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism*. Rutgers, New Brunswick.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971. "Decolonizing Applied Social Sciences". *Human Organization*, vol. 30, núm. 4. The Society for Applied Anthropology, pp. 333-357.
- Vargas, Joao H. Costa. 2008. "Activist Scholarship: Limits and Possibilities in Times of Black Genocide". En Charles R. Hale (ed.). *Engaging Contradictions: Theory, Politics,*

and Methods of Activist Scholarship. University of California Press, Berkeley, pp. 164-182.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera Bustamante y Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México.

Capítulo 25

Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales¹⁷⁹

María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell
macasas@email.unc.edu, mosterweil@gmail.com, depowell@email.unc.edu

Introducción

En los últimos años, las tres autoras de este texto –junto al activo grupo de investigación sobre los movimientos sociales de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill (SMWG, por sus siglas en inglés)– hemos estado considerando ejemplos y realidades de producción de conocimiento provenientes de los movimientos sociales en los que participamos o con los que trabajamos (muchas veces hacemos ambas cosas a la vez). Muy a menudo, esa producción es prolífica y tiene expresiones y enfoques paralelos a los de las teorías sociales y políticas impartidas en la academia. De manera reiterada nos ha sorprendido la riqueza de la perspicacia analítica surgida de situaciones concretas de lucha, así como la variedad de retos –en los niveles metodológico, epistemológico y político– que nos plantea a nosotras como investigadoras.

Los retos no se deben a que dicha producción convierta nuestro trabajo académico en algo obsoleto o residual, sino que nos fuerza a pensar de manera diferente sobre el “para qué” de nuestra investigación. Este capítulo está basado en

¹⁷⁹ Este texto es uno de los trabajos del Social Movements Working Group del Departamento de Antropología de Carolina del Norte-Chapel Hill. La versión original, mucho más extensa, fue publicada en inglés como: M. Isabel Casas Cortés, Michal Osterweil y Dana E. Powell. 2008. “Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements”. *Anthropological Quarterly*, vol. 81, núm. 1, invierno. Washington, pp. 17-58. La traducción al español fue realizada gracias al apoyo financiero del Seminario Internacional Permanente sobre Poder, Política y Movimientos Sociales (del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS]-Sureste) y realizada por Laura Cardús i Font. Agradecemos a Laura su trabajo así como a María Isabel Casas, Arturo Escobar, Xochitl Leyva y Camila Pascal por sus revisiones. La versión en español fue presentada como ponencia en el citado seminario, el día 3 de mayo de 2007, en CIESAS-Sureste, localizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Traducción: Laura Cardús i Font.

nuestras propias investigaciones, experiencias y observaciones, pero también, de distintas maneras, ha sido elaborado en coautoría con nuestros colegas del SMWG. En él queremos abordar la serie de retos investigativos proponiendo una rúbrica en la que las *prácticas de conocimiento* de los movimientos sociales sean reconocidas, atendidas y tomadas como punto de partida.

En este capítulo, construido con base en enfoques interdisciplinarios del estudio sobre los movimientos sociales (incluidos algunos no académicos), argumentamos que las prácticas de conocimiento son un componente crucial de la dinámica cotidiana de los movimientos. Como mostramos a través de material etnográfico, actividades tan variadas como debates en Internet sobre la naturaleza y el significado del movimiento “no global” (antiglobalización) –lanzados desde Italia– hacen florecer nuevas formas de producción teórica situada y reflexiva; largas horas de pensar en estrategias colectivas para acciones concretas por el grupo Direct Action Network en Chicago dan lugar a formulaciones menos formalistas y más corporizadas de la democracia; y por último, conferencias-campamentos en los territorios indígenas de la nación navajo se convierten en caldo de cultivo para un conocimiento indígena capaz de contribuir a las cuestiones de justicia medioambiental y justicia energética.

Los tres ejemplos mencionados muestran espacios de creación, reformulación y difusión de conocimientos. En otras palabras, constituyen prácticas de conocimiento. El término de referencia en inglés es la palabra compuesta *knowledge-practices*,¹⁸⁰ concepto que intenta evitar las connotaciones abstractas normalmente asociadas con el conocimiento y destacar su carácter concreto, corporizado, vivido y situado. De hecho, Boaventura de Sousa Santos utiliza el mismo término en inglés cuando argumenta que

¹⁸⁰ Este concepto es difícil de traducir pues si lo hacemos literalmente como *conocimiento-práctica* no tiene sentido. La idea es enfatizar que el conocimiento no está separado, pero sí corporizado, en la práctica.

“todas las prácticas implican conocimiento, y como tal, son prácticas-conocimiento” (2005: 19).¹⁸¹

Nosotras, además, argumentamos que al reconocer a los movimientos como espacios y procesos en los que el conocimiento es generado, modificado y movilizado por actores diversos, se gana en un entendimiento político importante, tanto en lo referente a la naturaleza de estos movimientos contemporáneos, como en lo social, en un sentido más amplio. Este reconocimiento, creemos, tiene implicaciones importantes para los(as) investigadores(as) sobre los movimientos sociales, tanto en el nivel metodológico como en términos de cómo se entienden las posibilidades políticas de nuestro tiempo. Ello requiere un cambio en el modo de comprometernos en nuestra investigación, cuestionar las fronteras establecidas por las ciencias entre los “sujetos” y los “objetos” de la producción de conocimiento. Cambio que ha sido defendido por la antropología desde hace más de veinte años y por la crítica a las epistemologías positivistas y cartesianas en general.

El ímpetu en este proyecto proviene de nuestro descontento ante el hecho de que una gran cantidad de trabajos académicos sobre los movimientos sociales tienen asunciones teóricas e inclinaciones metodológicas que evitan apreciar las prácticas de conocimiento y sus implicaciones. Esto es significativo porque la incapacidad de reconocer las prácticas de conocimiento como parte principal del trabajo de los movimientos ha creado dificultades para que los teóricos en este campo entiendan sus efectos políticos reales. Como lo demuestran los ejemplos referidos en este texto, estos efectos incluyen no sólo objetivos inmediatos estratégicos para el cambio social o político, sino una auténtica reconceptualización de la democracia, la generación de

¹⁸¹ Después de empezar a utilizar el término *knowledge-practices*, nos dimos cuenta de que otros autores, como Sousa Santos (2005) y Law y Mol (2002), también lo usaban; esta coincidencia apunta a un sentido común emergente sobre el concepto de conocimiento.

competencias y nuevos paradigmas del ser, así como diferentes modos de análisis de coyunturas tanto sociales como políticas.

Nuestro argumento se desarrolla en tres partes. En la primera, “Plantear nuevos modos de implicación”, revisamos críticamente algunos de los paradigmas existentes en el campo de estudios sobre los movimientos sociales para sugerir la necesidad de cambiar el planteamiento de la investigación de la acción colectiva. Proponemos un modo investigativo que reconozca a los movimientos no simplemente como objetos a ser estudiados y entendidos, sino como sujetos o actores, generadores de conocimiento por derecho propio. La segunda parte, “Reconocer las prácticas de conocimientos en los movimientos sociales: tres ejemplos etnográficos”, ofrece fragmentos de nuestras respectivas investigaciones, en que se muestra la producción de conocimiento por parte de diferentes movimientos y en diversas modalidades.

En la tercera parte, “Prácticas de conocimiento como praxis material, situada y política”, elaboramos una definición inicial del concepto de prácticas de conocimiento a partir de una serie de autores que proponen una comprensión del conocimiento diferente a la dominante, de origen cartesiano, que defiende la naturaleza abstracta, universal y neutra del saber. La conclusión apunta a las posibilidades de una investigación desde los movimientos sociales que tenga como punto de partida la noción de prácticas de conocimiento.

Con esta reflexión pretendemos retar el modo científico social del empirismo, que pone énfasis en la búsqueda de mecanismos y variables causales que puedan ser generalizadas. En cambio, argumentamos a favor de un modo de compromiso con los movimientos sociales que no sea establecido por la “cultura” (y aquellos que la practican) como algo “ahí fuera”, que tiene que ser relatado y explicado en tanto que variable independiente, sino que estudie los movimientos sociales desde (y en) sus propios términos.

Partimos de las críticas a las orientaciones estructurales y positivistas del campo de los estudios sobre los movimientos sociales, articuladas por autores asociados con el *giro cultural* (Johnston y Klandermans 1995, Goodwin y Jasper 2004, Poletta 2004). Argumentamos que es necesario ir más allá del énfasis en determinar los mecanismos según los cuales funcionan los movimientos sociales. Sugerimos que si vamos más allá del giro cultural e incorporamos las contribuciones sobre la agencia humana en mundos culturales diversos (Holland *et al.* 1998) seremos capaces de implicarnos con los movimientos no simplemente como objetos a ser explicados por el analista distanciado, sino como actores vivos que producen sus propias explicaciones y conocimientos. Estos conocimientos toman la forma de historias, ideas, narrativas e ideologías, pero también de teorías, conocimientos expertos, así como de análisis políticos y entendimientos críticos de contextos particulares. La creación, modificación y puesta en escena creativa de estos saberes son lo que llamamos prácticas de conocimientos.

Las prácticas de conocimiento incluyen aspectos clásicos del conocimiento, como competencias científicas y expertas, pero también intervenciones culturales y micropolíticas que tienen que ver más con el “saber hacer” o con la “praxis cognitiva que informa toda actividad social” (véase Varela 1999, Eyerman y Jamison 1991: 49). Muchos autores han hablado de la centralidad del conocimiento para entender la vida social en el siglo XX (Schatzki, Knorr y Von Savigny 2001). Además, cambios recientes en las ciencias cognitivas enfatizan una perspectiva más materialista en la que “el conocimiento consiste no en representación sino en acción corporizada” (Varela 1999: 17). Partiendo de una comprensión plural del término, argumentamos que los movimientos sociales producen conocimiento, una categoría normalmente reservada para científicos y otros “expertos”. Este argumento transforma la concepción sobre lo que tienen que ofrecer los movimientos sociales, además de abrir nuestro horizonte acerca del significado mismo de “lo social”.

Plantear nuevos modos de implicación

El reconocimiento de las prácticas de conocimiento se alimenta de las contribuciones del giro cultural dentro del campo de los estudios sobre los movimientos sociales. Este giro exigía a los estudiosos poner más atención en la cultura y la agencia –incluyendo aspectos como identidad, ideología, procesos de marco (*framing*), emociones– para poner freno a la orientación excesivamente estructural y macropolítica del enfoque sociológico prevaeciente.¹⁸² Este giro implicó también la necesidad de métodos cualitativos y herramientas etnográficas particulares, que prestaran más atención a las narrativas y categorías utilizadas por los mismos activistas. Sin embargo, a pesar de estos cambios importantes en pos de la atención a la “cultura”, los teóricos de este giro tienden a emplearla como otra variable explicativa dentro de un marco positivista en busca de leyes generalizables. Este enfoque trata de reconocer la cultura, pero mantiene la división entre sujeto-objeto dominante en las ciencias sociales. De esta manera, falla en reconocer la producción de significado generada por los propios movimientos.¹⁸³

A pesar de los adelantos importantes en relación con el enfoque anterior más rígido –que trataba a los movimientos como meras entidades naturales explicables por causas conocidas, por ejemplo, véanse los paradigmas de estructuras de oportunidad política o movilización de recursos–, el giro culturalista no reconoció las limitaciones epistemológicas de tratar a los movimientos simplemente como objetos de estudio explicados bajo el prisma analítico del investigador. Este giro no logró apreciar que parte

¹⁸² Véase Goodwin y Jaspers (2004), Benford y Snow (2000), Flacks (2004), Osterweil (2004), Polletta (2004), Casas, Osterweil y Powell (2008).

¹⁸³ Aquí seguimos el trabajo de Goodwin y Jasper (2004) en su crítica al giro cultural.

importante de la actividad cotidiana de los movimientos es la producción de conocimientos.¹⁸⁴

¿Qué sucedería si, más allá de una aproximación a la cultura, las narrativas y las ideas como variables intercambiables o categorías a ser concretizadas por el investigador de los movimientos sociales, reconociéramos estas “culturas” como conocimientos? Es más, ¿qué sucedería si permitiéramos a estos movimientos tener efectos políticos directos en el mundo? Tales efectos podrían ir desde intentos de interferir en los debates técnicos o teóricos, que en la práctica definen “la verdad”, hasta efectos que existen dentro del espectro de lo que tradicionalmente constituye el campo político, por ejemplo, la producción de subjetividades críticas o nuevos modos de ser.

Como generadores de conocimiento, los movimientos sociales están retando, de una forma bastante explícita, la instauración de una brecha entre los sujetos y los objetos en la explicación científica, y empujan a los científicos a repensar tanto el modo como el para qué de su investigación. Esto no significa ignorar la importancia de las narrativas, la identidad, la cultura y la ideología, y el hecho de que éstas son a menudo factores destacados en la explicación de los porqués y los cómo de la acción colectiva. Más bien, significaría reconocer que hay una necesidad de aumentar y expandir el tipo de asuntos que se preguntan los investigadores de los movimientos. Esto requiere avanzar más allá del esquema de explicadores(as) y explicados(as), para reconocer que los conocimientos de los movimientos sociales compiten con los conocimientos de los académicos y expertos en sus efectos y utilidades.

Buscamos un modo de implicación que no se limite a considerar la veracidad científica de ciertos métodos, sino que cuestione la lógica y la ética mismas que vertebran nuestra relación con aquellos(as) que estudiamos. Sugerimos la necesidad de

¹⁸⁴ Esta es una versión abreviada de nuestro argumento. Para una versión extensa véase Casas, Osterweill y Powell (2008).

un modo relacional de compromiso que varíe el enfoque y los objetivos de nuestros estudios de acción política colectiva: de explicación causal a descripción, evocación y traducción (véase Latour 2005, Tsing 2005, Strathern 1991). De este modo, identificamos nuestro trabajo no solamente *sobre* sino también *con* los movimientos. Así, en lugar de hacer encajar los estudios de caso de los movimientos sociales en marcos u órdenes conceptuales preexistentes acerca de cómo la acción colectiva es o debería ser organizada y desplegada, queremos rastrear a los actores mismos de los movimientos, escuchando y mapeando el trabajo que hacen para destacar sus contribuciones teóricas y prácticas de repensar el mundo. Este cambio incluye, en primer término, escuchar las explicaciones y los argumentos planteados por estos movimientos; una escucha que puede, a su vez, implicar varias formas de compromiso o de participación en las prácticas de conocimiento de los movimientos, es decir, ubicarlos en relación con las teorías dominantes o “expertas”.

Este tipo de posicionamiento no solamente evita la tendencia latente hacia modelos predictivos y reductivos, sino que también nos permite reconocer que una buena parte de lo que hacen los movimientos es producir y actuar en función de varios conocimientos políticos. Y sobre todo, nos permite reconocer que los movimientos están intensamente implicados en el trabajo epistemológico de analizar, prever y elaborar nuevas formas de conocimiento y de estar en el mundo.¹⁸⁵ Sus conocimientos son, además, potencialmente tan válidos y significativos como aquellos generados por los expertos reconocidos institucional y culturalmente y, de hecho, son producidos, en general, en diálogo y colaboración con estas instituciones del saber.

¹⁸⁵ Somos conscientes de que nuestro argumento se aplica principalmente a movimientos con los que compartimos afinidades políticas. No consideramos que esto sea una inconsistencia porque nuestro enfoque sobre los movimientos es tanto empírico como político. Los movimientos se entienden como extensiones de nuestras propias prácticas de conocimiento desde nuestra posición de activistas académicas.

Además de introducir una nueva metodología y ética, comprender los movimientos como productores de conocimiento también implica que un objetivo principal del estudio de los movimientos sociales sea la documentación del compromiso con los conocimientos activistas. Éstos son, a su vez, importantes y potencialmente útiles para la sociedad en general. Los conocimientos activistas se plantean a través de formas diversas de prácticas de conocimiento. Incluyen, por un lado, análisis, conceptos, teorías, imaginarios –incluyendo las categorías mismas de identificación colectiva y análisis político a partir de las cuales actúan– y, por otro lado, artefactos metodológicos y herramientas de investigación. Además, también comprenden prácticas asociadas, de una forma menos obvia, con el conocimiento, incluyendo la generación de subjetividades/identidades, discursos, sentido común y proyectos de autonomía y de vida.

En la sección siguiente del capítulo, defendemos que existen dos aspectos de estas prácticas de conocimiento que resultan particularmente significativas. Primero, que son materiales y comprenden una buena parte de la actividad diaria de los movimientos. Segundo, que ofrecen perspectivas políticas únicas e importantes. Estas perspectivas son, a su vez, necesarias no sólo para dar sentido a los movimientos sino también, e incluso de una forma tal vez más importante, como conocimiento político para la sociedad en general.

Reconocer las prácticas de conocimiento en los movimientos sociales: tres ejemplos etnográficos

Nuestro argumento parte de la afirmación de que una parte crucial del trabajo que hacen los movimientos en sus redes, diversas y dispersas, de acción política es generar y actuar a partir de varias concepciones críticas del mundo. A través de las teorías emergentes sobre el cambio social y la crítica cultural que los movimientos están

planteando, no solamente adquirimos un mejor conocimiento sobre los movimientos, sino que también accedemos a análisis y teorías sociopolíticas que resultan únicas por su naturaleza coyuntural y su localización. Siguiendo el trabajo de varias feministas, de los estudios de la ciencia y de otros(as) teóricos(as) críticos(as) del conocimiento, reconocemos la naturaleza no universal y corporizada del saber situado (Haraway 1991, 1997, Latour 1998, 2005). Esta afirmación puede ser ubicada en una larga historia de debates sobre epistemología, hermenéutica y sociología del conocimiento, así como de la teoría social reciente sobre la importancia política del conocimiento cuando interactúa con el poder. Además de refinar nuestra comprensión del para qué de la investigación sobre los movimientos sociales, añadimos el argumento de que este reconocimiento provee un acceso a visiones sobre alternativas y procesos de cambio social que no están fácilmente disponibles desde otras perspectivas.

La discusión que sigue presenta material del trabajo etnográfico y activista de cada autora para ilustrar tres ejemplos distintos de prácticas de conocimiento. Después nos preguntamos cómo dicho concepto puede ser ubicado dentro de los debates actuales sobre la naturaleza material y situada de la producción de conocimiento, así como de una literatura dispersa (aunque en crecimiento) desarrollada en la intersección entre la producción de conocimiento por los movimientos sociales y el cambio social.

Cada uno de los ejemplos que sigue busca poner de relieve no sólo la centralidad de la producción de conocimiento en la actividad de los movimientos, sino también la diversidad e historicidad de las formas, usos y efectos de las prácticas de conocimiento específicas. Esto incluye diferentes significados y usos del término mismo de *conocimiento*. Por ejemplo, en su apartado, Dana Powell discute cómo el movimiento indígena para la justicia medioambiental (Indigenous Environmental Justice: IEJ, por sus siglas en inglés) en los Estados Unidos se involucra en, reta y produce saber y, por lo

tanto, participa en los postulados para la construcción de la verdad de la mano de (y en diálogo con) científicos y diseñadores de políticas.

En el segundo ejemplo, María Isabel Casas muestra cómo el trabajo organizativo de la Red de Acción Directa (Direct Action Network: DAN, por sus siglas en inglés) de Chicago puede ser entendido como fuente de creación de subjetividades y relaciones sociales alternativas dentro de un proceso de desarrollo de nuevas formas de democracia, lo que produce conocimientos micropolíticos y corporizados. Finalmente, Michal Osterweil describe cómo los(as) activistas italianos(as) de la alterglobalización están desarrollando nuevas formas de teorización y análisis, que son coyunturales, experimentales y parciales, planteando así una epistemología de la variabilidad.¹⁸⁶

El movimiento indígena por la justicia medioambiental: un compromiso con los saberes

En los fríos días de principios de junio de 2004 llegué a los Black Hills de Dakota del Sur para plantar mi tienda con otros(as) trescientos activistas: doctores(as), investigadores(as), ingenieros(as) y líderes indígenas. El objetivo era participar en una estadía de cinco días de talleres, discusiones de paneles, debates y sesiones educativas sobre las políticas medioambientales en la Norteamérica nativa. Yo estaba allí como aliada, por mi trabajo realizado desde 1999 con una rama específica del movimiento indígena por la justicia medioambiental (IEJ) de los Estados Unidos.

La agenda de esa conferencia anual al aire libre era la de producir de manera colectiva un mejor conocimiento y estrategias para afrontar el cambio climático, la globalización y el libre comercio, e incluía debates sobre tecnologías para energías renovables, el manejo de los recursos naturales y el depósito creciente y desproporcionado de residuos tóxicos y nucleares en tierras indígenas. No había medios

¹⁸⁶ La atención dada a un solo “tipo” o “ejemplo” de práctica de conocimiento en cada caso no implica la ausencia de múltiples tipos de prácticas de conocimiento en cada uno de ellos.

de comunicación presentes y no se propuso ninguna declaración oficial conjunta por parte de los grupos de discusión, paneles y rezos que participaron en el encuentro. No hubo confrontaciones con el Estado o manifestaciones espectaculares, que le hubieran dado notoriedad y un reconocimiento fácil a este evento como un lugar de resistencia o como parte de un “movimiento”. Tampoco estaban los “expertos” en desarrollo acreditados, con apoyo institucional, debatiendo los asuntos medioambientales punteros. Sin embargo, éste era un espacio para re-imaginar, de manera rigurosa, los futuros de las comunidades nativas a través de la producción de una forma de saber hecha a la medida de las necesidades materiales y espirituales de ciertas comunidades en particular.

La conferencia era un espacio de convergencia de sujetos críticos, quienes planteaban un estilo particular de prácticas y creación de conocimiento sobre los movimientos sociales, a través de una red de relaciones, en las que se borraban las fronteras entre generaciones, afiliaciones tribales, identificaciones étnicas y las demarcaciones entre humanos, animales, espíritus, máquinas, naturaleza y cultura.

La serie de discusiones diarias, comidas compartidas y oraciones alrededor de la hoguera hizo de la conferencia un lugar generador de prácticas de conocimiento. Bajo las enormes carpas montadas contra las laderas de pinos de Ponderosa, y través de los ruidosos altavoces alimentados con energía solar, el conocimiento que estos(as) activistas estaban movilizando y produciendo se enfrentaba y retaba al conocimiento científico dominante.

El conocimiento fue expresado de varias formas: como una crítica y una teoría sociocultural; como una ética de la toma de decisiones que se remontaba a siete generaciones previas; como conocimiento tradicional en forma de historias orales; como principios de “precaución”, así como a través de la traducción de investigaciones legales y científicas. En todos los casos, estos conocimientos se dirigían a las relaciones

desiguales de poder, históricamente producidas, en las que estos individuos y organizaciones trabajan. La disputa, movilización y producción de conocimiento son cruciales para este movimiento en particular, como lo evidencia la convocatoria anual de este tipo de conferencia, que se ha convertido en uno de los eventos centrales de esta red activista transnacional.

Varios paneles se referían a las políticas federales y a los impactos medioambientales; los roles de las tribus en relación con las agencias federales; la biotecnología y la ingeniería genética de los alimentos; el conocimiento tradicional y la preservación cultural; el financiamiento y la ingeniería de proyectos solares y eólicos basados en espacios tribales, y la conexión de activismo de base en tierras indígenas en relación con movimientos globales.

Una de las articulaciones centrales de las prácticas de conocimiento fue el concepto de *justicia energética*. Éste constituye un reto a la historia de la extracción de recursos subterráneos en tierras indígenas, avalada por contratos tribales-federales o tribales utilitarios y, al mismo tiempo, una llamada a una ética y unos métodos alternativos de gestión de los recursos. Los(as) activistas plantearon este concepto como analítico y, a la vez, como una prescripción para la acción, dotando así de historia y de una visión situada y crítica a discursos más abstractos, generalmente descontextualizados, como el del *cambio climático* o el del *desarrollo económico*. Tales conceptos globales se enlazan con la red del IEJ a través de varios puntos de entrada, pero son traducidos por los(as) activistas en relación con ejemplos particulares y geohistóricos de impacto medioambiental, económico, social, físico y espiritual. En ese sentido, los conceptos universales, como el cambio climático –una de las cinco áreas focales de la conferencia de la Red Indígena Medioambiental en sus campañas en desarrollo–, tienen que ser trabajados para poder ser incorporados en las luchas, en las historias específicas de colonización y extracción de los recursos, y en los significados

de la naturaleza en ciertas comunidades nativas. La justicia energética actualmente es un intento de hacer esta tarea de traducción.¹⁸⁷

El concepto de justicia energética articulado por los activistas de este movimiento (LaDuke 1999, 2005)¹⁸⁸ ofrece un análisis político de la cadena de producción energética y sus políticas. Como concepto, también presenta un conocimiento alternativo sobre los impactos de la extracción de recursos en comunidades indígenas particulares. Al mismo tiempo, este planteamiento influye en la investigación científica sobre la viabilidad de tecnologías de energía renovable, como la eólica y solar, en los territorios indígenas. Finalmente, participa en el reñido campo de los expertos en políticas energéticas, así como en el de los proyectos de “desarrollo” económico para las tribus y naciones indígenas.

Los defensores de la justicia energética (tanto los que se consideran indígenas como los no indígenas) presentaron su investigación empírica sobre la extracción de uranio en las tierras navajo para la producción de plutonio por parte del ejército de los Estados Unidos y de las industrias nucleares. También compartieron su conocimiento sobre la extracción de carbón y las refinerías en lugares como la reserva Fort Berthold, en el sur de Dakota, y Ponca Land, en Oklahoma, comunidades inundadas de hollín, cuyos habitantes han sufrido de asma durante décadas de contaminación atmosférica.

Se habló también de las dos propuestas federales actuales para el almacenaje de residuos nucleares: una en Skull Valley Goshute Land, en el sur de Utah, y otra en Western Shoshone Land, en Yucca Mountain, Nevada. A partir de la descripción de las controversias de estas dos propuestas, los activistas articularon sus críticas a las políticas federales de desarrollo para una energía indígena a través de discursos

¹⁸⁷ Para más información sobre la noción de *universales implicados* véase Tsing (2005).

¹⁸⁸ El concepto de justicia energética ha sido desarrollado por LaDuke en colaboración con la red Indigenous Environmental Network. El concepto circula entre grupos indígenas medioambientalistas en los Estados Unidos.

científicos provenientes de disciplinas como la geografía, la geología y la física, y también utilizaron argumentos de la cosmología de los ancestros, los espíritus y las ecologías animadas, a los que se les atribuye la misma autoridad que la de otras pruebas empíricas. De esta manera, el concepto de justicia energética emerge como un reciclado de prácticas epistemológicas diversas: ciencia y tecnología “occidental” y “natural”, y economía, junto a epistemologías indígenas y experiencias vividas por los miembros de las comunidades afectadas.

El conocimiento científico, por lo tanto, no es rechazado de plano, pero sí movilizado y entrelazado con el conocimiento tradicional y los conocimientos tecnológicos, con el propósito de construir un concepto base de los enfoques alternativos de producción energética y, más extensamente, para el análisis de las condiciones actuales de disparidad sanitaria y económica entre las comunidades nativas.

La justicia energética no debe ser entendida únicamente como un concepto preceptivo, sino como una demanda que busca transformar el pensamiento convencional sobre la producción y consumo histórico de energía eléctrica y nuclear en los Estados Unidos. Puesto en escena a través de medios legislativos y jurídicos, acciones directas, investigación científica, organización de base, panfletos y otras publicaciones, este concepto denuncia cómo los impactos y beneficios de la producción energética han sido distribuidos históricamente de manera desproporcionada.¹⁸⁹ En ese sentido, la práctica de conocimiento es, por lo tanto, un acontecimiento teórico con intenciones pragmáticas. El proceso de esta hibridación de conocimientos plantea un reto a los discursos hegemónicos de la ciencia y la política federal (instruidos en instituciones energéticas como la Comisión Nuclear Reguladora y el Departamento de Energía); discursos que han reflejado un deseo de progreso y modernización vía el

¹⁸⁹ Para una discusión histórica más extensa, véase Smith y Frehner (2010).

desarrollo, a un costo mortífero e irreversible para las tierras y las vidas de las comunidades nativas.

La Red de Acción Directa de Chicago: un laboratorio micropolítico de la democracia

La Red de Acción Directa nació cuando las protestas de resistencia global golpearon a América del Norte. Esta red fue una de las principales organizadoras de la cancelación de la reunión anual de la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999, con el desarrollo de maniobras estratégicas que fascinaron a muchos, incluyendo los *think tanks*¹⁹⁰ conservadores.¹⁹¹ La red DAN, por sus siglas en inglés, no constituía ni un sindicato, ni una organización no gubernamental (ONG), ni un partido político, aunque miembros de estos tres ámbitos participaban en sus actividades. Funcionaba como una red autónoma de grupos e individuos que coordinaban protestas de acción directa contra objetivos locales e internacionales, e intentaba integrar una crítica al capitalismo global en todos sus trabajos. Durante un tiempo, la DAN funcionó como una de las caras más públicas de los movimientos de justicia global en América del Norte. Desde 1999 hasta 2002, la rama de Chicago de esta red nacional compartió repetidas veces el análisis y las estrategias en el contexto pre y pos 11 de septiembre. Tuve la oportunidad de formar parte de esta red durante sus últimos dos años de existencia.

Mientras que los espectaculares momentos de acción directa de la DAN atraían a los agentes mediáticos, a las fuerzas estatales del orden, a otros(as) activistas y a algunos(as) académicos(as), estos momentos en la calle eran sólo el aspecto más visible de lo que aprendí participando con la DAN. Lo que quisiera evocar ahora como ejemplo de práctica de conocimiento es el “proceso” en el que se basaban nuestras

¹⁹⁰ *Think tank* es una expresión aceptada en español que literalmente se traduciría como “tanque de pensamiento” y hace referencia al cuerpo de pensadores, teóricos y analistas que acompaña y da fundamento a una institución específica. (N. de la T.)

¹⁹¹ En concreto, el *think tank* RAND es una organización sin ánimo de lucro, que se formó para ofrecer investigación y análisis a las fuerzas armadas de Estados Unidos.

actividades como grupo, actividades que incluían reuniones, talleres de arte callejero, giras, acciones o solidaridad con presos(as). La praxis del grupo seguía un *proceso de consenso*, un modo de toma de decisiones y discusión colectiva definido en los siguientes términos, de acuerdo con uno de los panfletos que circulaba en las reuniones: “El proceso de consenso es una forma de trabajar juntos en grupos para que cada un@ participe plenamente en un proceso de toma de decisiones [...] donde buscamos resolver los conflictos de manera creativa y trabajar junt@s en una forma que nos empodere a tod@s junt@s y no permita que nadie sea dominad@ o dominante.”

Las reuniones eran uno de los espacios más importantes para la toma de decisiones basada en el proceso de consenso. Estas reuniones semanales funcionaban como experimentos y generaban relaciones cooperativas y no autoritarias como base para repensar la democracia. Algunas de estas normas básicas eran: convertirse en un buen oyente, no interrumpir al que está hablando, obtener y dar apoyo, no hablar de todos los temas, no dejar mal a los(as) otros(as), llamar la atención sobre las conductas opresivas basadas en la diferencia y, finalmente, el simple hecho de dejar el tiempo necesario para reflexionar sobre el proceso en sí mismo.

En el momento de tomar una decisión grupal en la red DAN se seguían diferentes pasos: clarificación, discusión, síntesis y propuesta. El tratamiento de la propuesta trataba de evitar técnicas de reducción de conflicto –como el voto mayoritario, los promedios, el lanzamiento de monedas–, favoreciendo, en su lugar, la producción creativa nacida de desacuerdos y de una participación diversa. Existían técnicas para expresar las diferencias que evitaban la imposición de una falsa homogeneidad del grupo. Cada uno de nosotros hacía una señal con la mano que significaba acuerdo, no apoyo, retirarse o bloquear la propuesta planteada. A menudo el proceso en sí importaba tanto como el tema discutido.

Todos los análisis y las acciones llevados a cabo durante ese tiempo por la DAN tenían en común un componente: la forma en que eran organizados. A pesar de que esto no parecía una forma de “conocimiento”, implicaba definitivamente un reaprendizaje de cómo actuar y pensar la democracia. Aunque todos estábamos familiarizados con las reglas de la democracia representativa, estas nuevas reglas eran sustancialmente distintas. Todo ello implicó un reto, ya que normalmente las diferentes instituciones sociales no fomentan una manera de pensar y vivir dirigida a la participación igualitaria, el antiautoritarismo, la diversidad radical y, finalmente, la acción colectiva democrática. ¿Qué escuela enseña a escribir o a *pensar colectivamente*? ¿No es el “milagro” del genio individual el que se premia en todas partes?

Estos modos de pensar y actuar estandarizados acarrear un cierto sentido del yo y de la relación con los otros basados en una noción del individuo hiper-empoderado, sin sensibilidad hacia las dinámicas opresivas, en búsqueda del máximo avance personal. Estas formas de creación de sujetos y de relaciones sociales profundamente antidemocráticas se reproducían constantemente en la realidad sociopolítica y económica que tratábamos de combatir. Sin embargo, estas mismas nociones habían sido inscritas de manera disciplinaria en la mayoría de nosotros(as). Aparecen siempre como la forma normal de habitar el mundo, hasta el extremo de que aquellos(as) que más conscientemente quieren darle vuelta a las prácticas dominantes son finalmente atrapados en esa forma de pensamiento y acción individualizadas. Nos dimos cuenta de cómo la democracia necesitaba (re)aprender una serie básica de prácticas micropolíticas para funcionar en profundidad que, generalmente, era ignorada tanto por la política como por las ciencias políticas (Álvarez en prensa).

La DAN era consciente de ese reto y tenía como objetivo superar los modos hegemónicos de relacionarse poniendo más énfasis en el proceso. La acción directa y las reuniones basadas en el proceso servían para democratizar el actual sistema de

jerarquías, y constituían un reto a sus prácticas de formación subjetiva y de relacionalidad. Este énfasis en la producción micropolítica de formas alternativas de habitar el mundo nos lleva a considerar *el proceso* como práctica de conocimiento por estar basado: 1) en un análisis del capitalismo en sí mismo, corporizado, relacional y micropolítico, y 2) en la convicción de que los sujetos contemporáneos aprenden a ser y a comportarse en el mundo a través de prácticas micropolíticas corporizadas. A partir de experimentar con prácticas micropolíticas, nuestro laboratorio generó un conocimiento político sobre la democracia que se nos ha tatuado en lo más profundo.

Esta continua puesta en escena del proceso se convirtió en una forma de construir un laboratorio a partir de nuestros comportamientos colectivos organizacionales y personales. Experimentando con diferentes prácticas durante nuestras actividades podíamos refinar y perfeccionar nuestro conocimiento de cómo organizarnos y relacionarnos entre nosotros(as) de maneras no egocéntricas y no jerárquicas. Por medio de un constante método de prueba y error nos haríamos más conscientes de las formas múltiples y sutiles en que los sistemas de opresión “abstractos” (como el racismo, el privilegio lingüístico, el clasismo, etc.) se manifestaban en nuestro propio grupo, anticipando la práctica democrática deseada. La noción de *políticas anticipatorias* adquiere relevancia aquí: la red DAN de Chicago ponía un énfasis especial en la toma de decisiones como lugar de planteamiento de principios democráticos de horizontalidad, cooperación, diversidad o autoorganización. Las relaciones generadas durante este proceso de toma de decisiones se convirtieron en ejemplos posibles del mundo por el que estábamos luchando.¹⁹² La práctica de conocimiento que se estaba desarrollando en la DAN era, por lo tanto, un repensamiento corporizado de la democracia, a partir de su rescate en el nivel de la

¹⁹² Sobre la noción de *políticas anticipatorias* véase Sitrin (2004) y Graeber (2002).

micropolítica. Esta práctica de conocimiento contribuye a la imaginación democrática y, de una forma más general, a la teoría política de la democracia.

Las prácticas de conocimiento exhibidas por la DAN apuntan a una noción del conocimiento diferente al abstracto y descontextualizado que predomina en la política institucional y en la ciencia convencional. Al contrario, las prácticas de conocimiento develan más bien las maneras de conocer con las que hemos sido disciplinados cada uno de nosotros vía múltiples instituciones y aparatos sociales. El énfasis en el proceso genera, por una parte, una forma de conocimiento sobre cómo habitar el mundo y, por otra, un análisis de las democracias modernas capitalistas como manifestaciones de una micropolítica con ciertas nociones del individuo. Como se explica en el último ejemplo, muchos movimientos están trabajando no sólo para el cambio social y su análisis, sino investigando y retando la forma en que el sistema dominante actual se perpetua y reproduce.

El movimiento italiano: “caminar preguntando”. Saber y saber preguntar

En julio de 2002 me encontraba en Italia realizando la investigación preliminar para mi tesis doctoral sobre el activo y heterogéneo *movimiento de movimientos* que había logrado juntar a más de 300 000 manifestantes en la protesta contra el Grupo de los 8 (G8) en 2001. Como activista y persona politizada, elegí estudiar el movimiento en Italia dada su reputación internacional de tener el más grande, activo y diverso contingente de actores dentro del panorama del movimiento por la justicia global. Estaba convencida de que comprender el caso italiano era relevante para entender las posibilidades políticas del momento. Por aquel entonces no me imaginaba que mucha de mi investigación incluiría pensar en cómo el movimiento entendía y se preguntaba sobre su propia naturaleza como movimiento. Tras participar en la conmemoración del primer aniversario

de la protesta de Génova de 2001, en la que un manifestante fue asesinado por la policía, esta autorreflexión se hizo más evidente.

Como desmentido a las predicciones pesimistas, la afluencia de 100 000 personas sorprendió a los organizadores. Al día siguiente de esta marcha, centenares de personas se reunieron para discutir las perspectivas del movimiento. A mí, en especial, me asombraron las palabras de un conocido activista napolitano, quien enfatizó: “*Non ci capiamo questo movimento*” (no entendemos este movimiento). ¿Cómo 150 000 personas habían salido a la calle cuando los organizadores y la prensa predecían unas 10 000, a lo sumo 30 000? Y, sobre todo, sin contar con un objetivo político concreto. El citado activista concluyó retando a la audiencia a participar en el trabajo importante de entender ese movimiento, que obviamente no funcionaba de acuerdo con las lógicas convencionales. Me impresionó no sólo el contenido de la pregunta hecha, sino el que fuera realizada en ese lugar y frente a una audiencia de masas. ¿El conocido activista estaba realmente pidiendo a la audiencia empezar una investigación sobre el movimiento? ¿O la pregunta insinuaba otra cosa? Muy pronto aprendí que la respuesta a estos dos interrogantes era afirmativa.

Durante los cinco años de investigación sobre y con el movimiento de movimientos italiano he visto y escuchado atentamente a muchos activistas realizar preguntas sobre la propia naturaleza y el significado del movimiento, como también sobre su contexto político y social. Estas prácticas interrogativas y reflexivas suceden en un millar de sitios, y de varias maneras: en grandes asambleas, como la descrita anteriormente; en las pequeñas reuniones que los grupos activistas llevan a cabo regularmente; en infinitud de artículos y libros; en los bares y, casi a diario, en la mirada de servidores de listas online y sitios electrónicos que constituyen los principales espacios de actividad del movimiento.

Producir conocimiento y comprensión es, claramente, importante para los movimientos italianos contemporáneos. Sin embargo, además del papel tradicional del trabajo intelectual presente en muchos movimientos (Gramsci 1971) –por ejemplo, la toma de conciencia, o analizar y teorizar los pasos a seguir–, en el caso de los activistas con los que yo trataba, estos actos de preguntarse y de reflexión parecían ser algo más. Algunas veces, el mismo acto de hacerse preguntas y ser reflexivo se volvía importante en sí mismo. Por ejemplo, partiendo de la tradición italiana de *conricerca* (investigación con) y de las encuestas a los trabajadores (*inchieste*), que se utilizaron históricamente en la fábrica para llegar a una comprensión mutua de las condiciones de trabajo, los activistas están ahora actualizando esas herramientas de investigación para entender las luchas más difusas en el espacio menos delimitado de las ciudades contemporáneas.¹⁹³ Mientras que esta investigación está, con toda claridad, destinada a obtener conocimiento, los activistas también consideran que el hecho mismo de proponer preguntas constituye un momento político relevante para su actividad organizativa. Como se dijo en una lista electrónica de estudiantes de ciencia política de la Universidad de Bolonia en 2003:

Tantas preguntas sin certidumbre: necesitamos nuevos lentes para mirar la realidad, nuevas formas de acción colectiva para transformarla. De manera ambiciosa hablamos de *conricerca* para apuntar al proceso de producción de saber-hacer [*conoscenza*] y otros conocimientos [*saperi*]. [...] Hasta ahora, no han sido conclusivos, abiertos y transformativos, ¡*conricerca* es realmente una plataforma *open-source* [libre], no patentable y contraria a cualquier forma de *copyright*! (correo electrónico, 12 de diciembre de 2003).

¹⁹³ Véase Borio, Pozzi y Roggero (2002) y Conti *et al.* (2007) para las definiciones de *conricerca* e *inchiesta*.

Por lo tanto no se trata simplemente de hacer investigación para encontrar respuestas o trazar caminos a seguir. Más bien, la habilidad de investigar y el hecho investigativo constituyen el reconocimiento de que no existen respuestas claras, unilaterales o universales. Ésa es la base de la acción política y ética actual.

De hecho, desde el año 2001, en varias entrevistas y ensayos, muchos activistas señalan un cambio fundamental en la cultura política que caracteriza la acción extraparlamentaria en Italia. Se trata de un desplazamiento de la cultura y la tradición de los paradigmas políticos universales y formularios, con nociones estrictas sobre el papel necesario de la vanguardia, la clase revolucionaria, la toma de poder, etc., a favor de un acercamiento a un enfoque más humilde, en que los activistas se reconocen “no como vanguardia, sino como una parte más”. Ellos mismos dicen que este cambio es en parte epistemológico¹⁹⁴ y lo atribuyen a la influencia de los zapatistas,¹⁹⁵ especialmente de una de sus consignas más citadas: “caminar preguntando”.

Al mismo tiempo, varias versiones pasadas de la política de izquierda persisten y ciertamente producen y utilizan conocimiento, pero tienden a no dar importancia a las inconsistencias entre su teoría y las prácticas reales, y tampoco existen muchos espacios para trabajar experimentalmente y de manera lúdica con aquellos aspectos que puedan atraer las energías e imaginaciones de la gente. En la *nueva política* de hoy, incluso las prácticas más tradicionales, como las manifestaciones o las acciones directas, forman parte de un momento extensivo de creación en el que se experimenta y se teoriza sobre los efectos de las acciones: efectos simbólicos, culturales o más materiales.

Hoy en día existe la convicción de que el trabajo político eficiente requiere prácticas continuas de investigación, experimentación e imaginación. Esta investigación

¹⁹⁴ En Revelli (2004) y en varias entrevistas hechas en Bolonia en el año 2002.

¹⁹⁵ El levantamiento zapatista de 1994 es considerado por muchos italianos como un momento fundacional tanto del movimiento global como de un nuevo paradigma político. Véase Holloway y Peláez (1998).

puede adquirir muchas formas. Por ejemplo, en los centros sociales de Milán y Bolonia se organizaron en 2003 acciones directas para apelar a la reducción de los precios en los supermercados. Los activistas llegaron en grandes grupos a varios supermercados y distribuyeron cartas con oraciones a “San Precario”, recurriendo así al humor y el dramatismo para invitar a los compradores a unirse a ellos. Por supuesto, el objetivo no era reducir los precios de manera permanente convenciendo a los consumidores y trabajadores del supermercado. Se trataba de un experimento para ver si este tipo de puesta en escena generaba ciertos efectos. La idea era criticar la subida de precios pero también, y quizás más importante aún, crear un espacio abierto y crítico de discusión, donde se debatieran sistemas alternativos de producción y consumo.

La naturaleza abierta y experimental de esta política no solamente se presenta como contraste a los dogmatismos ideológicos rígidos de los antiguos paradigmas de las izquierdas, sino que enfatiza y fortalece el momento teórico e investigativo de la práctica política. En conclusión, las redes activistas contemporáneas en Italia aprenden de las lecciones del pasado político, pero también reemplazan sus enfoques dogmáticos y formularios por una visión más abierta y flexible. De esta manera, no sólo están trabajando activa y críticamente para entender sus circunstancias y posibilidades, también están participando en la teorización de diferentes formas de conocer.

Los relatos presentados describen cómo los movimientos sociales se involucran en varias prácticas de conocimiento que incluyen: 1) la ética tradicional así como el conocimiento técnico sobre enfoques alternativos al desarrollo energético y el manejo de recursos naturales; 2) el conocimiento corporizado sobre la creación de democracia de base, y 3) la participación en debates teóricos y analíticos de la coyuntura política actual. Cada una de estas experiencias destaca la producción y el desarrollo de conceptos, teorías y análisis, así como de nuevas prácticas políticas y vitales que incluyen la producción de subjetividades y capacidades críticas que puedan facilitar formas de

organización social y política e instituciones alternativas, o incluso sociedades en emergencia. Además, cada ejemplo implica un compromiso cercano constante con la teorización situada sobre las condiciones de poder actuales, así como sobre la efectividad política de varias estrategias de los movimientos.

Prácticas de conocimiento como praxis material, situada y política¹⁹⁶

Las prácticas de conocimiento incluyen aspectos entendidos, desde una óptica más clásica, como conocimiento, pero también prácticas que se imbrican (e incluso compiten) con el conocimiento de los científicos y los expertos en políticas. Ellas están relacionadas también con las intervenciones micropolíticas y culturales más vinculadas con el *know how* (saber hacer) o la “práctica cognitiva que informa toda actividad social”. Ésta última se enfrenta con las instituciones sociales más básicas que nos enseñan cómo estar en el mundo (Eyerman y Jamison 1991: 49, Escobar 1998).

Mientras que esas prácticas de conocimiento constituyen ciertamente una parte de la producción cultural e ideológica de los movimientos, cuando se las reconoce como conocimiento –y no solamente como narrativas, imaginarios o marcos– adquieren una mayor envergadura. No sólo son una parte importante de la práctica diaria de los movimientos que el investigador estudia con precisión empírica, sino que también le ofrecen comprensión e información de gran relevancia para su vida. En otras palabras, la importancia de reconocer esas actividades y eventos como prácticas de conocimiento encuentra su plena expresión en el cambio analítico y epistemológico que se requiere para el análisis y la interpretación de los datos.

Pensando de nuevo en el giro culturalista a partir del cual trabajamos, podemos notar el cambio. Por ejemplo, hay una marcada, aunque sutil, diferencia entre la

¹⁹⁶ La versión original de este texto, publicada en inglés en 2008, contiene un tratamiento más extenso de la literatura. Por cuestiones de espacio hemos recortado, muy a nuestro pesar, esta sección, clave para entender la genealogía de varios conceptos aquí tratados.

conclusión analítica de que los movimientos producen distintas ideas o narrativas sobre la democracia (Poletta 2002) y aquella que reconoce que éstas son creaciones teóricas y prácticas de la democracia. Las teorías de la democracia producidas por los movimientos sociales pueden ofrecerse con más facilidad como interlocutoras con las teorías políticas producidas en la academia, por los políticos, etc., y, por lo tanto, consiguen ser con mucha más claridad aplicables y tenidas en cuenta por el mundo de la sociología o de las ciencias políticas. Por lo tanto, las investigaciones sobre los movimientos sociales y sus conocimientos generan diferentes tipos de conocimiento: de, con y para el movimiento social.

El hecho de que los conocimientos producidos en estos ejemplos no sean simplemente abstractos o meramente intelectuales, sino incrustados y enraizados en experiencias concretas y vividas, significa que ofrecen un tipo diferente de respuesta: respuestas situadas y corporizadas, más que las supuestamente neutrales y generales. En el primer caso aquí presentado, el hecho de que el conocimiento sobre el manejo y la producción energética sea producido por la misma gente a quien afectan las tecnologías de extracción significa que las consideraciones sobre nuevas tecnologías más sustentables deben de tener en cuenta las experiencias en el terreno de la contaminación tóxica y las posibilidades particulares de un cambio social y medioambiental.

De un modo similar, en el ejemplo de la DAN no es casualidad el hecho de que estas nuevas teorías y formas de democracia sean creadas procesualmente por personas que están respondiendo con experiencias positivas a la búsqueda de formas de democracia más efectivas, así como a experiencias negativas de modalidades políticas previas. Esto le otorga a esta teoría democrática una naturaleza diferente, situada y reflexiva, y una autoridad más directa y responsable. Finalmente, en el movimiento antiglobalización de Italia, los análisis coyunturales, autorreflexivos y

variables desarrollados por los activistas del movimiento son, en sí mismos, una reacción contra las teorías políticas descontextualizadas y universalizantes que no tomaban en cuenta las especificidades circunstanciales. Como resultado, las antiguas teorías no solamente no han conseguido un cambio social radical, sino que, muy a menudo (incluso sin quererlo), han producido exclusiones y marginalizaciones, reproduciendo los fallos de los mismos sistemas a los que se estaban oponiendo. Tal y como apunta Janet Conway: “los conocimientos y las agencias que son necesarias para cambiar el mundo no existen de momento en formas totalmente desarrolladas y fácilmente identificables, pero en los microprocesos de [ciertos] movimientos sociales [...] están siendo incubados” (2004: 239).

Esta afirmación puede extenderse para sugerir que, aunque es verdad que la mayoría de los investigadores carecemos de buenas respuestas o incluso de preguntas adecuadas a muchos de los problemas políticos actuales más urgentes, los movimientos constituyen uno de los espacios más prometedores donde encontrar cuestiones destacadas y respuestas potenciales. No existen garantías, por supuesto, ni esto es una visión romántica de los movimientos políticos. Sí es, sin embargo, un llamado para reconocer que los paradigmas institucionales y de los expertos han opacado otros conocimientos generados en otros espacios. Sentimos que no es una coincidencia el hecho de que las reivindicaciones más explícitas acerca de la importancia de la producción de conocimiento situado en procesos de lucha social estén siendo planteadas por los mismos movimientos. Por ejemplo, en la introducción a un volumen de diferentes iniciativas activistas de investigación, se enfatiza la centralidad del conocimiento:

En esos procesos de lucha y autoorganización, que han sido los más vívidos y dinámicos, ha existido un incentivo a producir sus propios conocimientos, lenguajes e

imágenes, a través de procesos de articulación entre la teoría y la praxis, partiendo de una realidad concreta, procediendo desde lo simple a lo complejo, desde lo concreto a lo abstracto. El objetivo es crear un horizonte teórico apropiado y operativo, muy cercano a la superficie de lo “vivido”, donde la simplicidad y la concreción de los elementos de los cuales ha emergido logren significado y potencial (Malo 2004: 13).

Mientras que la producción de conocimiento ha formado siempre parte de los procesos de lucha, los(as) expertos(as) en movimientos sociales, en su mayoría, no se han dedicado a su documentación y valoración. Además, los mismos movimientos han planteado a menudo una oposición entre *teoría* o *trabajo intelectual* y la *práctica* o el *mundo real*. Esta negligencia de los(as) especialistas, combinada con la elusión de la teoría por parte de algunos(as) activistas, ha resultado en un vacío en nuestro entendimiento de la práctica teórica de los movimientos mismos.

Existe, de todos modos, una acumulación considerable de literatura interdisciplinaria enfocada en la producción de conocimiento, particularmente en sus intersecciones con la materialidad, la situacionalidad, el conocimiento y el poder. Al introducir el concepto de práctica de conocimiento, esperamos comenzar a hacer visibles los puntos comunes y las resonancias entre estas diversas literaturas, así como adelantar un entendimiento más profundo de los efectos de este cambio epistemológico, tanto para nuestras metodologías como para nuestros análisis políticos. Al juntar trabajos diversos en una órbita común, nuestro argumento contiene dos vertientes. Primero, los movimientos generan conocimiento y ese conocimiento es material, es decir, concreto y enraizado en la práctica. Como tal, es situado. Segundo, las prácticas de conocimiento son políticamente cruciales, tanto por la relación inextricable entre conocimiento y poder, como por su ubicación única, dada la situación concreta de estas prácticas en procesos de lucha.

Como actividad material de los movimientos, las prácticas de conocimiento constituyen una parte esencial y mundana del trabajo diario de los movimientos. Así nos lo muestran los ejemplos de la conferencia medioambiental indígena de Black Hills, los encuentros semanales en la librería independiente en Chicago y los encendidos debates pos eventos en Italia. En ese sentido, las prácticas de conocimiento pueden ser identificadas y estudiadas enfocándose en la producción de textos, imágenes y otros medios, así como estrategias, tácticas y otros eventos, como protestas, marchas, encuentros y acciones directas, entendidos de manera más clásica como actividades de los movimientos. Al igual que los procesos de formación de identidades colectivas, los conocimientos son significativos y emergen solamente en y a través de la práctica en el día a día de un movimiento. Siguiendo la tradición teórica sobre la práctica social, los movimientos pueden ser considerados como creadores de sus propias formas de práctica social y constituyentes de sus propios “mundos figurados” (Bourdieu 1977, Crossley 2002, Holland y Peláez 1998).

Dado que las prácticas de conocimiento son forjadas en campos de poder, defender a los movimientos sociales como creadores de conocimiento tiene relevancia política. La práctica teórica de los movimientos es generada en relación con los regímenes epistémicos y ontológicos que éstos buscan transformar. En ese sentido, la importancia de las prácticas de conocimiento yace, por un lado, en sus espacios únicos de enunciación –su situación– y, por otro, en su contienda con los regímenes dominantes (y hasta represivos) de la verdad (Foucault 1980) o hegemonías (Gramsci 1971). Sea a través de la oposición directa y explícita a discursos “expertos” o bien por medio de la proliferación de una variedad de modos alternos de saber y ser, incluyendo modelos económicos, sociales y culturales alternativos, la producción de conocimientos por parte de los movimientos interfiere en operaciones de poder importantes. Ejercicios como la lucha por un concepto y una práctica alternativos al desarrollo, el compromiso

con una noción y una expresión distinta de la democracia y la articulación de análisis particulares sobre contextos políticos no sólo deberían ser entendidos como prácticas de conocimiento, sino como intervenciones en un campo político complejo y controversial.

La importancia del conocimiento, entonces, no se encuentra solamente en el hecho de que constituya una serie de prácticas materiales y concretas, sino también en que está ubicado en relación con los paradigmas de pensamiento dominantes y los alternativos, incluyendo (o en especial) aquellos que afectan toda la práctica social. Como escriben Eyerman y Jamison:

La sociedad es construida a partir de actos recurrentes de conocimiento. Conocimiento que no es especialmente el sistematizado o el formalizado que caracteriza el mundo académico, tampoco (simplemente) el conocimiento científico producido por profesionales autorizados. Es más bien la praxis cognitiva más amplia que informa toda la actividad social (1991: 49).

La centralidad del conocimiento para las definiciones contemporáneas del poder fue dada a conocer por el trabajo de Michel Foucault y su emparejamiento conceptual de “poder/saber” (1980). De acuerdo con Foucault, gran parte de la realidad es mantenida a través de la creación de formaciones discursivas y por el poder relativo de ciertos regímenes de la verdad. Estos regímenes de la verdad son hechos realidad a través del discurso –muy a menudo el discurso científico o el experto–, que produce “efectos de verdad”. Estos efectos de verdad, a su vez, definen y conforman lo que vemos, experimentamos y sentimos, lo que es posible decir y hacer, así como lo que queda fuera del reino de lo comprensible.

Paralelo al pensamiento foucaultiano, existe una serie de escuelas teóricas que ha tratado la naturaleza y la relevancia de la política del conocimiento. En nuestro

trabajo anterior revisamos cuatro tradiciones: la epistemología feminista, la investigación-acción participativa, los estudios de la ciencia y la tecnología, y el paradigma de la modernidad/colonialidad. También abordamos un conjunto dispar de literatura sobre movimientos sociales que está surgiendo en los márgenes del campo propiamente dicho de los estudios sobre los movimientos sociales.¹⁹⁷

Conclusiones: hacia una investigación sobre los movimientos sociales a partir de las prácticas de conocimiento

A pesar de la amplitud y la resonancia de la literatura que ha trabajado las conexiones entre el conocimiento y la acción política, todavía no existe un marco teórico común y coherente sobre las prácticas de conocimiento. Tal marco entendería las prácticas de conocimiento como una parte importante del trabajo colectivo y crucial en que se desarrollan los movimientos. De manera similar, nuestras propias teorías y metodologías se verían transformadas, tanto nuestra investigación “de campo” como la práctica etnográfica y la misma producción textual. Junto con las geógrafas feministas J. K. Gibson-Graham, nos queremos unir a un número creciente de científicos sociales que está intentando “pensar sobre cómo practicar la investigación al lado de y no sobre un grupo o movimiento, colaborando con lo que [Callon] llama ‘investigadores en la selva’, no simplemente volviéndose uno de ellos, pero manteniendo cada uno la especificidad y haciendo conexiones entre productores de conocimiento” (Gibson-Graham 2006: xvii).

En este texto hemos intentado esbozar algunas pistas para una investigación alternativa de los movimientos sociales. Este capítulo ha tratado de mapear una trayectoria que abarca desde el importante giro a la cultura en los estudios sobre los movimientos sociales hasta el reconocimiento de la producción de conocimiento a través de la acción colectiva, basándonos en la literatura sobre el conocimiento y la lucha

¹⁹⁷ Para más información véase Casas, Osterweill y Powell (2008).

social. Finalmente, llamamos a los(as) investigadores(as) de los movimientos a que transformen su modo de verlos, de relacionarse con ellos y entenderlos por medio del reconocimiento de la relacionalidad y la horizontalidad en la producción simultánea del conocimiento. Es un inicio modesto de lo que esperamos desemboque en discusiones más fructíferas y acciones más efectivas centradas en observar, nutrir y explorar la vitalidad de las prácticas de conocimiento en las luchas de transformación de varios mundos.

En resumen, cuando los movimientos son entendidos como practicantes del conocimiento y no simplemente como gente que hace campañas o sujetos a ser estudiados por parte de los investigadores de los movimientos sociales, su importancia es rearticulada y nuestros hábitos metodológicos y modos de compromiso se ven cuestionados. Más allá de los casos específicos que hemos descrito, podemos comprender muchas otras actividades relacionadas con los movimientos como prácticas de conocimiento, que no sólo comprometen críticamente y redibujan el mapa de lo que abarca lo político, sino que producen también prácticas y sujetos de acuerdo con diferentes lógicas. Como tales, las prácticas de conocimiento forman parte del trabajo de investigación creativo necesario para la (re)elaboración de la política, tanto de la micropolítica inscrita en nuestros cuerpos y vivida diariamente, como de cambios más amplios, institucionales y sistémicos. En ese sentido, los movimientos pueden ser comprendidos por sí mismos como espacios para la producción de conocimientos situados de lo político.

A pesar de las múltiples y ricas expresiones de las prácticas de conocimiento, la visibilidad de muchos movimientos sociales en los debates públicos y académicos se reduce todavía a movilizaciones que atraen la atención de los medios, a victorias concretas y cuantificables, o a momentos en los que se sufre y se resiste a una represión corporal. El cambio metodológico y teórico en los estudios sobre los

movimientos sociales que proponemos hace visible precisamente diferentes objetivos y efectos de la producción de conocimientos. En lugar de un conocimiento distanciado y academicista sobre los movimientos que operan “allá fuera”, defendemos el valor de apreciar la continua producción, circulación y la naturaleza en red de estos conocimientos heterogéneos, que en sí mismos funcionan para hacer posible diferentes futuros (futuros que no existen en el espacio concreto de una campaña que finaliza cuando una demanda ha sido conseguida o se ha realizado una movilización). De hecho, más que imbricarse sólo o básicamente con lo macropolítico, las prácticas de conocimiento parecen funcionar más bien en el nivel de lo micropolítico, en un nivel de experimentación, memoria, análisis y crítica intencional y continua, más que en un nivel dirigido a la producción de soluciones finales y nuevas (Deleuze y Guattari 1987, véase también D’Ignazio 2004). Nosotras también ofrecemos no una solución final, sino una propuesta de mayor reconocimiento, valorización y compromiso con la praxis conceptual de los movimientos mismos.

Bibliografía

- Álvarez, Sonia E. En prensa. *Contentious Feminisms: Critical Readings of Social Movements, NGOs, and Transnational Organizing in Latin America*. Duke University Press, Durham.
- Benford, Robert D. y David A. Snow. 2000. “Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment”. *Annual Review of Sociology*, vol. 26, agosto. Annuals Reviews, Palo Alto, pp. 611-639.
- Borio, Gigi, Francesca Pozzi y Gigi Roggero. 2002. *Futuro Anteriore: Dai “Quaderni Rossi” ai Movimenti Globali: Ricchezze e Limiti Dell’Operaismo Italiano*. Derive Approdi, Roma.

- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Casas, María Isabel, Michal Osterweill y Dana Powell. 2008. "Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements". *Anthropological Quarterly*, vol. 81, núm. 1, invierno. IFER, George Washington University, Washington, pp. 17-58.
- Conti, Antonio, Anna Curcio, Alberto De Nicola, Paolo Do, Serena Fredda, Margherita Emiletti, Serena Orazi, Gigi Roggero, Davide Sacco y Giuliana Visco. 2007. "The Anamorphosis of Living Labour". *Ephemera: Theory and Politics in Organization*, vol. 7, núm. 1, pp. 78-87. University of Leicester, University of Essex. En línea: <www.ephemeraweb.org> (última consulta: 5 de septiembre de 2009).
- Conway, Janet. 2004. *Identity, Place, Knowledge: Social Movements Contesting Globalization*. Fernwood Publishing, Halifax.
- Crossley, Nick. 2002. *Making Sense of Social Movements*. Open University Press, Buckingham.
- D'Ignazio, Catherine. 2005. *Micropolitical Machines*. Tesis de licenciatura. Facultad de Arte-Maine College of Arts, Maine.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. de Brian Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Escobar, Arturo. 1998. "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements". *Journal of Political Ecology*, núm. 5. BARA-University of Arizona, Tucson, pp. 53-82.
- 2001. "'Culture Sits in Places': Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". *Political Geography*, núm. 20. Oxford, pp. 139-174.
- Eyerman, Ron y Andrew Jamison. 1991. *Social Movements: A Cognitive Approach*. Pennsylvania State University Press, University Park.

- Flacks, Richard. 2004. "Knowledge for What? Thoughts on the State of Social Movement Studies". En Jeff Goodwin y James M. Jasper (eds.). *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, pp. 135-154.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Pantheon Books, Nueva York.
- Gibson-Graham, J. K. 2006. *A Postcapitalist Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Goodwin, Jeff y James M. Jasper (eds.). 2004. *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Graeber, David. 2002. "A Movement of Movements: The New Anarchists". *New Left Review*, núm. 13. Londres, pp. 61-73.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. International Publishers, Nueva York.
- Haraway, Donna. 1991. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". En Donna Haraway. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, Nueva York, pp. 183-201.
- 1997. Routledge, Nueva York. En línea: <Modest-Witness@Second-Millennium.Femaleman©-Meets-Oncomouse™>.
- Harcourt, Wendy y Arturo Escobar (eds.). 2005. *Women and the Politics of Place*. Kumarian Press, Bloomfield.
- Holland, Dorothy C., William Lachicotte Jr., Debra Skinner y Carole Cain. 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Harvard University Press, Boston.
- y Eloína Peláez (eds.). 1998. *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Pluto Press, Londres.

- Johnston, Hank y Bert Klandermans (eds.). 1995. *Social Movements and Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- LaDuke, Winona. 1999. *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*. South End Press, Cambridge.
- 2005. *Recovering the Sacred: The Power of Naming and Claiming*. South End Press, Cambridge.
- Latour, Bruno. 1998. "On Actor-Network Theory: A Few Clarifications". En línea: <<http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-1-9801/msg00019.html>> (última consulta: 7 de septiembre de 2009).
- 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Law, John y Anne Marie Mol (eds.). 2002. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Duke University Press, Durham.
- Malo, Marta. 2004. "Prólogo". En Marta Malo (ed.). *Nociones comunes: experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 13-40.
- Osterweil, Michal. 2004. "*Non Ci Capiamo Questo Movimento!*" *Towards an Ethnographic Approach to the Political*. Tesis de maestría. Facultad de Antropología-Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, Chapel Hill.
- Polleta, Francesca. 2002. *Freedom is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*. University of Chicago Press, Chicago.
- 2004. "Culture is Not Just in Your Head". En Jeff Goodwin y James M. Jasper (eds.). *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, pp. 97-110.
- Prazniak, Roxann y Arif Dirlik (eds.). 2001. *Places and Politics in an Age of Globalization*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

- Revelli, Marco. 2004. "La nuova parola zapatista". Carta, 4 de febrero de 2004. En línea: <<http://www.edscuola.it/archivio/interlinea/zapatista.htm>> (última consulta: 18 de septiembre de 2006).
- Schatzki, Theodore R., Karin Knorr Cetina y Eike Von Savigny. 2001. *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Routledge, Londres.
- Sitrin, Marina. 2004. "Prefigurative Politics: Weaving Imagination and Creation: The Future in the Present". En David Solnit (ed). *Globalize Liberation: How to Uproot the System and Build a Better World*. City Lights Books, San Francisco, pp. 263-277.
- Smith, Sherry y Brian Frehner (eds.). 2010. *Indians and Energy in the Southwest: Exploitation or Opportunity?* School of Advanced Research Press, Santa Fe.
- Snow, David A. y Robert D. Benford. 1988. "Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization". *International Social Movement Research*, núm. 1. JAI Press, Greenwich, pp. 197-218.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2005. "The Future of the World Social Forum: The Work of Translation". *Development*, vol. 48, núm. 2. Palgrave, Roma, pp. 15-22.
- Strathern, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press, Princeton.
- Varela, Francisco J. 1999. *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition*. Stanford University Press, Stanford.

Capítulo 26

Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios

Gilberto Valdés Gutiérrez
galfisa@ceniai.inf.cu

En 1995, el Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía de La Habana, convocaba al Primer Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios en América Latina, en que participaron académicos, activistas sociales y políticos, educadores populares y personas interesadas en aportar conocimientos acerca de los problemas de la emancipación social y humana en nuestra región desde diversas prácticas de resistencia y creación. Desde entonces hasta la fecha (octubre de 2010) se han venido realizando, cada dos años, estos encuentros, con el coauspicio del Centro Memorial Martin Luther King Jr. y otras organizaciones cubanas y latinoamericanas.

En Cuba, los años de la década de 1990 fueron duros años de resistencia, de desafíos de todo tipo y de continuidad de la Revolución, en medio de los más adversos avatares internacionales. Muy pronto, la presencia de una amplia y diversa corriente alterglobalizadora devino en un nuevo fenómeno político mundial, visible en las resistencias y luchas multivariadas que convergieron, a partir del siglo XX, en la experiencia del Foro Social Mundial en Porto Alegre y sus sucesivas ediciones regionales y mundiales, como el realizado en Caracas en 2006. Millones de personas en todo el planeta han reaccionado, asqueadas, ante el Nuevo Orden del capitalismo salvaje globalizando las resistencias y la esperanza en otro mundo posible.

Nuestro papel en los talleres mencionados del GALFISA ha sido agregar un mínimo granito de arena para propiciar, por nuestra parte, la “utopía metodológica” del

diálogo de saberes y experiencias, el intercambio entre discursos que no siempre hallan el modo de articularse entre sí. Me refiero a debates entre activistas, líderes (de redes y movimientos sociales), académicos e investigadores.

Estos talleres se sustentan en una metodología que presupone su propia reelaboración a medida que avance el proceso de indagación y se produzcan nuevas aportaciones como resultado de la sistematización de las opiniones, sugerencias y propuestas de los participantes y de los intercambios metodológicos que se logren efectuar. Se trata de talleres concebidos como procesos de autoaprendizaje y como intento de práctica transformadora. No hacemos un parteaguas entre conocimientos “teóricos” y “prácticos”, pues nos interesan todas las visiones que apunten hacia la transformación integral de nuestras sociedades y que aporten experiencias y reflexiones valiosas en esa dirección. El objetivo general de estos encuentros lo confirma: avanzar en la construcción compartida de los sentidos ético-políticos de las luchas emancipatorias, propiciando un espacio de acercamiento y articulación entre las prácticas y las reflexiones de los movimientos sociales y el pensamiento social crítico.

La construcción plural de los paradigmas emancipatorios no podrá efectuarse como una ciencia positiva elaborada únicamente desde el recinto académico. Tampoco se trata de un cuerpo conceptual *a priori*, fundado al margen de las prácticas concretas, que se aplica para la concientización de los sectores populares. La confluencia de activistas sociales y líderes naturales del movimiento popular, por una parte, y académicos (investigadores y profesores universitarios), por otra, no implica que estos últimos consideren a los primeros como educandos pasivos, en cuyas “cabezas-vasijas” es necesario depositar un conocimiento ya sistematizado. A este tipo de concepción oponía Paulo Freire la *educación liberadora*, problematizadora, en que la contradicción educador/educando se resuelve mediante el diálogo.

En la actualidad, se abre paso una *epistemología del Sur* que en la visión de Boaventura de Sousa Santos (2009) nos propone una serie de manifiestos desenajadores: frente a la monocultura del saber científico, la *ecología de los distintos saberes* solidarios y en diálogo y controversia; frente a la lógica lineal del tiempo, la *ecología de las temporalidades*, como formas plurales coexistentes, no jerárquicas, de vivir la contemporaneidad; frente a la monocultura de la clasificación social excluyente, la *ecología de los reconocimientos*; frente al productivismo capitalista centrado en la ganancia, la *ecología de las producciones y distribuciones sociales*, y frente a la monocultura de lo universal generalizable, la *ecología de las transescalas* de la diversidad.¹⁹⁸

Muchas experiencias sociales en el Sur se encuentran subteorizadas por no adecuarse a los paradigmas académicos habituales y no encajar en el pensamiento dicotómico de las alternativas colocadas linealmente. Ni aldeanismo epistemológico ni cosmopolitismo eurocéntrico mimético, las nuevas visiones cultural-civilizatorias se fundamentan en el pensamiento crítico-propositivo construido desde las prácticas de resistencia, lucha y creación alternativas. Se trata de un saber ecologizado e integrador, que responde a una lógica dialógica, de complementariedad con todos y todas, en cualquier lugar y en cualquier momento.

En los talleres hemos intentando revelar y construir el sentido político amplio de las reflexiones confrontadas en ese espacio. No nos interesa la teorización de gabinete, sino contribuir modestamente a la necesaria construcción teórica colectiva de las luchas emancipatorias en curso en la región, desde las propias prácticas de las organizaciones, las redes y los movimientos sociales, así como desde la intelectualidad orgánica y popular que las acompaña. Por ahí van, tal vez, nuestros principales desafíos: cómo construir sinergias, ayudar a superar prejuicios y desconfianzas, propiciar el diálogo de

¹⁹⁸ Un estudio revelador de esta perspectiva puede verse en Aguiló (2009).

saberes, renunciar a protagonismos, aproximarse –de forma más clara y directa– a la realidad, al conocimiento de los problemas y necesidades reales, implicar e implicarse, abrirse a la *participación creativa*. Del proceso de los talleres han emanado algunas reflexiones que compartimos ahora y ponemos en circulación a través de este capítulo.

América Latina en el siglo XXI: nuevo escenario y territorio político

El actual escenario en América Latina presenta, como novedad, la quiebra relativa del hegemonismo imperialista norteamericano, marcada por el medio siglo de permanencia y renovación de la Revolución cubana, el rechazo regional al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), la lucha contra los tratados de libre comercio (TLC) y las políticas de los nuevos gobiernos populares (Venezuela, Bolivia, Nicaragua) integrantes de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA). A ello se une el ascenso, en Ecuador, de Rafael Correa, y las posiciones latinoamericanistas, con diverso grado e incidencia geopolítica, de los gobiernos integrantes del “giro a la izquierda” en el Cono Sur (Argentina, Brasil, Uruguay) (Borón 2007).

Las movilizaciones posfraude electoral y en contra de la privatización del petróleo, la sublevación antidictatorial oaxaqueña y el proceso de La Otra Campaña en 2006 en México también son expresiones de este quiebre. Lo son, asimismo, el avance del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST) como paradigma de madurez política y social entre los movimientos sociales populares del hemisferio, el auge de las protestas colectivas en países que mantienen acuerdos de libre comercio con los Estados Unidos, como Perú y Chile, la lucha del pueblo de Costa Rica contra el TLC, el triunfo de Fernando Lugo en Paraguay, los nuevos gobiernos en Centroamérica y la batalla del pueblo hondureño en oposición al golpe de Estado contra el presidente Manuel Zelaya, así como todo el mapa de las resistencias de los excluidos, los

campesinos, los indígenas, las mujeres, los afrodescendientes y los trabajadores en general en la región.

Ante esta nueva realidad, cargada tanto de amenazas como de posibilidades y retos inéditos para el movimiento popular y revolucionario, la construcción social del enemigo, encarnado en los gobiernos,¹⁹⁹ se ha desplazado a las clases y sectores políticos tradicionales, desalojados ahora del poder, y a los aliados más reaccionarios del imperialismo en la región.²⁰⁰

En nuestra región se despliega lo que algunos autores definen como *posneoliberalismo*, una etapa caracterizada por el avance de gobiernos y proyectos de corte nacional-popular que, con mayor o menor consecuencia política y radicalidad, rescatan la soberanía y el control de los recursos básicos de los países, hasta ahora en manos de las transnacionales. El término alberga un conjunto de posiciones que oscilan entre la orientación anticapitalista de procesos como el de Venezuela y Bolivia, hasta las de gobiernos de mayor o menor giro a la izquierda, que intentan restituir una variante de un capitalismo nacional endógeno sobre las ruinas dejadas por décadas de políticas neoliberales extremas en el Cono Sur. En cualquiera de sus variantes, el posneoliberalismo implica un nuevo escenario para la lucha de clases y por el pleno ejercicio de la soberanía de los países en la región; una lucha que busca poner freno al saqueo imperialista transnacional. El ecuatoriano Alberto Acosta (2008) señala cómo la propia noción de *soberanía* se amplía como resultado de las luchas plurales: al rescate y

¹⁹⁹ Como era evidente en la llamada “década neoliberal” de 1990, gobiernos saturados de ejecutivos y “técnicos” al servicio del Consenso de Washington.

²⁰⁰ “A lo largo de 2006 –escribe Zibechi–, quedó en evidencia que la confrontación entre los movimientos y los gobiernos conservadores, que había pautado la década anterior, estaba siendo desplazada por la creciente polarización entre los nuevos gobiernos progresistas y las derechas refractarias a los cambios, aliadas a la administración de George W. Bush. De ese modo viene sucediendo en Venezuela y Bolivia (ahora, al parecer, también en Ecuador), pero a menudo se han registrado situaciones similares en Argentina, Brasil y Uruguay, donde las derechas han sido capaces de crear circunstancias que fuerzan a los movimientos a posicionarse a favor de gobiernos con los que tienen coincidencias apenas puntuales” (2006a: 222).

ejercicio de la soberanía política y jurídica se unen la soberanía alimentaria, energética, cultural y educativa, e incluso la soberanía del cuerpo.

En América Latina existe una tensión entre la *lógica de la lucha política* (antineoliberal, antioligárquica, antiimperialista) (o *nueva emancipación política*) y la *emergencia civilizatoria antisistémica*, derivada de las prácticas y visiones utópico-liberadoras de los movimientos sociales. Me refiero a sus desafíos y propuestas frente a la civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora del capital, la contextualización contemporánea de lo que Karl Marx llama *emancipación humana*. Esta tensión se ha hecho explícita, tradicionalmente, desde una visión instrumentalista de la política y de la lucha por el poder como *demiurgo* de lo social. Mas, desde una visión más extensa de lo político, reaparece como algo imposible de obviar. La actitud más productiva para intentar superar dicha tensión no radica, salvo que nos contentemos con un consenso “fácil” e igualmente estéril, en desplazar los puntos conflictivos que suponen ambas lógicas.

Los movimientos sociales se han visto colocados frente a lo que Raúl Zibechi llama *nuevos desafíos políticos y conceptuales* (2006a). Una vez que los movimientos lograron, con su accionar protagónico en las décadas precedentes,²⁰¹ modificar la correlación de fuerzas en buena parte de nuestros países, en las circunstancias actuales se ha producido un corrimiento del centro de gravedad político, que obliga a un rediseño de la construcción teórica de sus luchas.

El primero de esos desafíos radica, precisamente, en el tipo de relaciones a establecer con esos gobiernos, surgidos en muchos casos de la acción mancomunada de los movimientos en el pasado reciente. Zibechi cuestiona la pertinencia de las nociones de “cooptación” o “traición” a la hora de caracterizar a los líderes populares

²⁰¹ Ello se dio gracias a sus resistencias exitosas, “canalizadas a través de amplias movilizaciones que, en ocasiones, derivaron en levantamientos populares o de procesos electorales que desplazaron a las élites tradicionales de los gobiernos” (Zibechi 2006a: 221).

devenidos gobernantes, como es el caso típico de Bolivia, o a los que deciden apoyar críticamente, sin perder su autonomía, a los gobiernos antes señalados en el Cono Sur.

No hay duda de que los casos varían de una a otra nación y experiencia. Sin embargo, lo que resulta patético en esta denominación si es adjudicada a Evo Morales, por ejemplo, no lo es tanto –si no se quiere pecar de ingenuidad y continuismo– en el caso de otros líderes de los gobiernos de centroizquierda. Coincidimos con Zibechi en que “parece necesario huir de las simplificaciones, ya que muchos dirigentes están lejos de haber sido cooptados o ‘comprados’, y su apoyo a los gobiernos de ese signo se debe a sólidas y profundas convicciones, avaladas por un conjunto de cambios reales en curso y las dificultades, también reales, de romper sin más con el modelo vigente” (Zibechi 2006a: 226-227).

La actitud de los movimientos sociales ante la nueva etapa posneoliberal en América Latina resulta hoy un tema de primer orden. Emir Sader refiere que:

La dificultad con los movimientos sociales es que no logran construir opciones políticas [...] la autonomía es fundamental para defender los intereses del pueblo, de la masa, pero no es absoluta. La política tiene un momento institucional y si se le rehúye, si se insiste en preservar su autonomía como una categoría absoluta, si se oponen autonomía y hegemonía, los movimientos se relegan y pueden adquirir rasgos corporativos (2007: 7).

El tránsito de lo social a lo político conlleva numerosos retos y peligros que deben ser afrontados, a riesgo de hacer retroceder la actual ola antiimperialista en la región. Sader insiste:

La autonomía que tiene sentido en la lucha emancipatoria es aquella que se opone a la subordinación de los intereses populares y no la que se opone a la hegemonía, que articula obligatoriamente las esferas económica, social e ideológica, en el plano político. El paso de la defensiva –concentrada en la resistencia social– a la lucha por una nueva hegemonía caracteriza la década actual del continente, que se transformó de laboratorio de experiencias neoliberales en el eslabón más frágil de la cadena neoliberal del mundo (2008: 1).

Cuando nos referimos a *nueva hegemonía*, destacamos el vínculo inalienable con las emancipaciones. En el escenario político posneoliberal descrito, observamos una pluralidad de identidades nacionales convergentes y una pluralidad de programas, guiados por el objetivo estratégico común de una construcción contra-hegemónica en la región. La urgencia de la integración regional en América Latina y el Caribe está dada por el hecho de que un proceso de emancipación no depende solamente de la construcción de fuerzas sociales y políticas con capacidad antisistémica, depende también de que exista una base material que lo permita.

Nuestras economías fueron construidas históricamente para servir a las metrópolis. Poseen incluso características de unidades competidoras entre sí, en los mismos rubros, por mercados del capitalismo central y por capitales imperialistas. Un proyecto de integración debería, así, incluir un amplio proceso de redefinición de nuestras estructuras productivas, de las infraestructuras de transporte y comunicación, de las matrices energéticas, etc., para hacer de la región *una unidad económica común*, orientada a las necesidades de sus pueblos. Sólo mediante un liderazgo compartido podrá darse una construcción regional en diálogo permanente con otros actores de ese proceso (tales como gobiernos abiertos al diálogo con los movimientos sociales, partidos políticos progresistas, etc., etc.) (Codas 2006).

Francois Houtart, en su intervención en el Coloquio Internacional Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en diciembre de 2007, recordaba que:

[...] un proceso social es también una construcción y aquí interviene el hecho de su institucionalización. La experiencia de los movimientos sociales comprueba esta dialéctica, oscilando entre corrientes anarquistas que privilegian la creatividad, las iniciativas de base, la efervescencia cultural, y los que insisten sobre la organización, la claridad de objetivos y la adaptación de los medios a los fines. La paradoja es que los dos son necesarios, a condición de que la referencia a la utopía no se transforme en un cultivo de ilusiones y la institucionalización en sistemas piramidales, que tornándose como fin, terminan por contradecir los objetivos. Eso se experimenta en todos los campos de la vida: político, social, cultural, religioso (2007: 3).

El segundo desafío señalado por Zibechi actúa, igualmente, de forma problemática según sea la política gubernamental a la que se aluda. Nos referimos a los posicionamientos de los movimientos sociales frente a los planes estatales para enfrentar la pobreza (Zibechi 2006a: 227-228). En este significativo tema, la caracterización sin más de dichos planes como populismo, verticalismo estatal y neoclientelismo, aunque es válida en ciertos casos, no puede ser generalizada sin correr el riesgo de perder la brújula política del movimiento social popular. A nuestro juicio, pese a estos evidentes peligros, las estrategias orientadas a limitar la pobreza fueron una de las demandas más sentidas por los movimientos durante la ola neoliberal.

Estos movimientos, que exigían algo más profundo que la “caridad” del Banco Mundial, reforzaron la presión ante los gobiernos para que éstos asumieran una voluntad política real para erradicar no sólo la pobreza, sino el empobrecimiento. Tal demanda es

parte integrante de la agenda de los movimientos populares en estas nuevas condiciones. Los planes sociales impulsados desde el esquema integracionista solidario del ALBA son hoy el desafío mayor que tienen los movimientos sociales en su compromiso con “los de abajo” de nuestro continente.

“Un tercer desafío refiere al proceso que se está desarrollando en las periferias de las grandes ciudades, donde se juega una triple partida entre los Estados, los movimientos y el crimen organizado, que a menudo está siendo ganada por este último” (Zibechi 2006a: 228). Zibechi retoma lo expresado por Mike Davis en el sentido de que esas periferias conforman un *nuevo escenario geopolítico* decisivo, en términos de autoorganización y prácticas de re-accionamiento social de los pobladores pobres, al margen y en contra de los Estados, y afirma que “los movimientos están muy lejos de poder convertirse en alternativa de organización y de vida para esos millones de pobres” (*ibid.*).

El último desafío constituye, tal vez, el aporte más trascendente de los movimientos a la sociedad alternativa por construir: “el desafío de expandir aquellas iniciativas de producción y reproducción autogestionada de la vida cotidiana que se han ido construyendo a lo largo de las dos últimas décadas, como forma de resistencia y sobrevivencia” (Zibechi 2006a: 228).²⁰² El componente utópico de este último desafío actúa como horizonte regulador de la nueva socialidad que se prefigura en las células autogestivas de los movimientos populares. Se trata de asumir esas propuestas, hoy larvales y preteridas frente a la hegemonía mercantil, como referentes críticos del universalismo productivista que las subvalora como modelos de imposibilidad en cualquier estrategia contrahegemónica²⁰³.

²⁰² Véase al respecto Miranda (2007).

²⁰³ “No es lo habitual –argumenta Zibechi en su ensayo “La emancipación como producción de vínculos”–, ciertamente, que un movimiento haya desarrollado de forma pareja todos los aspectos que hacen a la emancipación y a la creación de un mundo nuevo. [...] Existen, por lo tanto, grados diversos de ruptura con

En términos generales, Zibechi llama la atención sobre los retos que se le presentan al movimiento antisistémico que participa (en mayor o menor grado, según el proceso de que se trate, puesto que hay radicales diferencias de voluntad política entre ellos)²⁰⁴ en esos proyectos nacional-populares emergentes. Al respecto afirma:

Un primer problema surge de constatar que los movimientos que luchan contra el sistema capitalista, o sea, los movimientos antisistémicos, cuentan con menos aliados que en el periodo nacional-popular, o desarrollista si se prefiere, inspirado en la conservación y reconstrucción del Estado del bienestar. En primer lugar, un sector de quienes participaron antes en los llamados movimientos sociales y en la izquierda partidaria, participa hoy en la gestión estatal. En segundo lugar, un amplio sector de las viejas clases medias ha descubierto que tienen más en común con las élites nacionales y globales que con los sectores populares. En tercer lugar, ya no existen burguesías nacionales, barridas y subsumidas por la globalización y la expansión del capital financiero, que en algún momento dieron sustento al proyecto nacional-popular (2008: 1).

Zibechi constata que ante estas dificultades, para profundizar y radicalizar la perspectiva popular en los procesos posneoliberales: “La principal alianza hoy es la que pueda construirse en el interior del mundo del trabajo, entre la enorme diversidad que conforman los sectores populares que siguen resistiendo. Lo que los zapatistas llaman

lo viejo, siendo a mi modo de ver el zapatismo la ruptura más completa y explícita –tanto en el hacer como en el pensar– con las viejas formas de cambiar el mundo [...]. Las diferencias anotadas entre los movimientos, y otras tantas que pudiéramos sumar, no deberían ocultarnos las cuestiones en común de estos sujetos territorializados que, mientras resisten, se empeñan en convertir sus emprendimientos para la sobrevivencia en alternativas al sistema” (2006b: 125).

²⁰⁴ El posneoliberalismo no es una opción homogénea con los mismos intereses de clase y las mismas proyecciones de construcción popular alternativa. Tampoco debe ser identificado con el socialismo, aunque existen procesos que expresan la voluntad política de construirlo de acuerdo con las condiciones históricas del presente siglo. Sin embargo, esta tendencia favorece la construcción de un frente geopolítico de resistencia e integración latinoamericana frente a los Estados Unidos y, a la vez, abre la posibilidad, a partir de las prácticas de resistencia, lucha y creación de los movimientos sociales, de aportar nuevas visiones estratégicas a la teoría de la revolución latinoamericana.

el 'abajo y a la izquierda'. De algún modo es una alianza 'hacia adentro' que no busca ya captar aliados externos" (2008: 1).

Tomando como referencia las opiniones de Gilmar Mauro, dirigente del MST de Brasil, Zibechi señala el cuestionamiento existente, desde el movimiento antisistémico, a la vieja cultura etapista de la izquierda, según la cual la actual etapa nacional-popular es un antecedente necesario, en términos de desarrollo, del futuro avance al socialismo, una fase de "acumulación de fuerzas". Tras interpretar las ideas de Mauro acerca de las nuevas estrategias del movimiento popular, Zibechi destaca la existencia de:

[...] cinco desafíos: construir lazos entre movimientos y "luchas comunes", analizar y estudiar los cambios en el capital y las clases sociales, investigar cómo organizar a los precarizados y subempleados, trabajar para construir un proyecto común con todos esos sectores y huir del inmediatismo. Los problemas que busca superar el MST son, en los hechos, muy similares a los que se plantea La Otra Campaña, impulsada por el zapatismo. Más que acumular fuerzas, concepto siempre lineal de crecimiento sostenido hacia una meta, se trata de crear espacios y tender puentes para la intercomunicación de los de abajo (2008: 1).

La perspectiva antisistémica nos ayuda a comprender que el horizonte de nuestras luchas no se reduce a un mero cambio de gobierno. La aspiración es por la justicia, la equidad, pero no desde el paradigma liberal-democrático, sino desde un verdadero y significativo tránsito civilizatorio-cultural hacia un nuevo modo de relacionarse socialmente y con la naturaleza. Pero estos valores no aparecerán si, desde hoy, no impregnamos el camino de resistencia, lucha y construcción alternativas con ellos, si no los aplicamos en nuestro accionar cotidiano.

Lo *antisistémico* se resignifica como subversión/superación no sólo política, económica y social del capitalismo, sino también civilizatoria y cultural, mediado por ejes transversales cuyo centro es la diversidad (de género, étnico-racial, cultural, identitaria, etc.). La referencia a los valores antisistémicos (anticapitalistas, antipatriarcales, partidarios de relaciones de producción no depredadoras del medio ambiente, de la defensa de la diversidad natural y la diversidad social-humana) es clave para asumir esos valores en la cotidianidad y fundar las acciones de transformación en esa ética, y no desligar los fines y los medios. En otros términos, lo que hoy atenta contra la existencia y la plenitud del principio de la Vida, no debe ser asumido como necesario en una etapa presumiblemente alternativa al sistema social-productivo y cultural vigente.

Lo anterior significa que el ideal de justicia distributiva y de equidad social, irrenunciable para cualquier proyecto de socialismo, de avance hacia la emancipación humana, tendrá que acompañarse de nuevos desafíos relacionados con el cuestionamiento del patriarcado en todas sus formas (económicas, políticas y simbólico-culturales) y del modelo productivista y depredador del desarrollo. Dicho modelo no sólo está vigente en el nivel mundial, sino que también es deificado como la aspiración y única alternativa de progreso humano. Este modelo es metamorfoseado con el apellido de “sostenible” para el Sur, y hace expresas alusiones a la reducción de la pobreza, siempre que ésta esconda el proceso real de empobrecimiento que la produce. No se trata de renunciar al bienestar, sino de comprender que el mito del bienestar centrado en el consumo desenfrenado del industrialismo moderno y sus variantes actuales es causa del camino acelerado hacia un punto de no regreso para la posibilidad de la propia vida en el que estamos atrapados. En nombre de ese bienestar en los países centrales, se lanzan y lanzarán guerras genocidas por las reservas de hidrocarburo y los recursos hídricos del planeta.

Incluso si la idea de un orden nuevo posible y deseable no aparezca como visible ni latente en la coyuntura de la época, el pensamiento antisistémico no se agota en lo posible-político, ni cede ante el “sentido común”, que tiende a prescindir pragmáticamente de esa posibilidad, pero ello no significa que pueda producirse un salto ahistórico del reino de la necesidad al reino de la libertad. En esta dirección, João Pedro Stédile ha expresado:

A largo plazo todos tenemos como proyecto estratégico el socialismo, pero el socialismo por sí solo no organiza la lucha política, es una referencia, entonces, hasta que lleguemos al socialismo ¿qué proyecto tienes para el país? El desafío actual es construir un proyecto que represente soluciones concretas a los problemas de las masas y que acumule fuerzas para el socialismo (2008: s.n.).

El sistema de dominación múltiple

Si se piensa en alternativas reales, de trascendencia desenajadora en relación con la civilización cuyo eje rector es el capital, es imprescindible determinar las formas históricas de opresión que se entrelazan en la crisis civilizatoria de fines del siglo XX y principios del XXI. Nos parece oportuno, en esa dirección, asumir la categoría de *sistema de dominación múltiple (SDM)*.²⁰⁵

El análisis de esta categoría debe realizarse teniendo en cuenta sus dimensiones económica, política, social, educativa, cultural y simbólica. El campo económico y social del capital completa su fortaleza con su conversión en capital simbólico. Mientras enfrentábamos su poder visible con las armas de la crítica reflexivo-racional, sus tentáculos estetizados llegaban hasta los subvalorados rincones del inconsciente social

²⁰⁵ Véase Leis (1992) y Valdés (2002). La categoría operacional de *sistema de dominación múltiple* ha sido enriquecida en los distintos encuentros de los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios, mencionados al inicio de este capítulo.

e individual de sus víctimas, logrando incorporarlas, en no pocas ocasiones, al consenso de sus victimarios. Ello se hace patente especialmente en el lenguaje cotidiano que, a juicio del investigador suizo-mexicano Jean Robert, se transforma hoy en subsistemas del sistema capitalista. Los hábitos lingüísticos del sistema-mundo internalizan la lógica del capital. La actual jerga económica, política, profesional, carcelaria nos hace *hablar en capitalismo*. Para Robert, se ha vuelto necesario confeccionar un glosario del lenguaje capitalista para descapitalizar nuestras mentes y sentimientos (2007).

Para José Luis Brea, en el llamado *tercer umbral del capitalismo cultural*, la producción y reproducción de simbolicidad es el nuevo gran motor generador de riqueza. La “megaindustria contemporánea de la subjetividad” y sus redes de distribución transnacional han producido modos de sujeción nunca antes vistos:

Pero las nuevas economías propias de las sociedades red no sólo afectan a los modos de producción y consumo de los *objetos* que las prácticas culturales generan y distribuyen (digamos: de los *objetos inmateriales*) en su seno, sino también, y quizás de manera aún más decisiva, a los propios *sujetos*, a los modos en que en ellas se producen los efectos de subjetividad, de *sujeción*. En medio de la crisis profunda de las Grandes Máquinas tradicionales productoras de identidad, el conjunto de los dispositivos inductores de socialidad –familia, religión, etnia, escuela, patria, tradiciones...– tienden cada vez más a perder su papel en las sociedades occidentales avanzadas, declinando en su función. Sin duda, el espectacular aumento en la movilidad social –geográfica, física; pero también afectiva, cultural, de género e identidad, tanto como de estatus económico y profesional– determina esa decadencia progresiva de máquinas en última instancia territoriales. Pero, lo que sobre todo decide su actual debacle es la absorción generalizada de esa función instituyente por parte de las industrias contemporáneas del imaginario colectivo (a la sazón cargadas con unos potenciales de condicionamiento de los modos de vida poco menos que absolutos). Una industria expandida –más bien una

“constelación de industrias”–, en las que se funden las de la comunicación, el espectáculo, el ocio y el entretenimiento cultural, y en términos aún más generales, la totalidad de las industrias de la experiencia y la representación de la propia vida, que toma a su cargo la función contemporánea de producir al sujeto en los modos en que éste se reconoce como un *sí mismo* en medio de sus semejantes, administrando en esa relación sus efectos de diferencia e identidad (Brea 2003: 89).

El impacto global de esas megaindustrias ha hecho de la enajenación mediático-cultural la norma de la vida contemporánea en las sociedades capitalistas, generando a la vez ilusiones y tensiones insolubles tanto en el centro como en la periferia del sistema. La *hegemonía* se presenta como lo que es: una praxis y un modo de pensamiento, de subjetividad, que se elabora desde las matrices ideológicas de los dominadores, pero que, como nos recuerda José Ramón Vidal (2008), no se circunscribe a ese polo de los “victimarios”, sino que involucra a sus “víctimas”: el universo de los sujetos subalternos, dominados.

Con la categoría de sistema de dominación múltiple podremos visualizar el conjunto de las formas de dominio y sujeción, algunas de las cuales han permanecido invisibilizadas para el pensamiento crítico. Podremos también favorecer el acercamiento entre diversas demandas y prácticas emancipatorias que hoy aparecen contrapuestas o no articuladas y podremos evitar, de esa forma, viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se les asignan, a priori, mesiánicas tareas liberadoras. El contenido del SDM abarca las siguientes prácticas:

- *Explotación económica y exclusión social.* Aparecen nuevas formas de explotación de las empresas transnacionales de producción mundial, a la vez que

se acentúan las prácticas tradicionales de explotación económica, a lo que se agrega la exclusión social que refuerza a las primeras.

- *Opresión política en el marco de la democracia formal.* Política-espectáculo neoliberal: contaminación visual y “pornografía” política, irrelevancia decisoria del voto ciudadano, vaciamiento de la democracia representativa, corrupción generalizada y clientelismo político, secuestro del Estado por las élites de poder.
- *Discriminación sociocultural.* Discriminación étnica, racial, de género, de edades, de opciones sexuales, por diferencias regionales, entre otras.
- *Enajenación mediático-cultural.* Alta concentración de los medios como forma de dominio del capital sobre la sociedad y su conversión en espacios de toma de decisiones políticas y de conainsurgencia frente a las alternativas y las resistencias populares que pongan en peligro su hegemonía. Asimismo, su papel como puerta “estetizada” del mercado capitalista, antesala visual de la plusvalía, paralización del pensamiento crítico a través de la velocidad de la imagen fragmentada y del simulacro virtual, hiperrealista, de las televisoras, lo que el Subcomandante Insurgente Marcos llama, con razón, “el Canal Único del neoliberalismo”.
- *Depredación ecológica.* En el sentido de que la especie humana, colocada como “responsable” y no como “dueña” de la tierra, ha contraído una deuda ecológica al no haber podido impedir la proliferación de modelos utilitarios de intervención en la naturaleza, los cuales han destruido los ecosistemas.

El despliegue de esta categoría facilita el análisis integral de las prácticas de dominación y, por ende, permite debatir los problemas de la emancipación en clave más compleja. De ahí la necesidad de abordar la crítica a las prácticas de dominio y sujeción acendradas en la sociedad contemporánea y vinculadas al examen de los problemas

actuales de la articulación de las demandas libertarias y emancipatorias en el movimiento social y popular de América Latina y el Caribe. Resulta necesario contextualizar, a la luz del imperialismo transnacional y de los aportes de la teoría social contemporánea, aquellos conceptos teórico-críticos surgidos de Marx: explotación económica, exclusión social, opresión política, alienación individual y colectiva, con el propósito de sistematizar las múltiples perspectivas de lucha y demandas emancipatorias que se dan a diario y simultáneamente en los lugares más diversos del planeta, y para determinar las bases de una voluntad proyectiva mundial que otorgue condiciones de posibilidad a la superación de la dominación capitalista.

La teoría de la “traducción”: una herramienta epistemológica en la construcción de lo común de las luchas y las resistencias

En las filas del movimiento contrahegemónico, opuesto a la globalización neoliberal se verifica lo que Boaventura de Sousa Santos define como un “equilibrio tenso y dinámico entre diferencia y equidad, entre identidad y solidaridad, entre autonomía y cooperación, entre reconocimiento y redistribución” (2004: 13).

Es imposible dejar de reconocer que algunos multiculturalismos nos han abierto los ojos respecto a procesos y espacios de dominación que no conocíamos. Hemos comprendido que el dolor por la falta de reconocimiento puede ser tan terrible como la explotación o la esclavitud, pero también que buena parte del reconocimiento otorgado no es nada si no va acompañado de políticas de redistribución. Sin desvalorizar las teorías culturales críticas que diseccionan esas prácticas discriminatorias de lo “diferente”, no se debe olvidar tampoco que el multiculturalismo liberal, al que se adscriben algunas de esas corrientes, cuenta con herramientas que le permite sentar las bases para pensar la diferencia en clave de diversidad, y la diversidad en clave de desigualdad natural. Dado que todas las personas contamos con cualidades distintas,

con competencias disímiles, la diversidad es, en realidad, un reflejo natural de las cosas, que se traduce en un marco de igualdad ante la ley y de oportunidades (no de resultados), por lo tanto, en desigualdades justificadas. Frente a esta visión maniquea que separa el reconocimiento identitario de la equidad y la justicia social y económica, se ha vuelto un lugar común oponer “la idea de que una política de la redistribución no puede conducirse con éxito sin una política del reconocimiento, y viceversa” (Sousa Santos 2004: 10).

La aspiración a articular las luchas por la equidad (redistribución) con aquellas por el reconocimiento (identidad/diferencia) se enfrenta al hecho de que las teorías de la separación han prevalecido sobre las teorías que pregonan la unión entre la gran variedad de movimientos, campañas e iniciativas existentes. ¿Qué hacer ante esta tendencia desmovilizadora de las identidades? Si queremos impedir la fragmentación y el nihilismo es necesaria una apertura hacia los(as) otros(as) y un conocimiento más amplio de sus prácticas y visiones contrahegemónicas. Para generar este tipo de apertura podría recurrirse al procedimiento que Sousa Santos llama *teoría de la traducción*. Es decir:

Una lucha particular o local dada (por ejemplo, una lucha indígena o feminista) sólo reconoce a otra (digamos, una lucha obrera o ambiental) *en la medida en que ambas pierden algo de su particularismo o localismo*. Esto ocurre cuando se crea una *inteligibilidad mutua entre tales luchas*. La inteligibilidad mutua es un prerrequisito para lo que denomino *autorreflexión interna*, o sea, aquella que combine la política de la equidad con la política de la diferencia entre movimientos, iniciativas, campañas y redes. Esta ausencia de autorreflexión es lo que permite que prevalezcan las teorías de la separación sobre las teorías de la unión. Algunos movimientos, iniciativas y campañas se agrupan en torno al principio de la equidad; otros, en torno al principio de la diferencia. La *teoría de la*

traducción es el procedimiento que permite una inteligibilidad mutua. A diferencia de la teoría de la acción transformadora, la teoría de la traducción mantiene intacta la autonomía de las luchas como su condición, ya que sólo lo diferente puede traducirse. *Hacerse mutuamente inteligibles significa identificar lo que une y es común a las entidades que se hallan separadas por sus diferencias recíprocas. La teoría de la traducción permite identificar el terreno común que subyace a una lucha indígena, a una lucha feminista, a una lucha ecológica, etc., sin cancelar nada de la autonomía o la diferencia que les da sustento* (Sousa Santos 2004: 13, énfasis mío).

Claro que esa inteligibilidad, comprensión, re-conocimiento de las perspectivas diferentes de lucha de los movimientos sólo puede conseguirse a través de la acción transformadora –aunque no en la versión vanguardista/estrategista del concepto, que es, al parecer, a la que hace referencia el autor citado. Esta traducción no se entiende aquí como un mero ejercicio de interpretación desde una mesa, al margen de la confrontación común con los poderes opresores e igualmente discriminatorios. Dicha metáfora funciona como recurso epistemológico para la interpenetración de los sentidos contestatarios de las diferentes perspectivas de lucha. Obviamente, ésta se da en la actividad práctica transformadora conjunta.

Es ahí, precisamente, donde podemos y debemos percatarnos de lo incompleto de nuestras demandas, del particularismo que representa cada movimiento, pues cada lucha se centra en objetivos legítimos, pero que no abarcan la subversión de todo el sistema de dominación, responsable máximo de la discriminación de un actor determinado y de todos. Esta perspectiva no implica la existencia autoproclamada de “un traductor autorizado”: cada quien debe *traducir* las visiones y prácticas de los otros, para asimilar los fundamentos comunes de la lucha, percatarse de la limitación de cada quien y la necesidad de complementarse.

Homi K. Bhabha (2004) llama la atención sobre la importancia de lo que clasifica como *momento híbrido del cambio político*. Tomando como ejemplo a la mujer trabajadora para revelar las identidades e intereses en conflicto, plantea que el valor transformacional del cambio radica en la rearticulación, o traducción, de elementos que no son ni lo uno (una clase trabajadora unitaria) ni lo otro (la política del género), sino algo más *que contesta los términos y territorios de los anteriores*. Hay una negociación entre el género y la clase, donde cada formación encuentra los márgenes desplazados, diferenciados de la representación de su grupo y, en los lugares enunciativos, los límites y limitaciones del poder se encuentran en una relación agonista.

En lo que respecta a las mujeres, la opresión se expresa mediante una superposición de injusticias. Siguiendo a Nancy Fraser (1998), es posible definir dos tipos básicos de injusticia, la socioeconómica y la cultural. La primera está enraizada en la estructura política y económica de la sociedad. Explotación, marginación económica, privación de bienes básicos, son las características básicas de ese tipo de injusticia. La segunda, es cultural o simbólica y está arraigada, por su parte, en tejidos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de ello serían el estar sometido a una cultura extranjera, no ser considerado dentro de la especificidad de su propia cultura o ser sujeto de estereotipos peyorativos y representaciones culturales. Para este último tipo de injusticia, el reconocimiento de las identidades respectivas deviene en un antídoto contra la falta de respeto, la estereotipificación y el imperialismo cultural. Se requiere reconectar, por lo tanto, en la teoría y la práctica emancipatoria, los aspectos de la economía política referidos a las injusticias de la explotación con los aspectos propios del reconocimiento de las especificidades culturales y de género, teniendo en cuenta que este reconocimiento contribuye también al logro de la igualdad política.

Para Fraser, representante del feminismo político norteamericano, la justicia supone satisfacer tanto las expectativas de reconocimiento como de redistribución, es

decir, de reconocimiento cultural e igualdad social, en el entendido de que “las desventajas económicas y la falta de respeto se entremezclan y apoyan mutuamente” (1998: 138). Desde esta estructura crítico-teórica, esta autora considera que el género y la raza actúan, de manera paradigmática, como “colectividades bivalentes”. Ambas adscripciones, más allá de sus peculiaridades, implican redistribución y reconocimiento:

Cuando nosotros negociamos con colectividades que se aproximan al tipo ideal de la clase trabajadora explotada, nos enfrentamos a injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Cuando negociamos con colectividades que se aproximan al tipo ideal de sexualidad despreciada, por el contrario, nos enfrentamos a injusticias de falta de reconocimiento que requieren soluciones de reconocimiento. [...] Estos asuntos se tornan turbios una vez que se desplazan de los extremos. Cuando consideramos colectividades locales en la mitad del espectro conceptual, nos encontramos formas híbridas que combinan características de la clase explotada con características de la sexualidad despreciada. Estas colectividades son “bivalentes”, se diferencian como colectividades en virtud de las dos estructuras de sociedad: la política-económica y la cultural-valorativa. Cuando ellas están en desventaja, deben sufrir injusticias que las llevan simultáneamente hacia la economía cultural y la política. Las colectividades bivalentes, en suma, deben sufrir la mala distribución socioeconómica y el mal reconocimiento cultural en formas donde ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto del otro, pero sí donde ambas son primarias y co-originales. En este caso, ni las soluciones redistributivas ni las de reconocimiento por sí solas son suficientes. Las colectividades bivalentes necesitan ambas (Fraser 1998: 143).

Para Sousa Santos, una vez identificado lo que une y es común a diferentes luchas antihegemónicas, este conocimiento se convierte en un principio de acción, en la medida en que se evidencia como la solución al carácter incompleto y a la ineficacia de

las luchas que permanecen confinadas a su particularismo o localismo. Este paso ocurre al poner en práctica *nuevos manifiestos*, es decir, planes de acción detallados de alianzas, que son posibles porque se basan en denominadores comunes. Tales planes movilizan ya que arrojan una suma positiva y confieren ventajas específicas a todos los que participan en esas alianzas de acuerdo con su grado de implicación. En ocasiones, esos planes de acción (traducidos en las campañas e iniciativas populares) devienen sumatoria de particularidades y no integración genuina de las luchas, lo que se hace manifiesto una vez que se atenúa, modifica o desaparece la causa externa frente a la cual se produjo la movilización.

El objetivo estratégico de este procedimiento es hallar la identidad común de ambas políticas contrahegemónicas (equidad y reconocimiento), mas no se trata de una identidad abstracta, muda, que escamotee las diferencias. Tampoco de una identidad que pretenda universalizar el significado particular de uno u otro movimiento, por muy legítimo que sea. Ninguna identidad puede ser impuesta sin violar el substrato ético de la política emancipatoria. No hay una identidad para imponer a los(as) otros(as). Hay una identidad de intereses, aspiraciones y metas libertarias y emancipatorias que se construye articulando la diversidad, no desgajándola del conjunto de sus componentes en beneficio de uno de ellos.

Conviene precisar que la identidad por la que abogamos no se reduce a la que pueda expresar las necesidades, las aspiraciones de reconocimiento y las visiones comunes de un grupo o sector social subalterno determinado, sino a la identidad *como movimiento social popular* a la que debe tributar cada una de las organizaciones, redes y movimientos, sin perder necesariamente su perfil. Fernando de la Riva, popular educador gaditano, adelanta ideas similares a las antes descritas a través de la postulación de una “apuesta por el mestizaje”:

Vamos a tener que apostar por el mestizaje, por las mezclas que nacen desde la identidad de cada uno, pero se convierten en algo más cuando incorporan la fuerza y las capacidades de los otros. Aprender a buscar a los afines, a negociar, a sumar voluntades, a construir alianzas, a sintonizar nuestros movimientos, nuestras acciones, frente a los antagónicos. El aprendizaje de la tolerancia, como la entendía Pablo Freire. Sin perder la diversidad, en medio de ella (2001: 8).

La diversidad (natural, social, humana) no es un lastre a superar, ni a nivelar violentamente. No es debilidad, sino fortaleza, es una riqueza para potenciar y articular. No tratemos de negar las discrepancias, incomprensiones y visiones diferentes sobre diversos asuntos que implica asumir esta perspectiva. No busquemos consensos fáciles ni tramposos. La diversidad es un aprendizaje político y humano, un proceso educativo para quienes transiten por ella. Ante la tentación de erigirnos en jueces omnipotentes de quienes nos acompañan en el camino de la emancipación social-humana integral, pensemos qué nos une e identifica, qué podemos aprender de unos u otros movimientos y perspectivas liberadoras, qué retos comunes enfrentamos y qué compromisos históricos claman por nuestro accionar.

Vertientes de resistencia y lucha: hacia un modo “no tramposo” de articulación

El Subcomandante Insurgentes Marcos ha expresado: “el capitalismo agonizante ha puesto los ojos en nuestras selvas, desiertos, bosques, montañas, ríos, aguas, vientos, mares, playas, maíces, saberes que durante miles de años hemos aprendido, defendido, alimentado, cuidado” (2007). El ecocidio, el etnocidio, el feminicidio y el genocidio son enfrentados hoy por trabajadores ocupados y no ocupados del campo y la ciudad, excluidos de las redes de reproducción del capital, y por mujeres, jóvenes e indígenas

de nuestro continente, que protagonizan las luchas más variadas y creativas contra la recolonización imperial.

La existencia de múltiples redes de movimientos sociales y prácticas contestatarias en el seno del movimiento social-popular en América Latina, ésas que se constituyen en torno a demandas puntuales (en muchos casos ancestrales e históricas) por la equidad y/o por el reconocimiento obligan, en principio, a describir los ámbitos arquetípicos de dichas prácticas y movimientos de la siguiente manera:

1) *Movimientos reivindicativos/redistributivos en lucha por equidad social:*

- Campesinos e indígenas (Vía Campesina y Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo [CLOC], en lucha contra las empresas transnacionales de agronegocios y a favor de la reforma agraria y la soberanía alimentaria).
- Barriales y sindicales (por demandas reivindicativas locales y sectoriales).
- Nuevo sindicalismo, con una noción más amplia del trabajador (trabajadores ocupados, no ocupados, jubilados, excluidos[as]). Algunos de estos movimientos han avanzado de las luchas por trabajo y los derechos básicos de subsistencia hacia la subversión de las relaciones sociales del capital, la promoción de experiencias autogestionarias y de economía solidaria, es decir, alternativas y propuestas de una nueva socialidad.

2) *Movimientos por el reconocimiento (identitarios):*

- Indígena (autonomía cultural, derechos como pueblos, reconocimiento y defensa de saberes y cosmovisiones).

- Género (movimientos feministas y de mujeres: Marcha Mundial de las Mujeres, Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía [REMTE], entre otros).
- Defensa de la diversidad sexual (Personas LGTB [lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero]) (Diálogo Sur Sur LGBT).

Al luchar contra las prácticas racistas, discriminatorias (patriarcales, racistas y homofóbicas), desde una dimensión utópico-liberadora, muchos de estos movimientos llegan a enfrentarse a los poderes hegemónicos, causantes supremos de la opresión sociocultural y política de los grupos humanos que representan, a la vez que irradian y co-construyen con otras fuerzas alternativas, nuevos patrones civilizatorios de interacción social.

3) *Movimientos contraculturales y juveniles*. En contra del conservadurismo social y las posturas patriarcales-adultocéntricas, en defensa de los derechos de los jóvenes y estudiantes.

4) *Movimientos eclesiales y teológicos*. Iglesia popular, teología de la liberación, movimientos ecuménicos liberacionistas.

5) *Movimientos ambientalistas, conservacionistas y en defensa de la biodiversidad*. Un papel destacado en estas luchas lo ocupa el movimiento indígena. Existen diversas redes, como la Red Latinoamericana contra las Represas, por los Ríos, sus Comunidades y el Agua (REDLAR).

6) *Movimientos en defensa de la cultura y la comunicación alternativa*. Red de redes en Defensa de la Humanidad, Minga Informativa de Movimientos Sociales, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), radialistas, radios y televisoras comunitarias, entre otros.

Existen cada vez más movimientos y redes que articulan demandas emancipatorias, libertarias y de reconocimiento como parte de sus estrategias antisistémicas de resistencia y lucha contra el capital. Entre ellos destacan el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil y el neozapatismo, entre otras redes indígenas, feministas y sindicales que poseen ese carácter. Otros ejemplos son: Grito de los(as) Excluidos(as), Convergencia de los Movimientos de los Pueblos de las Américas (COMPA) y, en el ámbito nacional, organizaciones como el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH).

La mayoría de estos movimientos se enmarcan en la dimensión utópico-liberadora del pensamiento social crítico latinoamericano frente a las consecuencias genocidas (humanas, ecológicas, socioculturales) del paradigma depredador de la modernidad capitalista, potenciado por la globalización neoliberal. Indígenas, campesinos, feministas, comunidades eclesiales de base (teología de la liberación), grupos juveniles, de excluidos(as) urbanos y rurales, desarrollan en sus vertientes de lucha visiones analíticas de crítica al desarrollo y la economía (del capital), y sobre ecología social, ecosocialismo, soberanía alimentaria, proyectos de autogestión con fundamento ecológico, así como otras dimensiones utópicas positivas de una nueva socialidad, una nueva economía, una nueva construcción de poder y una nueva relación con el entorno. Esto ya implica un salto de lógica, una racionalidad diferente, no absolutamente identificable con la que ha prevalecido dentro de la modernidad.

En consecuencia, si existe un sistema múltiple de prácticas de dominio y sujeción entrelazadas, podemos representarnos al movimiento social-popular como la integración compleja y dinámica de todas las demandas emancipatorias y perspectivas de resistencia, lucha y creación alternativa a ese sistema de dominación múltiple del capital. Sin embargo, ése es un tema que sigue estando pendiente en la agenda práctica de los movimientos y redes, por más que se han logrado avances en determinadas campañas articuladoras de defensa de los intereses fundamentales de nuestros países, como ha sido la exitosa campaña hemisférica contra el ALCA.

Para Helio Gallardo el sistema de dominación provee a los sectores populares de identificaciones inerciales: “Tú ocuparás el lugar de mujer o hembra, tú el de niño, tú el de anciano, tú el de obrero, tú el de indígena, tú el de LGTB (lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero), el de desplazado o migrante no deseado” (2007: 3). Esas identidades “forzadas” tornan a los sujetos vulnerables, discriminados y rebajados en su autoestima por la dominación patriarcal machista y adultocéntrica. Continúa Gallardo:

La identidad autoproducida de los sujetos subalternos que enfrentan, resisten y combaten las identidades inerciales que le confiere el sistema para aislarlo y destruirlo material y simbólicamente, comprende su autonomía y autoestima: esta última consiste en aprender a quererse a sí mismo para ofrecerse a otros. La autoestima no se liga con narcisismo ni con egoísmo. Pasa por cuidar de sí, integrarse, quererse a uno mismo, aprender a asumirse como parte de un emprendimiento colectivo (de la familia, de la especie, del sistema de vida)... y se sabe que uno la posee porque se la testimonia en la existencia cotidiana, o sea en la vida de todos los días, en cada acto, todo el tiempo. Es factor decisivo de la identidad autoproducida. Y puede ser muy complicado y riesgoso testimoniar esta autoestima, irradiarla, porque, ya hemos visto, puede darse en un sistema de poder que no la admite, que la invisibiliza, la persigue y acosa para destruirla (2007: 3).

Es así que –en la reflexión de Gallardo– para los movimientos sociales populares los puntos de referencia decisivos son su autonomía, la autoproducción de identidad efectiva, la conversión de sus espacios de encuentro y discusión, de sus movilizaciones en situaciones de aprendizaje, el testimonio, la irradiación de autoestima. Sin autoestima –arguye Gallardo–, ninguna aproximación social o humana resulta positiva. Esto vale tanto para las relaciones de pareja como para el movimiento campesino o para un movimiento ciudadano en pro de instituciones democráticas. Con autoestima, cualquier propuesta o acción, provenga de amigos, de adversarios o de enemigos, será juzgada como conveniente o inconveniente por la competencia y eficacia que el actor social popular ha ido ganando, es decir, autotrasfiriéndose mediante su lucha.

Mucho se ha discutido acerca de las dificultades para construir un modelo de articulación que no esté preestablecido por una u otra fuerza política, o por las expectativas corporativistas o gremiales de uno u otro actor social. Este tipo de modelo “colonizador”, con su pretensión de un universalismo poscapitalista, ha dado lugar, en ocasiones, a consensos “fáciles” o pseudoconsensos, que ocultan las contradicciones, liquidan las visiones distintas y desplazan los puntos conflictivos entre los sujetos involucrados en la construcción de un proyecto compartido. Aquí aparece un problema central que resolver: ¿en qué medida la nueva articulación sociopolítica por la que abogan los movimientos devendrá en garantía para asumir, respetar y desplegar la emergencia de la diversidad, no como signo de dispersión y atomización, sino de fortaleza, y como expresión propia de la complejidad del sujeto social-popular en las dimensiones micro y macrosocial?

La preocupación anterior se formula, con mucha frecuencia, ante cada propuesta de articulación sugerida desde cualquiera de las fuerzas políticas del campo popular. Mientras un componente del sujeto social y popular se erija en designador omnipotente

del lugar del otro, habrá normatividad de roles e identidades adscriptivas. Esta especie de desvergüenza epistemológica legitima el juego del “elogio y el vituperio” en el plano político. Si el actor que sufre tal designación trata de vivir como si pudiera hacer abstracción de las designaciones de que es objeto por el otro, y pretende autodefinirse desde su propia experiencia subalterna, no hace sino seleccionar de nuevo, por cuenta propia, los aspectos del mundo que ya han seleccionado para él, y resignificar el lenguaje mismo que lo destina a una forma de vida y de comportamiento que debe acatar, dentro de un espacio ausente de actividad crítico-reflexiva.

La apuesta por la articulación social-política de estos sujetos y actores subalternos no constituye un fin en sí mismo, sino una condición de la emergencia de lo que István Mészáros llama *movimiento radical de masas*, germen, a su vez, de alternativas emancipatorias antiimperialistas y anticapitalistas. Sin embargo, la articulación de las resistencias y las luchas no debe ser identificada con la noción idílica de una “unidad aglutinante”, supeditada a intereses virtuales de pretendidas “vanguardias”, ajenos éstos a la experiencia política propia de los actores sociales involucrados.

No es ocioso recordar que el nuevo sentido político de las articulaciones será resultado de la *experiencia política propia* de los actores. Cada cual (organización, movimiento y redes sociales) deberá y podrá traer todo lo suyo: sus prácticas y tradiciones de resistencia y lucha, las visiones civilizatorias y perspectivas libertarias, y la diversidad de epistemes y saberes construidos desde las identidades sociales y culturales. En tanto que proyectos emancipatorios compartidos, las nuevas incorporaciones de actores y grupos se harán sin abandonar necesariamente su sello identitario, su metodología, su tradición y discurso. Lo que quedará en la perspectiva histórica de la identidad de cada movimiento y organización es algo imposible de determinar *a priori*, al margen de la lucha política y social concreta.

Todos y todas sabemos, por nuestras experiencias, que la articulación presenta numerosas barreras objetivas y subjetivas. En principio, no puede ser “tramposa”, preestablecida por un autoproclamado “tejedor” de hilos dispersos, ni hegemonizada por una u otra fuerza política, o por las expectativas corporativistas o gremiales de uno u otro actor social. No se trata tampoco de reproducir la nivelación violenta de lo heterogéneo, como sucedió en la conformación histórica de los Estados latinoamericanos. Sin embargo, las malas prácticas sólo nos hacen tensar nuestra imaginación y voluntad para re-inventar nuestros propios modos de articularnos y de asumir la responsabilidad de hacer gobierno popular allí donde las correlaciones de fuerza nos lo permitan.

La idea de la articulación tendrá que salir de las propias prácticas y necesidades de superación del dispero movimiento social y popular actual, y no una figura virtual colocada por encima de los sentidos políticos de las fuerzas sociales participantes en la lucha. Arrogarse la causa de la humanidad ha sido, en general, una fuente de errores y distorsiones propias del imaginario progresista occidental del que, culturalmente, formamos parte. No se trata de negar *a priori* la mediación y la representatividad, ni mucho menos menospreciar la importancia, en el ámbito latinoamericano y caribeño, de la aparición de liderazgos legitimados ética, social y políticamente por los sujetos del cambio, cuya impronta educadora y movilizativa puede ser decisiva a la hora de los enfrentamientos nacionales e internacionales contra las oligarquías locales y el imperialismo norteamericano. La génesis de esos nuevos liderazgos y sus desarrollos son, por lo general, fruto de las nuevas estrategias del movimiento popular, y de la superación, en su seno, del apoliticismo –la criminalización de toda política– construido desde el poder en las décadas pasadas, para buscar el consenso de las víctimas con los victimarios en torno a la inevitabilidad del orden neoliberal.

Por otra parte, si nos apresuramos a clausurar el proceso continuo de articulación, o lo asumimos demagógicamente, corremos el peligro de “beber vino viejo en odres nuevos”, esto es, de reeditar la fórmula elitista y verticalista de la organización política y de la unidad como nivelación formal de lo heterogéneo, lo cual excluye la autonomía y la integración de las organizaciones sociales. Tenemos que estar listos para dar cabida a las prácticas, los discursos y las actitudes opuestas al modelo neoliberal y antisistema, pero también a las voces que enfrentan, desde demandas específicas, a la actual civilización patriarcal, depredadora y consumista, a partir de otras visiones paradigmáticas. En otras palabras, abrir el debate sobre la emancipación en clave más compleja, como proceso político-cultural contrahegemónico, distinto del reduccionismo estrategista o “vanguardista”.

Para (pro)seguir ...

Todo lo anterior requiere, en consecuencia, de la búsqueda de un eje articulador que pasa, inevitablemente, por la creación de un nuevo modelo de acumulación política. Esto presupone, al menos:

- El reconocimiento de la especificidad cultural y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto o actor social, y la realización de acciones comunicativas horizontales que permitan develar las demandas específicas, integrando de forma solidaria las de otros sectores, sobre la base de la confrontación teórica y práctica con las formas de dominio de clase, género, etnia y raza. Aquí es importante concebir no sólo las problemáticas fundamentales de los trabajadores formales y no formales (ocupados y no ocupados), de los excluidos del sistema, sino la aparición o los nuevos desarrollos de problemáticas antes no consideradas por las fuerzas contestatarias: las de

género, las étnicas, el cuestionamiento de la moral tradicional, la politización de ciertos movimientos juveniles, etc. Sigue vacante la construcción de una articulación política para todas esas líneas de iniciativas populares que se forman en torno a diferentes cuestiones particulares y que evolucionan, en muchos casos, hacia un cuestionamiento global del sistema económico, social y cultural. Ese papel lo puede cumplir solamente una organización horizontalista, plural y democrática en su interior. Horizontalista, en cuanto a la no aceptación de liderazgos permanentes e indiscutibles, y plural, en cuanto a no convertirse en una organización centralizada que aspire a la homogeneidad ideológica y tenga, además, capacidad de incorporar organizaciones preexistentes que no resignen su identidad propia (Campione 2000).

- La aceptación de la pluralidad de maneras de acumular y confrontar, propias de cada tradición política dentro del movimiento popular.
- La necesidad de un modo horizontal de articulación de los movimientos sociales, de los partidos y otras fuerzas sociales y políticas de la sociedad civil. Esto no quiere decir renunciar a la organización, sino a la concepción elitista, verticalista de ella. De lo que se trata es de imaginar el movimiento político como una organización que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir de forma efectiva a crear las condiciones para que la organización sea posible en tanto que fuerza nueva capaz de integrar las más diversas tradiciones y las formas organizativas más variadas, y articular horizontalmente, no unificar verticalmente (Campione 2000).

El sujeto del cambio es plural –demanda expectativas emancipadoras de distinto carácter– y no una entidad preconstituida. Su autoconstitución implica, en consecuencia, una intencionalidad múltiple, construida desde diversidades (no siempre articuladas) y

dirigida a transformar los regímenes de explotación y dominio del capitalismo contemporáneo. Ello será posible en la medida en que los sujetos se constituyan como agentes alternativos, por vía de la plasmación de otros patrones de interacción social opuestos a los hoy institucionalizados. Esta situación no debe interpretarse como un simple “basismo” o como propuesta a favor de la “gradualidad” de las transformaciones requeridas para que se impongan dichos patrones alternativos.

Una articulación “no tramposa”, tal y como hemos examinado anteriormente, entraña alternativas acompañadas de visiones diferentes sobre la significación de la vida humana a las que prevalecen en la modernidad capitalista. Se trata de ir más allá, de trascender la lógica antihumanista de la mercantilización de la vida, del trabajo, de la naturaleza, del amor, del arte, del compañerismo, del sexo, que impulsa la transnacionalización irrefrenable del capital. Descartemos la ilusión de poder promulgar un salto ahistórico hacia una nueva civilización, puesto que existen alternativas viables que están encapsuladas, actualmente, por las formas y los poderes económicos e institucionales hegemónicos. La creación y generalización de nuevos patrones de interacción social, desde la vida cotidiana, el despliegue de las nuevas estructuras y subjetividades y sus praxis contrahegemónicas harán variar la relativa poca capacidad de interpelación o interlocución de dichas alternativas con la situación social general.

Se impone hacer un registro lo más abarcador posible de las prácticas de resistencia y lucha en diversas escalas (local, nacional, regional, global), no para determinar sólo “lo que le falta a cada una”, sino “lo que tiene de interesante, lo que ya aporta, lo que promete potencialmente”. En otras palabras, sistematizar mejor las experiencias alternativas emprendidas por los sujetos sociales que se enfrentan a los patrones de interacción social hegemónicos, y cuyo accionar multifacético se orienta a la creación de regímenes de prácticas colectivas, características y recurrentes (comunitarias, familiares, clasistas, educacionales, laborales, de género, etnia, raza,

etc.), alternativas al patrón capitalista neoliberal, depredador y patriarcal, que usurpa la universidad humana de nuestra época.

Ello nos permitirá, en principio, ensanchar la noción de *sujeto social-popular alternativo* a partir de la diversidad de movimientos sociales (barriales, feministas y de mujeres, étnicos, indígenas y campesinos, de trabajadores excluidos, sindicales, ambientalistas, juveniles, contraculturales), de identidades y culturas subalternas amenazadas por la homogeneización mercantil y la “macdonalización” del entorno y el tiempo libre, de cosmologías pretéritas y perspectivas liberadoras que se enfrentan, cada uno desde su propia visión y experiencia de confrontación, al pensamiento único del neoliberalismo global.

La tarea estratégica implica construir un enfoque ético-político que reconozca la multiplicidad y la diversidad del sujeto social alternativo (y la legitimidad de sus respectivos epistemes), que dé lugar a un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular, en que esté representado el conjunto de demandas emancipatorias y libertarias, independientemente de las tendencias cosmovisivas confrontadas, para llegar a un consenso que admita puntos de conflictos.

No se trata de negar los desencuentros, incomprensiones y visiones diferentes sobre diversos asuntos entre las distintas vertientes del movimiento social-popular, entre las tradiciones marxistas, socialistas, comunistas, religiosas, indígenas, feministas, sindicales, ambientalistas, comunitaristas, etc., y sus modos actuales de afrontar los poderes hegemónicos desde sus organizaciones, redes y movimientos sociales. Lo importante es no encapsularnos en corazas corporativas, sino abrirnos hacia la identidad social-humana en el compromiso emancipatorio, en la defensa de la vida, en la solidaridad.

El concepto de *buen vivir* (*Sumak Kawsay*), propio del mundo andino, actúa como una propuesta de convivencia humana y con la naturaleza, centrada en medidas

de equilibrio y complementariedad. La noción de buen vivir difiere de la de *bien común*, que devino en la justificación ideológica del enriquecimiento y la actitud depredadora. Desde el bien común se legitimó éticamente la homogeneización violenta de las culturas de los pueblos originarios, consideradas como lastres premodernos, arcaicos, al interior del Estado-nación de la modernidad.

Pero no se trata de idealizar estas nociones ancestrales, de proclamar un retorno acrítico a ese universo precapitalista. Edgar Isch señala, al respecto, que:

[...] a pesar de los aspectos de justicia social involucrados en la concepción del “buen vivir”, y que son un avance para superar el neoliberalismo, ello no puede reducir la lucha por la implantación del socialismo y sus propias estrategias de desarrollo y distribución de la riqueza, así como de la restitución del metabolismo entre sociedad y naturaleza indispensable para mantener la producción y la vida misma. El eje de la economía socialista va más allá al plantearse la eliminación de las diferencias de clase social y de otro tipo; diferencias sólo alcanzables mediante la socialización de la propiedad productiva y de la riqueza producida por el trabajo de la mayoría, pero que hoy es apropiada por pocos (2008: 1).

Lo antisistémico, entendido como perspectiva de superación del dominio y de las lógicas productivas y culturales del capital, no es sólo un impulso utópico liberador. Si concebimos la lucha anticapitalista desde la cotidianidad, se trataría de mostrar las brechas, los intersticios de ruptura de ese sistema, de esas tramas y esas lógicas de la dominación reproducidas e internalizadas en nuestras propias prácticas. Se trata de potenciar las experiencias de articulación política en función de una nueva lógica de la vida, que desafíe la lógica de la producción y la reproducción del capital. Se trata de hacer visibles experiencias de construcción civilizatoria alternativa que no son

hegemónicas, que existen invisibles no sólo para el poder hegemónico sino también, en muchas ocasiones, para las mismas organizaciones de izquierda.

Las referencias van desde el modo de producir y reproducir la vida en las comunidades zapatistas y en diversas comunidades indígenas en la región, las luchas y propuestas de la Vía Campesina por la soberanía alimentaria en distintas regiones del planeta, el MST en Brasil, la crítica feminista y del ecosocialismo al productivismo patriarcal, hasta los nuevos emprendimientos de esta índole en Venezuela y en otras naciones, sin olvidar las múltiples iniciativas populares de convivencia, asociación e intercambio no mercantilizados, autogestivos, en toda América Latina, como las cooperativas de la vivienda desarrolladas en varios países de la región y, en especial, los proyectos participativos de construcción a partir de tecnologías apropiadas y apropiables y utilización de materiales locales. No se trata de idealizar o mistificar estas prácticas, muchas de las cuales han convivido como “islotos” en medio del océano global de la propiedad privada, sino de estudiarlas y potenciar sus posibilidades en las alternativas políticas antisistémicas que se construyan.

El conflicto aparente entre la lucha antihegemónica antimperialista y las emancipaciones superadoras de la civilización del capital será resuelto por los propios sujetos populares involucrados en dichos procesos, en la medida en que se superen positivamente las contradicciones del llamado orden posneoliberal y se logre avanzar hacia el socialismo como sociedad emancipada, desenajenada, autogestionaria. El *socialismo en el siglo XXI* no puede reproducirse en los marcos de la actual civilización excluyente, patriarcal, discriminatoria y depredadora que heredamos de la modernidad y que la globalización imperialista potencia a límites insospechados.

De las alternativas políticas antineoliberales y de los pequeños, continuos y diversos saltos que demos hoy en nuestras luchas cotidianas y visiones de la sociedad emergerá el salto cultural-civilizatorio que nos coloque en esa deseada perspectiva

histórica que rescatará y dignificará al socialismo en este siglo, como real emancipación humana.

No hay fórmulas *a priori* ni cómodos determinismos para transitar esos derroteros. Hoy, como nunca antes, la izquierda requiere elaborar nuevas visiones estratégicas, puesto que “es necesario pensar en una empresa muchísimo más difícil: la labor histórica de superar la lógica objetiva del capital en sí, mediante un intento sostenido de ir más allá del capital mismo” (Mészáros 2002: 12). Pero esas alternativas sociopolíticas no serán obra de gabinetes, ni fruto de ninguna arrogancia teórica o política. La emancipación política y la emancipación humana serán, cada vez más, procesos concomitantes, construidos como proyectos colectivos y compartidos, desde y para el movimiento social-popular.

Bibliografía

Acosta, Alberto. 2008. “El ‘buen vivir’ para la construcción de alternativas”. *Rebelión*, 18 de julio. En línea: <www.rebelion.org> (última consulta: 18 de septiembre de 2008).

Aguiló Bonet, Antoni Jesús. 2009. “La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 22, núm. 2. Universidad Complutense de Madrid, Madrid. En línea: < <http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf>> (última consulta: 28 de agosto de 2010).

Bhabha, Homi K. 2004. *El compromiso con la teoría*. En línea: <www.cubaliteraria.cu> (última consulta: 12 de noviembre de 2004).

Borón, Atilio. 2007. “La experiencia de la ‘centroizquierda’ en la Argentina de hoy”. *Casa de las Américas*, núm. 246, enero-marzo. Casa de las Américas, La Habana, pp. 26-40. En línea:

- <<http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/246/hechosideas.pdf>>
(última consulta: 6 de octubre de 2009).
- Brea, José Luis. 2003. *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*. CENDEAC, Murcia.
- Campione, Daniel. 2000. "Los problemas de la representación política y el movimiento social. Algunas reflexiones críticas". *Periferias*, vol. 5, núm. 8. FISyP, Buenos Aires, pp. 4-5.
- Codas, Gustavo. 2006. "América Latina: integración regional y luchas de emancipación". *Contexto Latinoamericano. Revista de Análisis Político*, núm. 1, septiembre-diciembre. Ocean Sur, México, pp. 32-33.
- Fraser, Nancy. 1998. "¿De la distribución al reconocimiento? Dilemas sobre la justicia en una época post-socialista". *Utopías*, núm. 176-177. Madrid, pp. 11-12.
- Gallardo, Helio. 2007. "Intervención en el VII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios". *Pensar América Latina*. En línea: <<http://www.heliogallardo-americalatina.info>> (última consulta: 6 mayo de 2007).
- Houtart, François. 2007. Ponencia. Coloquio Internacional Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos. EZLN, Unitierra-Chiapas, CIDECI-Las Casas, Revista *Rebeldía*, 13-17 diciembre, San Cristóbal de Las Casas.
- Isch López, Édgar. 2008. *El buen vivir o Sumak Kawsay*. En línea: <www.voltairenet.org> (última consulta: 24 de julio de 2008).
- Leis, Raúl. 1992. "El sujeto popular y las nuevas formas de hacer política". *Multiversidad*, núm. 2, marzo. MFAL, Montevideo.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2007. "Con espíritu anticapitalista, se abre el encuentro indígena de América". *La Jornada*, 12 de octubre. México, p. 7.

- Mészáros, István. 2002. "La teoría económica y la política: más allá del capital". *Rebelión*, 26 de diciembre. En línea: <en www.rebelion.org> (última consulta: 26 de diciembre de 2002).
- Miranda Lorenzo, Humberto. 2007. *Alcance y límites del paradigma autogestionario en las condiciones del capitalismo contemporáneo neoliberal y globalizado*. Tesis de doctorado. Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana.
- Riva, Fernando de la. 2001. *En la encrucijada*. MECA, Cádiz.
- Robert, Jean. 2007. Ponencia. Coloquio Internacional Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos. EZLN, Unitierra-Chiapas, CIDECI-Las Casas, Revista *Rebeldía*, 13-17 diciembre, San Cristóbal de Las Casas.
- Sader, Emir. 2007. "El posneoliberalismo será anticapitalista, no socialista". *La Jornada*, 12 de octubre. México, p. 7.
- 2008. "¿Autonomía o hegemonía?". *Rebelión*, 14 de julio. En línea: <www.rebelion.org> (última consulta: 16 julio de 2008).
- Stédile, João Pedro. 2008. "No vamos a acumular para disputar el poder sólo por el camino institucional". *Prensa de Frente*, 11 de junio. Brasil, p. 2
- Sousa Santos, Boaventura de. 2004. "Nuestra América: reiventando un paradigma". *Casa de las Américas*, núm. 237, octubre-diciembre. Casa de las Américas, La Habana, p. 13.
- 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso, Siglo XXI, México.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto. 2002. *El sistema de dominación múltiple. Hacia un nuevo paradigma emancipatorio*. Tesis de doctorado. Fondo del Instituto de Filosofía, La Habana.

- Vidal, José Ramón. 2008. "Claves dialógicas para interpretar la realidad cubana. Entrevista realizada por Anneris Ivett Leyva y Abel Samohano". *Caminos*, núm. 49. Centro Martin Luther King Jr., La Habana, pp. 3-4.
- Zibechi, Raúl. 2006a. "Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos". *Revista del Observatorio Social de América Latina*, año VII, núm. 21, septiembre-diciembre. Clacso, Buenos Aires, p. 222.
- 2006b. "La emancipación como producción de vínculos". En Ana Esther Ceceña (coord.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Clacso, Buenos Aires, pp. 123-149. En línea: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cece/Raul%20Zibechi.pdf>> (última consulta: 6 de octubre de 2009).
- 2008. "América del Sur. La maduración de un nuevo ciclo de luchas". *La Jornada*, 29 de agosto. México, p. 1. En línea: <<http://www.jornada.unam.mx/>> (última consulta: 2 de septiembre de 2008).

Capítulo 27

¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórica-política

Xochitl Leyva Solano
xleyva@mac.com

Este capítulo no existiría sin las muchas reflexiones y acciones colectivas que hemos realizado desde 1994, desde nuestras redes altermundistas y, más recientemente, desde La Otra Campaña, convocada en junio de 2005 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a través de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN 2005).²⁰⁶ Desde ella, los(as) adherentes trabajamos cotidianamente para construir otra forma de hacer política, para erigir un programa nacional de lucha anticapitalista y para hermanarnos aún más con las luchas de resistencia contra el neoliberalismo y por la humanidad. Sin duda que nuestro motor e inspiración han sido los neozapatistas y los fundamentos de su teoría política;²⁰⁷ mismos que nos han llevado a pensar y discutir en nuestros colectivos, foros, festivales, encuentros y seminarios cómo estamos construyendo *La Otra Política* y *La Otra Teoría* como parte de nuestras luchas anticapitalistas.

El objetivo del presente capítulo es contribuir a esos debates y construcciones colectivas. Para ello se reflexiona, desde nuestras prácticas concretas, acerca de algunas de las tensiones que hemos vivido y experimentado aquellos(as) que somos a la vez académicos(as) y activistas. Este capítulo parte de dos supuestos básicos: el

²⁰⁶ En particular quisiera agradecer los comentarios puntuales que me hicieron, a una primera versión de este texto, Raymundo Sánchez Barraza, Rafael Sandoval, Diana Gutiérrez Luna, Sabine Masson, Lina Rosa Berrío, Rosaluz Pérez, Peter Rosset, Gabriela Martínez y Jérôme Baschet y los(as) colegas asistentes al Segundo Seminario Internacional Conocimientos y Prácticas Políticas, celebrado en la ciudad de México el 17 y 18 de agosto de 2009.

²⁰⁷ Entre los que destaca el “mandar obedeciendo” y “un mundo donde quepan muchos mundos”.

primero rechaza el *pensamiento abismal*²⁰⁸ que reproduce los conceptos de academia y activismo como dos entidades dicotómicas, antagónicas e irreconciliables. El segundo, coincide con aquellos autores que sostienen la necesidad de identificar y poner a debate las tensiones existentes en nuestras relaciones. Ello, suponemos, nos permitirá repensarnos y construir mejores prácticas y teorías, nuevas acciones políticas desde los sujetos colectivos de transformación de los que formamos parte. Esta premisa de trabajo es la que está a prueba, no sólo en este texto, sino también en nuestros quehaceres concretos como miembros de colectivos y organizaciones varias.

Por *tensiones* entendemos aquí estados de oposición latente, que pueden presentarse entre personas, grupos, clases, razas, naciones, etc. Reconocemos que la capacidad indagatoria de las tensiones tiene una larga tradición en la acción política y en las ciencias sociales, por ejemplo, ya los marxistas hablaban de un tipo particular de tensiones –en el sentido de contradicciones estructurales– al referirse a la “lucha de clases como el motor de la historia”. Por su parte, *la investigación-acción participativa* (IAP) trabajó en torno a la identificación de “tensiones estratégicas”, entendidas éstas como “un conjunto de situaciones derivadas de tratar de aplicar el clásico concepto de praxis, al que se le fueron añadiendo, heréticamente,²⁰⁹ elementos éticos” (Fals Borda 2007: 18). Por su parte, las colegas y las activistas que abogan por un feminismo transnacional y transcultural, basado en el diálogo y la diferencia, afirman que: “a nivel epistemológico, las diferencias y fricciones son precisamente los escenarios que abren nuevas puertas. Nuestros conflictos nos conducen potencialmente a la ética y a la

²⁰⁸ Boaventura de Sousa Santos propuso, en 2006, que “lo que más caracteriza al *pensamiento abismal* es, pues, la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea” (2009: 160-161), refiriéndose a cómo en el pensamiento occidental moderno existe un “sistema de distinciones visibles e invisibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división es tal, que el ‘otro lado de la línea’ desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser” (*ibid.*: 182). Y da un ejemplo concreto de ese pensamiento abismal, la dicotomía regulación/emancipación, al tiempo que nos invita a trabajar en pos de un *pensamiento pos-abismal* construido a través de una epistemología del Sur, que confronte la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de saberes.

²⁰⁹ Herético: a manera de herejía, de sacrilegio, alejándose de la línea oficial de opinión.

indispensabilidad del encuentro” (Marcos y Waller 2008: 35). Varios(as) *investigadores(as) activistas* afirman que cuando se lleva a cabo una investigación alineada con un *grupo organizado en lucha* existen tensiones que debieran reconocerse, ponerse sobre la mesa y trabajarse para lograr mejores resultados (Speed 2006, Hale 2008, Leyva y Speed 2008).

Para lograr el objetivo de este capítulo, procederemos a mencionar qué entendemos por academia y qué por activismo, y luego pasaremos a demostrar desde las vivencias colectivas y personales que las citadas tensiones han existido y existen. En seguida nos preguntamos cuáles podrían ser algunas de las causas históricas, sistémicas y estructurales que originan dichas tensiones. Después, brevemente, reflexionaremos en torno a los cruces entre activistas y académicos(as) comprometidos(as) que se han dado en Chiapas a raíz del levantamiento armado del EZLN. Esto último nos ayudará, más que a cerrar el capítulo, a dejarlo abierto para continuar este debate desde la acción.

Academia, activismo y *conocimientos situados*

Partimos de la premisa básica de que el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado, por el contrario, la producción del conocimiento está marcada geohistóricamente y, además, tiene un valor y un lugar de origen (Mignolo 2001). La afirmación de que los conocimientos son y están situados (Haraway 1988) surge de una crítica radical al *objetivismo patriarcal* y nos invita a reconocer el lugar desde dónde estamos hablando, desde dónde producimos conocimiento, y a preguntarnos qué relación tienen dichos conocimientos con nuestra clase, raza, género, etnia, etc. Una premisa epistémica como ésta también supone que no existe una sola verdad esperando ser descubierta por el observador imparcial, a la vez que presupone que todo conocimiento es parcial y

contingente.²¹⁰ Varias feministas pioneras de estos debates (Haraway 1988, hooks 1995, Minh-ha 1989, Moraga y Anzaldúa 2002, Mohanty 2003) han afirmado y demostrado que nuestras representaciones son producto del posicionamiento que adoptamos frente a quienes representamos. Así pues, la Academia y el activismo son sólo dos de esas muchas locaciones desde las cuales se producen representaciones y conocimientos situados; pero, como veremos más adelante, cada uno de estos dos espacios posee su historia, su lógica y su direccionalidad.

En la vida cotidiana suele entenderse por Academia²¹¹ la sociedad científica, literaria o artística que funciona de manera institucionalizada, disciplinada y normalizada, y cuya fuente de financiamiento puede ser pública o privada. Así, hablamos, pues, de la Academia de Artes Plásticas, de la Real Academia de la Lengua Española, de la Academia Mexicana de Ciencias, etc., etc. Pero, más allá de esta acepción, aquí nos referimos a las ciencias sociales y al ámbito académico como aquel en que las prácticas institucionalizadas y las relaciones de poder (Gledhill 2000) “configuran la producción, circulación y consumo del conocimiento [disciplinar-científico] [...] así como la producción de ciertas posiciones de sujeto y subjetividades [...] enunciabilidad, autoridad y autorización” (Restrepo y Escobar 2004: 3). Coincidimos con aquellos autores que, analíticamente, distinguen entre las academias hegemónicas (es decir, dominantes) y las academias subalternizadas y/o ex-céntricas (es decir, que producen conocimiento científico fuera de los centros de poder).²¹² No se trata de una simple dicotomía geográfica entre Norte y Sur, sino de verdaderos juegos de saber/poder en un mundo regido por la competencia y el libre mercado, de cuya influencia la Academia no está exenta.

²¹⁰ Contingente: que puede suceder o no suceder.

²¹¹ Su origen remite a la Grecia antigua, donde Platón, alrededor de 384 a.C., fundó la primera Academia en la que se enseñaban matemáticas, dialéctica y ciencias naturales.

²¹² Sobre este debate véanse los artículos publicados en la página web de la Red de Antropologías Mundiales, en línea: <http://www.ram-wan.net/html/home_e.htm>.

Por su parte, los conocimientos activistas son, como todos los demás, conocimientos situados. En nuestros círculos, por lo general tendemos a pensar en el activismo como acciones colectivas circunscritas al ámbito de las izquierdas, los movimientos sociales y las luchas de los llamados subalternos, sin embargo, podemos decir que hay activismos de todos los sabores y colores, de derechas y de izquierdas, por ejemplo, activismos que apoyan el movimiento neonazi así como activismos anti neonazis. Existe incluso, dentro del desarrollo y la expansión de las empresas capitalistas, el llamado *activismo accionista* (Jordan 2008). Sin embargo, los discursos, los valores y las prácticas que cada uno de esos activismos conlleva son de naturaleza muy distinta: de manera muy simple podríamos decir que mientras unos contribuyen a reproducir el sistema, otros trabajan para su transformación global. En este capítulo nos ocuparemos principalmente de este último tipo de activismo.

Más que hablar del activismo en singular creo que debiéramos hablar de los activismos en plural. Pluralizar el término impide dar una definición única y tajante, aunque, a juzgar por lo vivido y lo leído, siempre que usamos el término (activismo) estamos haciendo referencia a acciones colectivas que abogan por una causa de interés común (personal, colectiva, pública) que hace que una gente se mueva y agite a otra para caminar en cierta dirección, a través de formas organizativas que también pueden ser muy variadas. Lo que quiero aquí destacar es que el activismo al que estaremos haciendo referencia en este capítulo y el que nosotras mismas practicamos, es aquel que ha sido llamado *activismo transnacional de defensoría*. Éste constituye la espina dorsal de las hoy llamadas *redes de defensoría transnacional*²¹³ (véase Keck y Sikkink 1998, Leyva 2001). Para Margaret Keck y Kathryn Sikkink, esas redes de activistas encuentran su antecedente más inmediato en el siglo XIX, por ejemplo, en la campaña

²¹³ Las redes transnacionales, además de aquellas establecidas por activistas, pueden también estar formadas por actores económicos y empresas, o por científicos y “expertos” (Keck y Sikkink 1998, entrecomillado mío).

anglo-americana de 1833-1865 para acabar con la esclavitud en los Estados Unidos o, por poner otro ejemplo, en la campaña internacional lanzada entre 1888 y 1928 para conseguir el voto femenino.

Durante las últimas tres décadas del siglo XX, estas redes y activismos han desempeñado un papel muy relevante en el mundo, sobre todo para la construcción de *la globalización contrahegemónica* (Sousa Santos 2004) y *la globalización de las resistencias* (Houtart 2000). Ello no es casual, el desarrollo y el auge de esas redes activistas se encuentran íntimamente ligados a, por lo menos, tres procesos: la revolución de la informática, la crisis del capitalismo y del estatismo, y el florecimiento de movimientos socioculturales tales como el feminista, el libertarismo, el de derechos (humanos e indígenas) y el ecologista (Castells 1998). De todo ello emergieron elementos que apuntaron a la construcción de una nueva era y una nueva sociedad, en la que las redes del capital, la fuerza de trabajo, la información y el mercado se interconectaron de una forma diferente, creando un mundo más interdependiente globalmente.²¹⁴ Pero, una vez aclarado de qué Academia y de qué activismos estamos hablando, regresemos a las tensiones.

¿Tensiones entre Academia y activismo político?²¹⁵

Afirmar que existen tensiones entre la Academia dominante y el activismo político requiere de un buen sustento empírico y teórico. En ese sentido, y para ahondar en ello podemos iniciar mencionando que muchas de esas tensiones se evidencian en la forma

²¹⁴ A esa nueva era y formación societal, Castells la llamó *sociedad red y era de la información*. Vale mencionar que desde finales del siglo pasado, las ideas sobre una “sociedad de la información” y el “fin de la historia” “formaron parte del discurso hegemónico que se enseñoreaba [...] por todo el orbe y pregonaba que un solo mundo era posible, aquel que se entregaba dócil a las fuerzas ‘ciegas’ del mercado” (Vidal 2007: 2).

²¹⁵ Vale recalcar que no me refiero aquí a cualquier tipo de tensión, sino a aquella surgida en la relación entre investigación social-académica-científica y la acción política emanada desde las contrahegemonías, las subalternidades, los movimientos sociales, los movimientos políticos, antineoliberales, anticapitalistas y antisistémicos. Es importante señalar esto porque acota y precisa el campo y la naturaleza de las tensiones.

discursiva en que los unos son percibidos por los otros. Por ejemplo, cuando uno se presenta como “académica activista”, el interlocutor muchas veces no puede evitar lanzar una mirada entre irónica e incrédula, por decir lo menos. La gente piensa a veces, incluso, que lo dicho es sólo una etiqueta para lucir políticamente correcta. Nos ha pasado, que si el interlocutor es un colega académico, interpretamos su mirada como: “esta colega es una contradicción andando, ya perdió toda objetividad y neutralidad, pobrecita, no tiene futuro”. Ahora bien, si el interlocutor es un compañero activista, las reacciones son más variadas y pueden ir desde una mirada complaciente, cuyo significado sería: “¡hasta que finalmente estás en el camino correcto!”, hasta una dudosa, que puede entenderse como: “¿no será que está aquí sólo para hacer sus investigaciones?”

En la vida cotidiana, esas tensiones siguen evidenciándose: por ejemplo, hay quienes, desde la Academia (ojo, no estoy diciendo que sea el caso de “todos los académicos”), califican a las investigaciones realizadas por las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los activistas como “parciales, superficiales, subjetivas, imprecisas, tendenciosas, falsas”. Por su parte, hay activistas que lanzan fuertes críticas a las investigaciones académicas y las califican de ser “extractivas”, de pregonar una “objetividad ficticia”, de ser producidas para un *petit comité* (o sea, de ser “elitistas”), de ser “poco oportunas” e incluso “inútiles para la gente a la que estudian”. En otro contexto, pero relacionado con el mismo tema, la colega e intelectual maya kaqchikel Irma Otzoy (2005: 5) señaló que profesionistas guatemaltecos que trabajan en el mundo del desarrollo consideran “a los y las académicas como personas que jamás aterrizan y no trabajan por la gente”. A lo cual agregó que a ellos mismos, los profesionistas mayas, se les ve como “coadyuvantes de un sistema y de una ideología que apaña intereses mundiales del poder” (*ibid.*).

Los “académicos occidentales” (como ellos mismos se autodefinieron) Edward F. Fischer y R. McKenna Brown señalaron, a finales de la década de 1990, que “los académicos [activistas] mayas están resentidos por la forma en que la academia no maya se ha apropiado de su cultura e historia, haciendo notar que gran parte de los conocimientos académicos ‘*objetivos*’ y aparentemente apolíticos han tenido terribles consecuencias políticas para el Pueblo Maya” (1999: 11, énfasis en el original). Al respecto, el intelectual y activista político k’iche’, Domingo Hernández Ixcoy, afirmó que:

[...] era necesario superar aquella vieja forma de escribir sobre los pueblos indígenas sin la participación de ellos [...] o bien reduciéndolos a mera fuente de testimonios, cuando hoy los pueblos indígenas de Guatemala tienen puntos de vista propios porque han estado inmersos en diferentes escenarios nacionales e internacionales [...] que obligan a superar la idea de que el académico [...] trae la verdad (2005: 2-6).

En el mismo sentido, el intelectual mapuche y activista político Pablo Marimán ha afirmado, a principios del siglo XXI, que las organizaciones a las que él pertenece (localizadas en el territorio de la nacionalidad mapuche) tienen muchos prejuicios contra la academia y contra los *winka* (blancos) que la controlan, y agrega que, de hecho, el término “estudio” o “investigación” “se asocia con la extracción de información que nunca les llega o bien sirve para fines personales o académicos que no tienen mayor compromiso con su lucha” (2005: 2-3).

Un reclamo similar a propósito del compromiso político fue hecho también por la colega e intelectual maya k’iche’ Irma Alicia Velásquez (2006) ante un grupo de etnógrafos mayas y no mayas, que se encontraban estudiando la mayanización, el racismo y el multiculturalismo en la Guatemala de hoy. Una crítica parecida la hemos venido oyendo desde la década de 1970, con la emisión de la primera Declaración de

Barbados. Creemos que, más que estar frente a “resentimientos”, nos encontramos con reclamos históricos, articulados por miembros de pueblos originarios. En los casos aquí mencionados, éstos son también activistas políticos y, como tales, critican duramente el conocimiento académico por formar parte de Occidente y de la modernidad/colonialidad. Muchos de ellos(as), desde su posicionalidad activista y académica, perciben con claridad cómo ese conocimiento es reproductor de la *colonialidad del saber* y cómo profundiza la *herida colonial* (Mignolo 2007). Dicho esto, me adentraré ahora un poco en los cauces de nuestras redes neozapatistas y altermundistas para pensar, desde ahí, las tensiones entre la Academia hegemónica y el activismo político.

Acerca del “¡Ya Basta!” epistémico

Corría el tercer día del mes de enero del año 2007. Un día antes se había clausurado el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas y de los Pueblos del Mundo, al que habían asistido 2 154 personas, miembros de colectivos, organizaciones y movimientos, de 47 países del mundo. Todos los asistentes al Encuentro habían llegado desde los más recónditos rincones del planeta a los Caracoles zapatistas de manera voluntaria y autofinanciada. Un número sustancial de esos asistentes, más 200 miembros de los 40 Consejos Municipales Autónomos, representantes de las cinco Juntas de Buen Gobierno,²¹⁶ y una parte importante de la Comandancia General del Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN, se trasladaron a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para participar en el seminario de discusión política intitulado *Generando Contrapoderes, Desde Abajo y a La Izquierda*.²¹⁷ Dicho seminario no era un acto menor,

²¹⁶ Las Juntas de Buen Gobierno están formadas por los representantes elegidos en los concejos de los municipios autónomos zapatistas. Su finalidad es coordinar desde lo local, lo regional y lo internacional la autonomía, la resistencia y el buen gobierno con base en el “mandar obedeciendo”.

²¹⁷ El seminario fue convocado por el EZLN, el Centro Immanuel Wallerstein y las revistas *Rebeldía* y *Contrahistorias*, y se celebró en el CIDECI-Las Casas, Universidad de la Tierra-Chiapas, el 3 de enero de 2007.

por el contrario, fue un momento privilegiado en la historia de nuestras luchas. Luchas que ya, para 2007, estaban articuladas en torno a La Otra Campaña.

En el seminario Generando Contrapoderes... se reflexionó sobre las distintas dimensiones del *poder* y del *contrapoder popular*, con la finalidad de empezar a dar los primeros pasos dentro de La Otra Campaña, y para debatir y construir juntos La Otra Teoría,²¹⁸ entendida ésta como una “síntesis elaborada y generalizadora de la propia experiencia neozapatista, pero también de todas las otras experiencias de lucha anticapitalista y de izquierda que hoy se afirman a todo lo largo y ancho de la geografía de nuestro planeta Tierra” (EZLN, Centro Immanuel Wallerstein, revistas *Rebeldía* y *Contrahistorias* 2006: 1-2).

Fue en ese seminario que uno de los cuatro invitados como ponentes realizó una crítica radical a lo que llamó el *sistema académico* y la *clase académica* (Aubry 2007: 112), crítica que nos parece muy importante sintetizar, retomar y repensar aquí. El ponente argumentó que el sistema académico es parte del *sistema mundo moderno* y como tal ha tenido y tiene una doble función: por una parte, mantener el *status quo* (y, por lo tanto, el propio sistema), y, por otra, “controlar y amaestrar a las clases peligrosas” que amenazaron, por ejemplo, a partir del siglo XIX, al progreso, la estabilidad y el desarrollo de los nuevos Estados-nación. Así –agregó el ponente–, “el científico social, sea cooptado, dominado o condicionado por el poder estatal [...] aspira al reconocimiento de arriba, sin dejar beneficios perceptibles o apreciables abajo” (*ibid.*: 111). Por ello es que, por ejemplo:

En el campo, la peor tarjeta de presentación es la del antropólogo: se interna, a veces penetra, se va con datos e información (no siempre relevante) para escribir su tesis y, si le va bien, su libro, regresa un rato para entregar puro papel si tiene un tanto de

²¹⁸ Véase Subcomandante Insurgente Marcos 2003 y 2006.

formalidad y desaparece para siempre sin dejar otra devolución a la comunidad que su literatura ilegible para campesinos. A las otras disciplinas de las ciencias sociales no les va mejor (Aubry 2007: 111-112).

Mientras el ponente daba a conocer sus ideas se escucharon fuertes y contundentes aplausos del casi millar de asistentes, con lo cual quedó patente no sólo la simpatía a lo dicho, sino lo válido y acertado de esas palabras para los escuchas. Era como ser partícipes de la producción colectiva de otro “¡Ya Basta!”, pero ahora de uno epistémico, que recibía más y más apoyo y aplausos conforme el ponente agregaba más características de esa ciencia social “cooptada, dominada y condicionada por el propio sistema”, y más rasgos constitutivos de la relación entre sistema capitalista, Academia, universidades, científicos sociales y poder del Estado-nación.

Vale señalar que el ponente era el colega y compañero Andrés Aubry. Él pudo articular tal consenso porque emitía la crítica desde una práctica de historiador y antropólogo externo a las instituciones de gobierno. Su trabajo como director del Archivo Diocesano, su labor por más de tres décadas en Chiapas con grupos organizados en lucha y su calidad de miembro activo del Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI)-Las Casas y de la Universidad de la Tierra (Unitierra)-Chiapas, así como su adherencia a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y su activismo en La Otra Campaña, no sólo le otorgaban la legitimidad necesaria para emitir dicha crítica, sino que lo posicionaban de una forma particular, para desde ahí mirar el horizonte político y criticar las prácticas académicas institucionalizadas y profesionalizadas, sinónimo, en gran medida, de rutinizadas y burocratizadas. Esto nos permite afirmar que las críticas a la Academia emitidas desde el activismo y los movimientos (y viceversa) no pueden entenderse sin atender las relaciones sociales, económicas, políticas, étnicas, de poder y de género dadas en un tiempo y un lugar determinado. Pero, más allá de los individuos

y de las coyunturas, ¿cuáles son algunas de las causas históricas y sistémicas que nos ayudan a entender el origen de dichas tensiones?

Acerca de los orígenes y actualidad de dichas tensiones

Sin duda, la Academia y los activismos políticos han tenido, desde el principio, un origen común: el sistema mundo. Sin embargo, sus direccionalidades han corrido en sentidos diferentes, muchas veces opuestos. Hoy es casi un lugar común señalar tanto que la ciencia moderna es hija de la Ilustración e hija predilecta del capitalismo, como el vínculo entre el ascenso mundial capitalista y el desarrollo y auge de la ciencia moderna y la tecnología. En ese sentido, se puede afirmar que no es casual, por ejemplo, que con la Revolución francesa de 1789 se dieran cambios importantes en el sistema mundo moderno capitalista, entre ellos, el establecimiento de una *geocultura* viable y durable. Una de sus consecuencias fue la institucionalización de las llamadas ciencias sociales. Éstas tuvieron por misión desarrollar un conocimiento de la realidad, sistemático, secular y validado empíricamente, en contraposición al obscurantismo clerical de la Edad Media y a la filosofía calificada como “especulativa” (Wallerstein 2006).

Immanuel Wallerstein (2002, 2006), en su estudio del sistema mundo moderno capitalista, nos muestra cómo los poderosos han usado las ciencias sociales para justificar su dominio y mantener su poder. Dicho autor nos habla, por ejemplo, del ascenso de las Academias reales en el siglo XVII y XVIII, y de la creación, por Napoleón Bonaparte, de las *Grandes Écoles*. El mismo autor señala cómo, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se dio una estrecha relación entre las necesidades de conocimiento del Estado moderno y el resurgimiento de las universidades. No se puede dejar de mencionar que la institucionalización de las ciencias sociales tuvo lugar en el momento en que Europa confirmaba su dominio “civilizatorio” sobre el resto del mundo y que los Estados Unidos, después de la Segunda Guerra Mundial, construían su imperio.

En ese sentido, colonialismo, imperialismo y estadocentrismo han sostenido y dado direccionalidad al desarrollo de las ciencias sociales. Éstas han sido institucionalizadas sobre todo en universidades, centros de investigación universitarios y centros de investigación estatales (es decir, pertenecientes a los Estados-nación modernos); espacios donde el conocimiento académico se produce, reproduce, circula y distribuye, con todas las implicaciones mercantiles que ello conlleva.

Ahora bien, históricamente, ¿desde dónde se produce el conocimiento activista político o militante? Ya hemos señalado que desde los movimientos, las organizaciones, las redes, las redes de movimientos. Pero, ¿cómo y cuándo nacieron esos primeros movimientos? Wallerstein apunta una posible respuesta, cuando señala que fue hacia mediados del siglo XIX. A dichos movimientos los llamó *movimientos antisistémicos*,²¹⁹ para distinguirlos de las rebeliones y oposiciones anteriores que, como bien sabemos, siempre han existido como parte de la historia de los pueblos.

Para Wallerstein, esos primeros movimientos antisistémicos eran verdaderas organizaciones “que planeaban la política de la transformación social y funcionaban en un marco de tiempo que iba más allá del corto plazo” (2004: 24). En la década de 1990 este autor señalaba que:

Las ciencias sociales se convirtieron cada vez más en un instrumento para gobernar de manera inteligente un mundo donde el cambio era normal, y por lo tanto, ayudaron a limitar el alcance de dicho cambio, y quienes buscaban ir más allá de los límites estructurados por el mundo burgués recurrieron a una tercera institución: los movimientos [...]. Estos movimientos fueron la tercera y última de las innovaciones institucionales del sistema mundo posterior a 1789, una innovación que en realidad surge sólo después de la revolución mundial de 1848 (Wallerstein 2004: 23-24).

²¹⁹ Habla de ellos como movimientos nacionalistas o socialistas, muy al principio de su recuento.

Reflexionar sobre más de siglo y medio de movimientos distribuidos por varios puntos del planeta Tierra es complicado y siempre se corre el riesgo de caer en perspectivas que, como señala Donna Haraway (1988), pretenden ser visiones desde todas las posiciones y acaban siendo de ningún lado. Pero, para sustentar mejor nuestra idea central de que existen tensiones históricas entre la Academia y el activismo político, podríamos mencionar no sólo a los movimientos antisistémicos de mediados del siglo XIX, sino también a los llamados *movimientos sociales contemporáneos*, que han desafiado o desestabilizado parte importante de los significados y las representaciones producidas por las culturas y las clases dominantes, a la vez que han propuesto concepciones alternativas de la mujer, la naturaleza, la raza, la política, el desarrollo, la ciudadanía y la democracia (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001).

Por todo lo hasta aquí dicho parecería inevitable e insalvable la fórmula *Academia/ciencias sociales versus (contra) activismos políticos/movimientos*, sin embargo, la cosa no es tan sencilla aunque, para algunos, puede resultar suficiente asumir la dicotomía sin problematizarla. El propio Wallerstein señala, de manera crítica, los límites reales de la dimensión contra/antisistémica de los movimientos que analiza,²²⁰ cuestionamiento que evidencia que hay mucho más que sólo tensión/antagonismo. Otra forma de relativizar la dicotomía es señalando cómo, a lo largo de la historia del siglo XX y lo que va del XXI, un número importante de estudiantes universitarios, científicos sociales, académicos e investigadores sociales han contribuido con creces al

²²⁰ Para Wallerstein, dichos movimientos pueden ser llamados “antisistémicos” en cuanto que, “aparentemente” (*sic*), tienen la finalidad de transformar el sistema mundo moderno capitalista. Sin embargo, también señala su origen sistémico y sus límites, ligados al proceso de burocratización que sufrieron y a que su prioridad estratégica fue alcanzar el poder en la estructura de Estado. En ese sentido, dichos movimientos, agrega Wallerstein, han sido críticos del sistema, pero no lo suficiente. Así, este autor abogaba en 1991 por una reorientación de su estrategia. Reorientación que vino a darse en la segunda mitad del siglo XX, con movimientos como el EZLN, el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra y los piqueteros de Argentina, por mencionar los más relevantes.

surgimiento no sólo de ideas críticas, sino también de prácticas de oposición, contrahegemónicas, antisistémicas y altermundistas.

Como dijera Walter Mignolo: “No sólo el capitalismo se expandió paulatinamente en todo el planeta, sino, a medida que lo hacía, con el capital iban juntos formas de pensamiento tanto de análisis y justificación como de crítica” (2001: 16-17). El mismo Mignolo apunta que Wallerstein nos muestra que las ciencias sociales fueron compañeras del Imperio, pero también sugiere que “su transformación las puede purgar de las culpas de nacimiento [...] asegurándose que sean críticas del Imperio (hoy de la globalización) y que no estén a su servicio suministrando conocimiento de ‘cómo son las cosas’ sin preguntarse por el ‘qué y el porqué’” (2001: 38).

La perspectiva sistémica de Wallerstein, sin duda, nos permite alcanzar una visión holística e histórica de las tensiones, pero a ella resulta válido agregar que, desde finales del siglo XX y principios del XXI, en los intersticios surgidos de la convergencia entre académicos(as) comprometidos(as), activistas políticos, feministas decoloniales, miembros de la nueva ola de los movimientos indígenas,²²¹ de los movimientos transnacionales de mujeres y de los movimientos altermundistas y anticapitalistas están surgiendo nuevas relaciones sociales que nos permiten afirmar que, a pesar de las tensiones, existen traslapes de agendas académico-políticas. Gracias a estos traslapes están dándose nuevos procesos de producción de conocimiento, de *prácticas de conocimiento*, en el sentido que nos invitan a pensar, en este mismo volumen, María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell (2008).²²²

²²¹ Raúl Zibechi, en el Primer Festival Mundial de la Digna Rabia, celebrado el 28 de diciembre de 2008, mencionaba como ejemplo de esta nueva ola el movimiento mapuche en Chile, la CONACAMI en Perú y La Minga en Colombia.

²²² Me parece muy importante seguir profundizando y trabajando desde nuestros movimientos la categoría *prácticas de conocimiento* como una forma concreta de pensamiento pos-abismal, en la que los movimientos dejan de ser sólo productores de “acciones” y la academia la “teórica” de los mismos. Como lo afirman Casas, Osterweil y Powell (en este libro), el término *prácticas de conocimiento* “intenta evitar las connotaciones abstractas normalmente asociadas con el conocimiento y destacar su carácter concreto,

Estas nuevas prácticas de conocimiento están trastocando, alterando y retando de formas muy distintas, y en espacios muy diversos, las fronteras conflictivas y rígidas que han sido preponderantes en la relación entre la Academia y el activismo político. Hablar a profundidad y en detalle de cómo se están dando todas y cada una de esas convergencias epistémico/ético/políticas rebasa el objetivo de este capítulo. Sin embargo, pienso que es importante mencionar, al menos con nombre y apellido, algunas experiencias que conozco, ello con la finalidad de contextualizar lo que ha pasado en los últimos años en relación con la producción colectiva de *conocimiento otro* desde nuestros cruces entre el EZLN, los activistas prozapatistas y los académicos(as) comprometidos(as).

Producción de conocimiento otro desde los intersticios y las convergencias

En primer lugar, pienso en los procesos de producción de conocimiento que se han venido dando en los intersticios de las convergencias políticas que ha impulsado el EZLN en sus quince años de vida pública. Éstos se han dado en muchos momentos y en diferentes latitudes que abarcan, por ejemplo, desde aquel Primer Foro Continental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, celebrado entre el 4 y el 8 de abril de 1996 en La Realidad (selva Lacandona, Chiapas), hasta el Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, llevado a cabo del 28 al 31 de diciembre de 2007 en el Caracol III, con sede en la Garrucha (selva Lacandona, Chiapas). Me viene a la mente también la producción de conocimiento otro emprendida en los varios encuentros realizados entre el EZLN y diferentes organizaciones prozapatistas de la sociedad civil, o bien en los foros, seminarios y festivales impulsados y co-convocados por el EZLN en el marco de La Otra Campaña a partir de 2006 y hasta la fecha (mayo de 2009), entre los

corporizado, vivido y situado” y ayuda a pensar a “los movimientos como espacios y procesos en que el conocimiento es generado, modificado y movilizado por actores diversos”.

cuales menciono los más conocidos: el Primer Festival Mundial de la Digna Rabia (del 26 de diciembre de 2008 al 4 de enero de 2009), el Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry (del 13 al 17 de diciembre de 2007), el Seminario Generando Contrapoderes, Desde Abajo y a La Izquierda (el 3 de enero de 2007) y la Reunión Nacional de Intelectuales con la Otra Campaña (el 21 marzo de 2006).

En segundo lugar, están los conocimientos otros que se están produciendo en los intersticios de las convergencias de feministas activistas, que al mismo tiempo son académicas y trabajan con, o son parte de, organizaciones de mujeres localizadas en diferentes partes del mundo: desde China,²²³ Nigeria,²²⁴ Túnez²²⁵ y los Estados Unidos,²²⁶ hasta Bolivia,²²⁷ Perú,²²⁸ Guatemala²²⁹ y México,²³⁰ por mencionar algunas de ellas. Y es respecto a estas convergencias y producciones de conocimiento que ya están en marcha, que Chandra T. Mohanty (2008: 23) señala la importancia de seguir construyéndolas, para lograr superar los “rígidos legados de las divisiones entre teoría y activismo, los supuestos de las diferencias como divisiones, los proyectos colonizadores del feminismo hegemónico [y] la desestabilización y re-imaginación de las epistemologías feministas más allá de las divisiones culturales y cosmológicas”.

En tercer lugar, podemos mencionar el conocimiento otro que se está generando de manera colectiva en el marco de los proyectos alternativos de las Universidades de la Tierra (Unitierra) asentadas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y en la ciudad de Oaxaca. Dichas universidades son comunidades de aprendizaje, estudio, reflexión y

²²³ Véase, por ejemplo, el trabajo de Shu-mei Shih y de Yenna Wu, publicado en Marcos y Waller (2008).

²²⁴ Véase, por ejemplo, el trabajo de Joy Ngozi y de Obioma Nnaemeka, publicado en Marcos y Waller (2008).

²²⁵ Véase, por ejemplo, el trabajo de Corinne Kumar, publicado en Marcos y Waller (2008).

²²⁶ Véase, por ejemplo, el capítulo de Sonia Álvarez publicado en Escobar, Álvarez y Dagnino (2001) y el de Marguerite Waller publicado en Marcos y Waller (2008).

²²⁷ Véanse, por ejemplo, las publicaciones sobre el tema de Julieta Paredes.

²²⁸ Véanse, por ejemplo, las publicaciones sobre el tema de Virginia Vargas.

²²⁹ Sobre este tema, véanse las diferentes publicaciones de Aura Cumes, Carmen Álvarez, Emma Chirix, Morna Macleod y Amanda Pop Bol.

²³⁰ Sobre este tema, véanse las diferentes publicaciones de Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos y Martha Sánchez.

acción articuladas con comunidades indígenas, luchas anticapitalistas y movimientos populares. Así pues, el conocimiento otro surgido de la Unitierra-Oaxaca es parte de “una propuesta de reflexión sobre las formas prácticas de crear *modos conviviales de vida* en la sociedad actual”. En estos modos, el aprendizaje se ve “como un aspecto de la vida cotidiana y el estudio como un ejercicio autónomo de gente libre [...] [con] un proyecto político de transformación social”.²³¹ Por su parte, en la Unitierra-Chiapas, el conocimiento otro se produce colectivamente en el marco de un Sistema Indígena Intercultural de Educación no Formal, que es integral, abierto y flexible. Un sistema cuyo centro y motor son las prácticas y los conocimientos de los pueblos indígenas, y que está basado en una democracia radical, en la que el conocimiento se produce “desde abajo con las fuerzas de la sociedad, dando pasos pequeñitos, para recuperar la capacidad de autodeterminación expropiada por esa hipóstasis²³² que es el Estado” (Sánchez 2005).

En cuarto lugar, me refiero a las universidades, centros de investigación y diplomados promovidos y organizados por indígenas politizados que forman parte de movimientos más amplios de pueblos originarios del Abya Yala. Pienso, por ejemplo, en las experiencias de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia), en la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, parte del proyecto plurinacional enarbolado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE),²³³ o en la serie de diplomados organizados por la Asociación Maya Uk’u’x Be’, integrante del movimiento maya de Guatemala.²³⁴ Sin dejar de reconocer las particularidades de cada experiencia, podríamos señalar que el conocimiento otro que

²³¹ Ambas citas son tomadas del sitio en línea: <http://unitierra.blogspot.com/2008_03_13_archive.html>.

²³² Hipóstasis: realidad fundamental que es principio de otras realidades, en la filosofía neoplatónica.

²³³ Véase al respecto el artículo del rector de esa universidad, Luis Fernando Sarango (2009) y también el capítulo de Aparicio y Blaser (en este libro).

²³⁴ En 2001, 2004 y 2005 la Asociación Maya Uk’u’x Be’ impartió el diplomado llamado “Gestión política maya” y, entre febrero y octubre de 2008, el llamado “Reconstitución del ser mayab” (Asociación Maya Uk’u’x Be’ 2008a, 2008b, 2009). Además dicha Asociación tiene una amplia producción bibliográfica que parte de lo propio y del conocimiento de los abuelos y las abuelas.

desde ahí se produce tiene en común una crítica radical al eurocentrismo, al tiempo que afirma la necesidad de reconstituir los saberes, conocimientos, filosofías y teorías propias de los pueblos originarios para, desde ahí, contribuir en términos práctico-teóricos a la búsqueda de nuevas formas de vida ante la actual crisis sistémica y civilizatoria.

En quinto lugar pienso en los Foros Sociales Mundiales (FSM) iniciados un 25 de enero de 2001 en Porto Alegre, Brasil (y en sus diversas expresiones continentales posteriores realizadas en América, Asia y África).²³⁵ El conocimiento otro surge ahí también en los intersticios de las convergencias de individuos, colectivos, organizaciones, movimientos y redes de movimientos que construyen los foros como:

[...] un espacio abierto de encuentro para intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces por parte de las entidades y los movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo (Carta de Principios FSM 2001).

Finalmente, se pueden mencionar los proyectos, programas, institutos, centros promovidos e impulsados por muchos de nosotros dentro de nuestras propias instituciones académicas.²³⁶ Éstos son de diversa naturaleza, pero, al parecer, tienen en

²³⁵ Al respecto se pueden consultar los artículos compilados en el libro de Sen *et al.* (2004).

²³⁶ Pienso, por ejemplo, en el Programa Democracia y Transformación Global de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú (en línea: <<http://transformacionglobal.blogspot.com>>). En los Estados Unidos, en el Center for Integrating Research and Action y en el Grupo de Trabajo sobre Movimientos Sociales de la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, así como en el Programa de Investigación Activista en el Departamento de Antropología de la Universidad de Austin-Texas (en línea: <<http://www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/programs/activist/>>). Otro ejemplo sería el Programa de Conocimientos del Institute of Social Studies, La Haya, Holanda (Icaza y Vázquez 2008). Y en México, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), pienso en proyectos como: el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur, co-coordinado con el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (PVIFS 2007); el proyecto *Viejos y nuevos espacios de poder. Mujeres indígenas, resistencia cotidiana y organización colectiva* (Hernández Castillo 2006, 2008, Suárez y Hernández 2008); el proyecto *Educación ciudadana*

común retar, con diferentes intensidades y diferentes formas, muchas de las inercias sistémicas institucionales al sustentarse, por ejemplo, en propuestas epistémicas, éticas y políticas que buscan la descolonización de las ciencias sociales, la decolonialidad del saber, la descolonización del feminismo o el avance de la investigación comprometida con las comunidades, organizaciones, redes y movimientos en pie de lucha.

De manera muy, pero muy preliminar, podemos afirmar que esas prácticas de conocimiento otro que se están gestando en los intersticios de las convergencias políticas podrían llamarse *conocimientos otros* (así en plural). Todos ellos, sin duda, presentan muchas diferencias entre sí pero, a la vez, también ciertas semejanzas a partir de las cuales se pueden identificar algunos elementos característicos:

- 1) Se han ido construyendo dentro de las dinámicas propias de los movimientos políticos de los que son expresión y, como tal, están en permanente construcción.²³⁷
- 2) Se están produciendo colectiva e interseccionalmente y, por lo tanto, ya no pueden ser etiquetados sólo como activistas, sólo como académicos o sólo como producto de los movimientos sociales.
- 3) Dichos conocimientos, de alguna manera, responden a más de una lógica, se expresan en más de una gramática, lenguaje y lengua.
- 4) En varios de esos nuevos espacios de convergencias político-ético-epistémicas se está produciendo conocimiento de forma paralela al desarrollo de una explícita y abierta reflexión colectiva sobre el propio proceso de producción de conocimiento.

intercultural para pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza (Bertely 2007a, Bertely 2007b) y el proyecto *Gobernar (en) la diversidad* (Leyva, Burguete y Speed 2008). Menciono estos espacios sólo por citar algunos ejemplos que no pretenden cubrir ni ser representativos de todo lo que existe.

²³⁷ Aquí estoy parafraseando a la feminista peruana Virginia Vargas (2008) cuando reflexiona sobre la forma en que se han ido construyendo los saberes dentro de las dinámicas feministas.

Dichas prácticas, por desgracia, no son adecuadamente conocidas ni valoradas al cien por ciento dentro de la Academia, incluso, en ocasiones, se les percibe como un “peligro” para los intereses creados al interior de las propias instituciones académicas. La mejor manera en que se puede llegar a conocer en profundidad dichas experiencias es siendo parte del proceso colectivo de su construcción, asunto que va más allá de ser mero espectador o “investigador”. También se puede acceder a parte de los productos de estas experiencias a través de páginas webs, blogspots y discos compactos, así como por medio de revistas y libros impresos y electrónicos publicados por las editoriales alternativas de los propios movimientos, organizaciones y redes. Ahora bien, desde Chiapas, ¿qué tensiones intersticiales hemos experimentado y qué prácticas de conocimiento otro hemos ido construyendo desde las convergencias neozapatistas?

Conocimiento otro, intersticios y convergencias poslevantamiento neozapatista

Para nadie es nuevo que, a raíz del levantamiento armado zapatista de 1994, llegaron a Chiapas simpatizantes, personas solidarias y hasta curiosos, atraídos unos por las demandas políticas del EZLN y otros por su dimensión revolucionaria, rebelde, de resistencia y de autonomía. En muchos otros textos ya he reflexionado sobre algunas implicaciones que esto tuvo para la formación de las redes neozapatistas.²³⁸ Aquí sólo quiero retomar este asunto porque me parece central para entender cómo muchos de esos simpatizantes contribuyeron-contribuímos, desde la práctica concreta y cotidiana, al traslape de las *prácticas académicas* (así con minúscula y en plural) con las *prácticas activistas*. Algo que, como ya vimos en la sección anterior, no era nuevo en el mundo

²³⁸ Leyva 1998, Leyva y Sonnleitner 2000, Leyva 2006.

pero sí lo era para Chiapas, en la cantidad y en la forma en que se dio a partir de 1994.²³⁹

En estos últimos quince años, hemos visto pasar por Chiapas a prestigiados intelectuales, comprometidos profesores-investigadores y una cantidad impresionante de entusiastas jóvenes estudiantes provenientes de Japón, Francia, Suiza, Alemania, España, Inglaterra, Bélgica, Israel, Líbano, Italia, Grecia, Australia, los Estados Unidos, Canadá, Argentina, Chile, Distrito Federal, Guadalajara y otros estados de la República mexicana. Fueron dichos estudiantes los que mostraron un compromiso más profundo, permanente y práctico con las comunidades zapatistas en resistencia. Muchos de esos y esas jóvenes vinieron sólo como activistas solidarios con el zapatismo. Una de ellos cuenta:

A Chiapas, llegué sin ser socióloga. Sólo tengo la experiencia de estar cerca de ellos y ellas, construyendo casas, letrinas y haciendo ladrillos; echando tortilla, moliendo el nixtamal y partiendo la leña. Esto ha dejado en mí, y en muchos otros, una experiencia de colectividad y de respeto hacia los otros para lograr una empatía por la necesidad de transformar el espacio político, social y económico de nuestro país (Martínez 2006: 1).

Pero en muchos otros casos, los y las jóvenes llegaron para hacer trabajo activista a la par que elaboraban sus tesis de grado como parte de una experiencia intersticial en la que se cruzaban lo académico, lo político y lo activista:

Por supuesto no llegué a Chiapas por casualidad, sino como mucha gente de mi tierra, por interés solidario con el movimiento zapatista [...] estábamos, en nuestro propio país

²³⁹ La convergencia entre prácticas activistas y prácticas académicas antes de 1994 existía en Chiapas, véase, por ejemplo, el trabajo que hacían desde la década de 1970 Andrés Aubry, Jan Rus y Mercedes Oliveira, y más tarde las feministas académicas Aída Hernández, Graciela Freyermuth, Ana Garza y Sonia Toledo. Sin duda que su trabajo fue pionero, sin embargo, era muy focalizado y una tendencia minoritaria en el medio académico y en el activista.

[Suiza], en plenas movilizaciones frente a la Organización Mundial del Comercio (OMC) y demás instancias de la gobernanza mundial. Estar en Chiapas, observar, aprender, era parte de nuestra práctica en nuestro propio contexto [...] [donde] estaba inmersa en movimientos de mujeres y reflexiones feministas que nos llevaban a querer transformar lo cotidiano, el funcionamiento mismo de las organizaciones, y también conectarnos con mujeres de otras historias y culturas (Masson *et al.* 2008: 17).

Conexiones, reflexiones y acciones que se tuvieron que desarrollar bajo condiciones de guerra, paramilitarización y contrainsurgencia, ya que vivíamos y aún vivimos en Chiapas en el marco de un conflicto político-militar no resuelto. Todo ello implicó muchos retos tanto para los profesores locales comprometidos como para el propio EZLN. De manera muy sintética referiré sólo algunos de esos retos para entender cómo el neozapatismo ha sido fundamental para provocar y catalizar en muchos estudiantes y en muchos(as) de nosotros(as), un *proceso de búsqueda de descolonización de la Academia y de las ciencias sociales*, así como de *decolonialidad del saber y del ser*. A su vez, la filosofía, la teoría y la práctica de los municipios autónomos y de las Juntas de Buen Gobierno han sido un motor fundamental para *descentrar* desde abajo y a la izquierda *la investigación académica*.

Chiapas pos 1994: Academia y activismo político en contexto de guerra

Lo primero que varios(as) de nosotros(as) notamos fue que muchos(as)²⁴⁰ no contábamos con las herramientas adecuadas para realizar trabajo de investigación en situaciones de guerra y de violencia contrainsurgente o paramilitar. Muy rápido caímos

²⁴⁰ Para conformar esta sección revisé, nuevamente, los materiales escritos producidos por los 48 jóvenes (hombres y mujeres) estudiantes con los que trabajamos en estos quince años. También revisé lo producido en diálogo con un par de colegas, que fueron investigadores huéspedes del CIESAS-Sureste, las tesis de tres activistas “onegistas” a quienes dirigí y las tesis de siete colegas académicos, que tuvieron la gentileza de invitarme a ser lectora y/o sinodal en su examen de grado. A todos ellos gracias por los fructíferos intercambios, la confianza y la amistad.

en la cuenta de que nuestros métodos tradicionales de investigación no nos iban a servir de mucho. Así lo señalaron varios jóvenes estudiantes que entre finales de 2003 y mediados de 2004 consiguieron el permiso zapatista para realizar su trabajo de tesis en territorio rebelde. Al respecto señalaron:

[...] [por] las condiciones de guerra de baja intensidad en que fue desarrollada la investigación, no fue posible registrar la información a través de medios modernos o antiguos de grabación y registro (pues ni libreta de apuntes fue permitida; salvo en un par de ocasiones que despertaron fuertes sospechas) (Menchú 2005: 11).

[...] los niveles de temor por la represión y la condición semi-clandestina de la organización hizo que las entrevistas formales con las bases de apoyo zapatistas fueran totalmente inapropiadas [...] grabar entrevistas o tomar videos que podían caer en las manos del ejército en los retenes que había en la selva [...] podían tener consecuencias potenciales peligrosas para los entrevistados (Vergara 2007: 42, traducción mía).

Muchos(as) también vivimos en carne propia la experiencia de cómo, en este nuevo contexto de guerra de baja intensidad, la etnografía (método por excelencia de la antropología) se convertía en un arma de doble filo pues las descripciones con lujo de detalles de la región y de los miembros del movimiento podían ser usadas por los enemigos políticos de los zapatistas y de los prozapatistas para atacarlos psicológica, política o militarmente con más efectividad (Leyva 2001, Cerda 2006).

La situación de guerra de baja intensidad poco a poco nos llevó a varios(as) a hacernos preguntas básicas, como: ¿de dónde venían esas herramientas convencionales con las que trabajábamos?, ¿a qué tipo de Academia pertenecían (ellas y nosotros(as)?, ¿a qué intereses estábamos respondiendo? Fue entonces cuando

empezamos a pensar seriamente en eso que más tarde llamamos la *inercia del sistema académico* como parte del sistema mundo moderno/colonial. Varios(as) nos preguntamos sobre qué nos hacía dejar fuera de nuestras agendas de trabajo preguntas básicas como las de “investigación para qué” y “para quién”. No llegamos a estas cavilaciones un día por casualidad o por iluminación, llegamos porque en el terreno se estaba perpetrando la masacre de Acteal, porque iba en aumento la aparición de grupos paramilitares y estaban en plena ejecución los desmantelamientos violentos de los municipios autónomos zapatistas por órdenes del gobierno federal y estatal. Esos hechos marcaron la vida de mucha gente en las comunidades y tuvieron efectos poderosos en las vidas personales y académicas de varios(as) de nosotros(as).

Así, cada uno, de manera personal y colectiva, empezó a buscar nuevas corrientes teóricas, metodologías otras, y empezamos a hacernos preguntas de corte epistémico sobre cómo estábamos construyendo el conocimiento fuera y dentro del movimiento neozapatista. Algunos encontraron respuestas al realizar su trabajo en el territorio rebelde, otros al emprenderlo dentro de las redes prozapatistas, a unos más al participar en los seminarios Wallerstein del CIDECI-Las Casas/Unitierra-Chiapas y algunos más en las actividades políticas realizadas en el marco de La Otra Campaña. Pero, sin duda, fue el hecho mismo de cómo la investigación fue tratada por el propio EZLN en su territorio lo que aceleró y reafirmó nuestro incipiente proceso de descolonización. Al respecto, una de las jóvenes activistas que realizó su trabajo de tesis con los zapatistas afirma:

En agosto de 2003 el Subcomandante publicó una serie de comunicados que anunciaron la creación de centros regionales zapatistas, Caracoles, y sus Juntas de Buen Gobierno [...] como parte de la reorganización de los trabajos en la zona zapatista, [con ello] se pretendía modificar [las] relaciones sociales con organizaciones no gubernamentales,

organizaciones sociales, y con todo actor político externo a las comunidades, incluyendo [a] los investigadores. En esta nueva etapa de autonomía se declara que la investigación será bienvenida siempre y cuando esté al servicio del pueblo y “deje beneficio a las comunides” [...]. Con esta declaración el EZLN y sus bases de apoyo hicieron evidente que una parte fundamental de la construcción de la autonomía existe en el plano de la producción del conocimiento. Si la autonomía pretende transformar relaciones sociales entre las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas, con el Estado y entre indígenas y mestizos [...] entonces la investigación en sí se convierte en un terreno contencioso, de posible transformación social y de cuestionamiento político (Mora 2008: 3).

El EZLN, a través de todas las medidas que tomaba, estaba haciendo muchas cosas. Una de ellas era contribuir a descentrar la investigación académica, acostumbrada a definir, desde su *locación*, los temas, objetivos, ritmos y formas de la indagación. De un lado estaban los académicos y los estudiantes, y del otro estaban los compañeros zapatistas estableciendo sus reglas, ritmos, tiempos y temas de interés. No era, pues, nada casual que el proceso para llevar a cabo la investigación en terreno zapatista iniciara con la solicitud de permiso ante la Junta de Buen Gobierno y continuara con un largo diálogo en que tanto los zapatistas como el investigador echaban a andar diversas “estrategias de negociación” y de “poder” (Cerde 2006: 47). La investigación en territorio zapatista, como mucha otra realizada dentro y desde los movimientos políticos, no estuvo exenta de tensiones, pero hay que reconocer que también abrió espacios para posibles diálogos intersubjetivos (Parra 2002, Masson *et al.* 2008) e interculturales (Bertely 2007b, Köhler *et al.* 2010).

En Chiapas pos 1994 el conocimiento otro producido en los intersticios de las convergencias entre academia, activismo y política contribuyó a que “la palabra

zapatista viajara por el mundo entero” (Martínez 2006), cosa nada desdeñable pues, mientras que por un lado el discurso del gobierno, de los académicos antizapatistas y de los grandes medios masivos de comunicación desprestigiaba o invisibilizaba la lucha y los alcances de los zapatistas, los jóvenes activistas y los académicos comprometidos desde su/nuestra condición de híbridos intersticiales, trabajaban/trabajábamos arduamente para difundir los resultados de “nuestros estudios” en nuestros espacios tanto activistas como académicos.

A partir de todas esas experiencias que el EZLN impulsó, inspiró, motivó muchos(as) de nosotros(as) nos reposicionamos, repensamos nuestros quehaceres, prácticas, categorías, métodos de trabajo y caminos de vida.²⁴¹ De todo ello se nutrió lo que más tarde algunas llamamos la “antropología feminista poscolonial y participativa” (Masson *et al.* 2008), la “antropología dialógica crítica” (Hernández Castillo 2006), las “estrategias de interaprendizaje para la intercomprensión intercultural” (Bertely 2007b), la “antropología social desde la investigación participativa” (Araya en este libro), la “investigación activista” (Speed 2006, Mora 2008) y la “investigación de co-labor” (Leyva y Speed 2008). Para algunos lectores todos estos nombres podrían sonar sólo como meras “etiquetas” políticamente correctas, y tal vez lo fueran de no sostenerse en el trabajo de hormiga que hemos venido realizando desde hace varias décadas con, junto, al lado de, desde, para las y los miembros de los movimientos indígenas, de mujeres y anticapitalistas.

²⁴¹ En mi caso particular también influyó muchísimo, además del EZLN, mi pertenencia al Seminario Wallerstein, al CIDECI-Las Casas/Unitierra-Chiapas, al colectivo La Otra Historia y Los Otros Saberes, al colectivo de la 99.1 Frecuencia Libre, a la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH), al Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur, así como al proyecto colectivo *Gobernar (en) la diversidad*.

Para continuar con el debate desde la práctica política

En este capítulo he querido mostrar que es imposible negar que existen tensiones entre la Academia y el activismo político. También he tratado de rastrear las raíces sistémicas e históricas de dichas tensiones, a la vez que he argumentado que las visiones que conciben en términos absolutos el activismo y la Academia como entidades dictómicas, dejan de lado la larga historia de traslapes y convergencias que entre ellas se ha dado. Traslapes que, debemos precisar, han sido particularmente de prácticas académicas comprometidas con prácticas de activismo político flexibles y abiertas. Traslapes que se han sucedido sobre todo en convergencias políticas de movimientos y redes que generan intersticios desde los cuales, hoy, por ejemplo, se sigue construyendo La Otra Teoría, La Otra Política y el Conocimiento Otro.

Todo ello nos ha llevado a pensar, con mucho detenimiento, en la *lucha epistémica* como una dimensión particular dentro de nuestras redes, movimientos y colectivos. Esta lucha, muchas veces, no es visibilizada o valorada dentro de los propios movimientos, que le dan mayor importancia, por obvias y justificadas razones, a la *acción directa* para la denuncia o el reclamo. Sin embargo, coincidimos con Boaventura de Sousa Santos (2005, 2009), quien afirma que sin *justicia epistémica* (también la llama *justicia cognitiva global*) no hay *justicia social*. Ser consecuentes con este principio nos lleva a reconocer que nuestra lucha epistémica se desarrolla en un campo de batalla al que podríamos nombrar *guerra epistémica*, que está superpuesto a todas las otras formas de guerra y violencia que hoy vivimos en Chiapas y en el mundo.

Dicha lucha epistémica ha ido de la mano de *la revolución teórica del zapatismo* (Mignolo 2008).²⁴² Al respecto podemos decir que ya en 1997, el Subcomandante Insurgente Marcos afirmaba que los verdaderos teóricos del zapatismo fueron los

²⁴² Respecto a la revolución teórica del zapatismo, véanse los trabajos pioneros que trataron aspectos de ésta, me refiero a los textos de Alonso (1994), González Casanova (1995), Le Bot (1997), Leyva (1998) y Harvey (1998).

comandantes mayas, traductores del marxismo en sus comunidades, a lo que Mignolo agregó el papel tan importante que el propio Subcomandante Marcos desempeñó en la traducción bidireccional entre la epistemología occidental y la amerindia (Mignolo 2008). Quizás una tercera pata de ese trípode epistémico han sido los trabajos de “traducción” que llevaron/llevamos a cabo todos(as) esos(as) jóvenes estudiantes y profesores-investigadores comprometidos(as) con el neozapatismo. Traducción epistémica que empezó, como ya vimos, por procesos personales de transformación intrasubjetiva, producto del encuentro con los(as) compañeros(as) zapatistas. Una mirada como la que aquí propongo (en tercera dimensión) evita que caigamos en el *racismo epistémico* (Chukwudi 2008) que podría estar implícito en la idea de que La Otra Teoría es sólo el producto (o el quehacer) de una élite intelectual de los movimientos o peor aún, un producto de ventriloquias.

Ya desde finales de la década de 1990, Wallerstein (2004) afirmó que la crisis sistémica en la que nos encontramos se presentaba en el escenario económico, pero también en el escenario político de los movimientos antisistémicos y en el escenario cultural de las presuposiciones metafísicas del conocimiento. En estos dos últimos niveles, Wallerstein, a manera de presagio, señaló que se iban a dar reformulaciones y reconsideraciones de estrategias y conceptos que, de alguna forma, han sido el tema central no sólo de este capítulo, sino de todo este libro de autoría colegiada. En ambos niveles (en el de los movimientos y en el epistémico), creemos que debemos seguir actuando, no de manera separada, sino de forma *intersticial* (que no es sinónimo de *articulada*), para que la lucha epistémica que destapó (motivó, inspiró) el EZLN siga siendo parte de las luchas anticapitalistas que hoy recorren el mundo. El capitalismo en su fase actual de globalización neoliberal no sólo busca devorar a las comunidades de pueblos originarios, también está devorando (quizás de manera más sutil pero no por ello menos efectiva) a las comunidades académicas (véase, como muestra, el capítulo

de Esteban Krotz en este libro). Se trata, pues, de dar una lucha integral y global en la que lo epistémico no debiera faltar para lograr así construir una práctica radical que contribuya a la transformación radical del actual sistema mundo moderno/colonial.

Bibliografía

Alonso, Jorge. 1994. "La nueva Revolución mexicana". *Renglones*, núm. 28. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 31-43.

Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En este libro. "La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Araya, María José. En este libro. "La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Asociación Maya Uk'u'x Be'. 2008a. *Reconstitución del ser mayab'*. *Jik B'ey Pa Ri Qa K'aslem*. Asociación Mayab' Uk'u'x Be', Mayalum, Iximulew (Era Maya, 5124).

----- 2008b. *Historia Mayab'*. *Capítulo: Mayer Maya' Nawom B'aanuhom*. Asociación Maya Uk'u'x Be', Mugarik Gabe, Gobierno Vasco, Chimaltenango (Serie Oxlajuj B'aqtun).

----- 2009. *Cosmovisión Mayab'*. *Dos tres palabras de sus principios*. Asociación Maya Uk'u'x Be', Mugarik Gabe, Gobierno Vasco, Chimaltenango (Serie Oxlajuj B'aqtun).

- Aubry, Andrés. 2007. "Los intelectuales y el poder. Otra Ciencia Social". *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 8, marzo-agosto, pp. 111-116.
- Bertely Busquets, María (coord.). 2007a. *Los hombre y las mujeres de maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*. PUCP, Fundación Ford, UNEM, CIESAS, México.
- 2007b. *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México*. CIESAS, PUCP, RIDEI, México (Papeles de la Casa Chata).
- Carta de Principios del FMS (Foro Social Mundial). 2001. En línea: http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4 (última consulta: 29 de agosto de 2009).
- Casas, María Isabel, Michal Osterweil y Dana Powell. 2008. "Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements". *Anthropological Quarterly*, vol. 81, núm. 1, invierno. IFER, George Washington University, Washington, pp. 17-58.
- En este libro. "Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Castells, Manuel. 1998. *The Information Age: Economy, Society and Culture. End of Millennium*, vol. III. Blackwell Publishers, Londres.
- Cerda García, Alejandro. 2006. *Multiculturalidad y políticas públicas: autonomía zapatista indígena en Chiapas, México*. Tesis de doctorado en antropología social y en sociología. CIESAS, IHEAL-Universidad de París III, París y México.
- Chukwudi, Emmanuel. 2008. "El color de la razón. La idea de 'raza' en la antropología de Kant". En Emmanuel Chukwudi, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez. *El color*

- de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Globalization and the Humanities Project-Duke University, Buenos Aires, pp. 21-82.
- Escobar, Arturo, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino. 2001. *Política cultural y cultura política*. Taurus, ICANH, Bogotá.
- EZLN. 2005. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Folleto.
- , Centro Immanuel Wallerstein, *Rebeldía y Contrahistorias*. 2006. *Proyecto de convocatoria del Seminario Generando Contrapoderes, Desde Abajo y a La Izquierda, a celebrarse el 3 de enero de 2007 en CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas*.
- Fals Borda, Orlando. 2007. "La investigación-acción en convergencias disciplinarias". *LASA Forum*, vol. XXXVIII, núm. 4. LASA, Pittsburgh, pp. 17-22.
- Fischer, Edward F. y R. Mckenna Brown. 1999. "Introducción. El rol del académico no-maya en los estudios mayas: hacia un diálogo más abierto". En Edward Fischer y R. Mckenna Brown (eds.). *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural maya*. Iximulew, Cholsamaj, pp. 9-27.
- Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Bellaterra, Barcelona.
- González Casanova, Pablo. 1995. "Repensar la revolución". *América Indígena*, vol. LV, núm. 1 y 2, enero-junio. Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 341-360.
- Hale, Charles R. 2008. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". En Axel Köhler (coord.). *Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Gobierno del estado de Chiapas, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.

- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3. Feminist Studies, College Park, pp. 575-599.
- Harvey, Neil. 1998. *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*. Duke University Press, Durham.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2006. "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective". Ponencia. Annual Meeting of the American Anthropological Association, Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice, San José.
- (ed.). 2008. *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. CIESAS, PUEG-UNAM, México.
- Hernández Ixcoy, Domingo. 2005. "Reflexión sobre metodología". Ensayo. *Proyecto Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina*. Chimaltenango (inédito).
- hooks, bell. 1995. "The Oppositional Gaze: Black Female Spectators". En Peggy Zeglin Brand y Carolyn Korsmeyer (eds.). *Feminism and Tradition in Aesthetics*. State University Press, State College, Pennsylvania, pp.142-159.
- Houtart, Francois. 2000. *El otro Davós: globalización de resistencia*. Plaza y Valdés, México.
- Icaza, Rosalba y Rolando Vázquez. 2008. "Diálogo de conocimientos". Informe narrativo. Encuentro de Activistas y Organizaciones Sociales de Chiapas y de Centro América. Institute of Social Studies-La Haya, HIVOS, 15-20 de julio, San Cristóbal de Las Casas.
- Jordan, Laura K. 2008. *El problema de la responsabilidad social corporativa: la empresa Coca-Cola en los Altos de Chiapas*. Tesis de maestría en antropología social. CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas.

- Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- Köhler, Axel, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez Pérez, Floriano Enrique Hernández Cruz, Mariano Estrada Aguilar y Pedro Agripino Icó Bautista. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Orê, Xenix Filmdistribution, PVIFS, RACCACH, CDLI-Xi'nich, Sociedad Civil Las Abejas, Sak Tzevul, OMIECH, Oxlajunti', MirArte, México.
- Krotz, Esteban. En este libro. "En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Le Bot, Yvon. 1997. *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. Plaza y Janés, México.
- Leyva Solano, Xochitl. 1998. "The New Zapatista Movement: Political Levels, Actors and Political Discourse in Contemporary Mexico". En Valentina Napolitano y Xochitl Leyva Solano (eds.). *Encuentros antropológicos. Power, Identity and Mobility in Mexican Society*. ILAS, Londres, pp. 35-55.
- 2001. *Neo-zapatismo: Networks of Power and War*. Tesis de doctorado en antropología social. Universidad de Manchester, Manchester.
- 2006. "Zapatista Movement Network. Respond to Globalization". *LASA Forum*, vol. XXXVII, núm. 1, invierno, pp. 37-39. LASA, Pittsburgh. En línea: <<http://lasa.international.pitt.edu/Forum/2006Winter.pdf>> (última consulta: 29 de agosto de 2009).

- , Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). 2008. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México.
- y Shannon Speed. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, México, pp. 65-107.
- y Willibald Sonnleitner. 2000. "¿Qué es el neo-zapatismo?" *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 6, núm. 17, enero-abril. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 163-202.
- Marcos, Sylvia y Marguerite Waller (eds.). 2008. *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. CIIH-UNAM, IMEM, México (Col. Diversidad feminista).
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2003. "El mundo: siete pensamientos en mayo del 2003". *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*. Buenos Aires. En línea: <<http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=170>>.
- 2006. "¿Otra Teoría?" *Contrahistorias*, núm. 6, marzo-agosto, pp. 51-56.
- Marimán, Pablo. 2005. "Ensayo sobre metodología". Ensayo. *Proyecto Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina*, Temuco (inédito).
- Martínez López, Gabriela. 2006. "Per a tothom, tot". Trabajo de licenciatura en sociología. División de Estudios Políticos y Sociales, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Masson, Sabine, con María Aguilar, Catalina Aguilar, Martha Aguilar, Juana Cruz y Teresa Jiménez. 2008. *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha*.

- Etnografía de una cooperativa en el marco de los movimientos sociales de Chiapas.*
Plaza y Valdés, México.
- Menchú Rivera, Rodrigo. 2005. *Los terrenos recuperados. Construcción identitaria de los zapatistas de la Cañada Patihuitz, Ocosingo, Chiapas. En torno al principio sociocultural del trabajo.* Tesis de licenciatura en antropología social. ENAH, México.
- Mignolo, Walter. 2001. "Introducción". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Ediciones del Signo, Duke University Press, Buenos Aires, pp. 9-53.
- 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Gedisa, Barcelona.
- 2008. *La revolución teórica del zapatismo y pensamiento decolonial.* CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas (edición impresa para uso privado).
- Minh-ha, Trinh T. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Indiana University Press, Indianapolis.
- Mohanty, Chandra T. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.* Duke University Press, Durham y Londres.
- 2008. "Prólogo de la editora de la serie". En Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización.* CIIH-UNAM, IMEM, México, pp. 21-24 (Col. Diversidad feminista).
- Mora, Mariana. 2008. "La producción de conocimientos en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político". Ponencia. Mesa 1 Producción de conocimiento: ¿para quién, para qué, cómo?, Primera Reunión Nacional de Investigadores del CIESAS, 23 de septiembre, Querétaro.
- Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa. 2002. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* Third Woman Press, San Francisco.

- Otzoy, Irma. 2005. "Intervención transcrita de Irma Otzoy". Comentarios al documento base. Segundo Encuentro de Discusión, 14 de enero. *Proyecto Mayanización y vida cotidiana*, disco compacto.
- Parra, Marcela Alejandra. 2002. *Sociedad civil, movimiento zapatista y conflicto en Chiapas*. Tesis de maestría en ciencias sociales. Flacso-México, México.
- PVIFS (Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur). 2007. *Edición especial I, II y III*. CIESAS, Cesmeca-Unicach, Xenix Filmdistribution, México. En línea: <http://sureste.ciesas.edu.mx/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html> (última consulta: 29 de agosto de 2009).
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2004. "Antropologías en el mundo". *Jangwa Pana*, núm. 3. Universidad del Magdalena, Santa Marta, pp. 110-131. En línea: <<http://ramwan.net/documents/>> (última consulta: 29 de agosto de 2009).
- Sánchez Barraza, Raymundo, 2005. "Una universidad sin zapatos". *In Motion Magazine*, 18 de diciembre, entrevista. En línea: <http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html> (última consulta: 29 de agosto de 2009).
- Sarango, Luis Fernando. 2009. "Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 'Amawtay Wasi'. Ecuador/Chinchaysuyu". En Daniel Mato (coord.). *Instituciones culturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. IESALC-UNESCO, Caracas, pp. 191-214.
- Sen, Jai, Anita Anand, Arturo Escobar y Peter Waterman (eds.). 2004. *World Social Forum. Challenging Empires*. The Viveka Foundation, Nueva Delhi.
- Sousa Santos, Boaventura de (coord.). 2004. *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. FCE, México.

- 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid.
- 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso, Siglo XXI, México.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Speed, Shannon. 2006. "Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida". *Alteridades*, año 16, núm. 31, enero-junio. UAM-Iztapalapa, México, pp. 73-85.
- Vargas Valente, Virginia. 2008. "Itinerario de otros saberes". En *Culturas en América Latina y el Perú: Luchas, estudios críticos y experiencias*. Programa Democracia y Transformación Global-UNMSM, Lima, pp. 59-82.
- Velásquez, Irma Alicia. 2006. "Intervención transcrita de Irma Alicia Velásquez". VII Encuentro de discusión, Quinta Mesa, Presentación, 3 de agosto. *Proyecto Mayanización y vida cotidiana*, disco compacto anexo.
- Vergara Camus, Leandro. 2007. *Neoliberal Globalization, Peasant Movements, Alternative Development and the State in Brazil and Mexico*. Tesis de doctorado en filosofía. Universidad de York, Toronto.
- Vidal, José Ramón. 2007. "Comunicación y luchas contrahegemónicas". *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, núm. 43, enero-marzo. Centro Memorial Martín Luther King Jr., La Habana, pp. 2-8.
- Wallerstein, Immanuel. 2002. *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Siglo XXI, UNAM, México.
- 2004. *Impensar las ciencias sociales*. Siglo XXI, México.
- 2006. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI, UNAM, México.

Reflexiones para proseguir el debate...

Reflexiones para proseguir el debate

Jorge Alonso, Rafael Sandoval, Rocío Salcido,
Mónica Gallegos, Martín González y Rocío Martínez Moreno
(Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas)
rsylm@hotmail.com

Introducción

Este escrito es el fruto de las reflexiones, las discusiones y los consensos que hemos conseguido a partir del estudio de los capítulos de este libro, intitulado *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Se ha tratado de un esfuerzo colectivo realizado en el Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas que se reúne desde 2007 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Occidente. Dicho seminario lo integran investigadores de diversas instituciones de educación superior, periodistas y miembros de varios movimientos sociales del estado de Jalisco, quienes, en un plano de total igualdad, abordan cuestiones teóricas, analizan a los movimientos propios y a otros que les son afines, discuten y llegan a conclusiones que sirven a la práctica de cada uno de los sujetos colectivos e individuales que forma parte de él. Algunos de los participantes del seminario son miembros de movimientos indígenas por la autonomía, la preservación de su tierra y sus recursos, miembros de movimientos juveniles y ambientalistas e integrantes de La Otra Campaña zapatista, quienes ensayan formas de vida cotidiana al margen del

capital y el Estado.²⁴³ El seminario se propuso como un espacio-tiempo en el cual convergieran reflexiones y luchas a partir de trabajar-problematizar lo que implica pensar desde *el sujeto* y las necesidades de los colectivos.

Lo anterior ha conducido a los integrantes del seminario a debatir tanto cuestiones epistémico-metodológicas y ético-políticas como la práctica cotidiana. Se han escudriñado los “decires y haceres” propios desde una postura crítica para integrar el pensar-hacer. Los principales ejes de las discusiones han sido: a) la problemática de la autonomía *versus* el poder estatal y la democracia liberal; b) la problemática de los movimientos sociales frente a los gobiernos de todo tipo; c) la problemática para reconocer las formas de hacer política, el cómo y desde dónde se hace la resistencia y la lucha anticapitalista, y d) la problemática de los análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva de los sujetos que los constituyen. En el marco del seminario han sido invitados ponentes nacionales e internacionales para debatir diversas corrientes analíticas y se han hecho foros de discusión pública sobre las formas de despojo capitalista, represión, defensa y solidaridad con las luchas por la autonomía de los de abajo. El seminario es un lugar que permite articular reflexiones, resistencias y luchas. Las lecturas y las reflexiones sobre los capítulos de esta obra se hicieron desde la dinámica y las experiencias de este seminario.

Este espacio de discusión quiere ser diferente, no es académico ni de coyuntura y tampoco pretende dar línea a los sujetos.²⁴⁴ Es un espacio de

²⁴³ En el seminario participan regularmente miembros de agrupaciones del sur de Jalisco, ambientalistas de El Salto y del bosque Nixticuil, indígenas de Mezcala, jóvenes anarcopunks, una red de trabajadoras sexuales, promotores del proyecto editorial Cuadernos de la Resistencia, académicos del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), de la Universidad de Guadalajara y del CIESAS, así como periodistas de los diarios *La Jornada Jalisco* y *Público*.

discusión y análisis de nuestra práctica política, donde participan colectivos que no pierden su propia identidad. El reto ha sido y continúa siendo complicado, pues nos encontramos frente a la crisis del capitalismo, la incertidumbre, el miedo, la angustia, pero también ante la crisis política de las izquierdas. El seminario ha sido importante para reforzar nuestras subjetividades emergentes, pero limitado en sus alcances ante el tamaño de los retos y de lo que ya está ocurriendo. Estamos conscientes de que todavía no logramos ser consecuentes con la perspectiva epistémico-política de resistencia anticapitalista y construcción de autonomía en tanto que elemento fundamental de las nuevas relaciones sociales a las que aspiramos. Con todo, la columna vertebral del seminario ha sido la discusión, el análisis y la problematización, tanto de la práctica como de la teorización de las luchas concretas. En cada una de las sesiones hemos partido de la exposición de cada uno de los colectivos, en que narran tanto su historia como sus situaciones actuales, dando cuenta con ello de las condiciones vigentes de sus luchas y de las de otros grupos, y de los problemas de la represión. Se ha hecho el esfuerzo, además, de debatir a partir de experiencias y estudios teóricos para empezar a construir una teoría alternativa.

Una lectura desde el sujeto humano

El presente escrito no es un trabajo de conclusiones, sino de reflexiones, abiertas al debate, a partir de una primera revisión de los textos que integran esta obra. Hemos dicho desde dónde hacemos tales reflexiones. Ahora expondremos el hilo

²⁴⁴ No se trata de “darles voz a los sujetos”, sino de que ellos hablen por sí mismos. Hay una constante preocupación por no interpretar a los sujetos, por no moldearlos de acuerdo con concepciones de otros sujetos, por no suplantarlos.

conductor de estas últimas.²⁴⁵ La categoría *sujeto*, de acuerdo con las distintas tradiciones de pensamiento, tiene diversas implicaciones. Desde una perspectiva gramatical es uno de los elementos básicos de la oración; se refiere al ser sobre el cual el verbo afirma algo; tiene que ver con la función de un sustantivo o pronombre que concuerda con el verbo y responde a la pregunta “¿quién?” Puede haber un sujeto agente y uno paciente, y el término puede abarcar muchas entidades, cuantas permita la construcción de una oración. Filosóficamente se refiere al humano consciente y a cargo de sus actos. En el derecho es la parte obligada en una relación jurídica. En castellano también alude al participio del verbo sujetar y corresponde a toda la gama que implica sujeción: trabazón, atadura, contención, sometimiento, etc. Para avanzar en su dilucidación podríamos contrastarlo con *no sujeto*, que implicaría no estar sujeto a, por lo tanto, estar exento. Todo concepto tiene sus limitaciones y contradicciones.

²⁴⁵ En las evaluaciones del desarrollo del Seminario sobre Movimientos, Sujetos y Prácticas realizadas a finales de 2008 se destacó que existen espacios que regularmente funcionan para recrear las formas tradicionales y novedosas del quehacer académico y político en que no se cuestionan de manera radical las formas de hacer política y de reflexionar que propician que los sujetos de la clase política y de las diversas burocracias sometan a los sujetos de los grupos subalternos. Caímos en la cuenta de que existen espacios desde donde se recrean los modelos y la racionalidad con que se pretenden justificar y legitimar las formas de hacer academia, política, periodismo, en las cuales se imponen las perspectivas de los sujetos del poder y de la dominación capitalista, con su autoritarismo, explotación, despojo y desprecio. Revisamos si el seminario estaba buscando, en contraposición, la perspectiva del sujeto en un horizonte de futuro anticapitalista, que fuera, por lo tanto, crítico, cuestionador y problematizador. Hicimos autocríticas y decidimos mantener la postura epistémico-metodológica basada en el principio de la esperanza en el flujo social del hacer y el pensar de los sujetos que luchan contra la dominación. Examinamos las implicaciones ético-políticas de esta postura. Vimos que “somos lo que hacemos para cambiar lo que somos”. Detectamos que no éramos todavía sujetos anticapitalistas en el sentido del quehacer político, académico y periodístico cotidiano. Este balance condujo a planteamientos para ir más allá de los espacios y tiempos que imponen los sujetos del poder y el capital. Reconocimos que, por lo pronto, nos habíamos posicionado junto y con el sujeto, situándonos desde la perspectiva del sujeto de los abajo, pero nunca sobre el sujeto. Nos planteamos la necesidad de generar una ruptura con la posición de “acompañamiento” del sujeto para poder ubicarnos desde la perspectiva del sujeto con conocimiento de causa. Esto implica voluntad y conciencia de la necesidad de ese conocimiento, que forma parte constituyente del *imaginario social instituyente* del sujeto anticapitalista.

Nos podríamos remontar a la cátedra de Michel Foucault (2005) dictada en el Colegio de Francia en 1982, donde este autor mostró los procedimientos con los que un *sujeto ético* se constituye en una relación determinada consigo mismo y apuntó a la precariedad del modo de subjetivización moderno. También se preguntó si además de las luchas actuales contra las dominaciones políticas e ideológicas no habría también que enfrentarse a las servidumbres identitarias. Se podría visualizar que el sujeto víctima es el no sujeto, que el no sujeto es la vaciedad subjetiva, y que habría que sustituir al no sujeto por un sujeto definido plenamente sin sujeciones. Hay autores que, tratando de llevar a su límite la filosofía de la subjetividad, apelan al no sujeto. Tratan de trascender al sujeto encerrándolo en la contraposición política de amigo-enemigo. Alberto Moreiras (2006) plantea que el no sujeto no es un extraño, ni un enemigo, ni siquiera un amigo, sino un no amigo absoluto, una forma misteriosa e inquietante de presencia política, e indaga el otro lado de la pertenencia. Existen intentos de desmarcarse de la tradición cartesiana y hegeliana del sujeto trascendental filosófico. En ellos se acusa al sujeto tradicional de aporético y se busca un sujeto “pos-sujeto”, que no es un fundamento sino un resultado. Se rechaza la visión del sujeto heroico y se trata de pensar al no sujeto pos-sujeto y lo incesante del fin del sujeto en toda experiencia (Moreiras 2006). En todo este esfuerzo no dejan de estar presentes las herencias posestructuralistas y posmodernistas.

No obstante, también se presentan tendencias que rechazan el sujeto puro de conocimiento con carácter universal abstracto y deshumanizado, y que

tratan de hallar otra comprensión de la subjetividad temporalizada e historizada en su devenir y contingencia. Otros autores rebaten la visión del no sujeto porque implica la negación del otro como sujeto legítimo (León y Zemelmann 1997). Queremos aclarar que nuestra perspectiva del sujeto no tiene que ver con un sujeto trascendental, abstracto, con predeterminación histórica ni con visiones heroicas, sino con los sujetos concretos que se desenvuelven en su vida cotidiana. Somos conscientes de que las visiones posestructuralistas tienden a minimizar y a desconocer a los sujetos. Sabemos que el mercado es una abstracción y que no hay mercado sino mercaderes de todos los tamaños e influencias. Y esto también sucede con las demás abstracciones. El no sujeto es una forma rebuscada de negar a los sujetos actuantes. Y tenemos presente que en las bifurcaciones, si no hubiera sujetos que lucharan por alternativas, habría sólo fuerzas por encima de las acciones de los hombres concretos.

Nosotros recurrimos a la noción de sujeto como aquel que actúa y produce algo. No obstante, nos distanciamos de la conceptualización del *sujeto histórico* de la transformación (una élite social, una clase social o una institución capaz de cambiar radicalmente la realidad). No utilizamos esta noción en la vertiente del *sujeto sujetado* (en relación con la condición de sujeción a derechos, tradiciones, valores, ideologías...) al grado de entorpecer la capacidad de acción e inmovilizar al sujeto. Por el contrario, cuando hablamos de sujeto nos referimos a individuos, colectivos y/o movimientos en tanto articulación entre lo individual, lo colectivo y lo social, que es lo que configura a un sujeto (social, sujeto de estudio) a partir de los ajustes entre las determinaciones y las potencialidades de

quienes integran una determinada configuración. A su vez, refiere al conjunto de relaciones que encarnan en el sentido de lo histórico y de la conciencia política, y que hacen uso de los elementos de que disponen (saberes, conocimiento, experiencias, convergencias, etc.) de manera más o menos consciente e inconsciente para dar lugar a la acción social y política con pretensiones de cambio en las relaciones sociales o la construcción de nuevas relaciones.

Somos conscientes de que algunos autores de la obra que comentamos quisieran liberarse de categorías como la de sujeto por sus diversas acepciones y posibles confusiones. En los capítulos de esta obra existe un diálogo y una acción interna que va desde un acompañamiento hasta una compenetración de las partes en la difícil construcción de un nosotros. Hay tensiones entre las prácticas académicas y los sujetos que se suelen estudiar. Los autores de diversos capítulos cuestionan también los modelos teóricos acostumbrados y todas las conceptualizaciones, tanto las viejas como las que se van acuñando en el nuevo proceso. Fragan diversas convergencias que producen algo novedoso integrado. Los conceptos se problematizan y se calibran críticamente. La cuestión es cómo reconocerse en la diversidad que busca hacerse un plural nosotros. Existen experiencias de producción de muchas traducciones no unidireccionales, sino desarrolladas en todos los sentidos. Los sujetos que provienen de la academia no quieren ser simples acompañantes de los sujetos invitados a participar activamente en la investigación, pues esto implicaría que se colocaran en otro nivel; ambos tratan de caminar juntos. Tampoco hay una traducción unidireccional de los de la academia a los incorporados. Hay una

traducción en ambos sentidos. Como estos esfuerzos no conjuran las contradicciones ni las tensiones, hay intentos por tratar de dar cuenta de éstas.

Tanto los autores de la obra como nosotros que los comentamos coincidimos en dejar de lado la utilización de la categoría de sujeto si se reduce a la práctica de señalar sin nombre a alguien, cuando se le deja en algo indeterminado y genérico. Concordamos en que no debe utilizarse cuando se le entiende como alienación o cosificación; pero consideramos que, si es posible apreciar que hay conglomerados de sujetos convergentes, puede mitigarse el rechazo a esta conceptualización.

Una alternativa podría ser que buscáramos un nuevo concepto. En las discusiones con los autores, algunos han indicado que sería mejor quedarnos con el concepto de *ser humano*. No obstante, esto no solucionaría el problema pues si bien el ser humano concordaría con el sujeto activo en cuanto a un ser con capacidad de pensar y decidir, se dejaría de lado el énfasis de la actuación, dado que un ser humano en estado de coma, por ejemplo, no deja de ser humano, pero ya no puede actuar. Otro problema con el ser humano tendría que ver con toda una carga antropocéntrica que ha dejado de lado las relaciones de los hombres con la naturaleza a la que se ha conculcado.

Otra búsqueda apuntaría al concepto de *persona*.²⁴⁶ Una definición complexiva de la persona apuntaría a un ser racional y psíquico, con identidad propia, con reconocimiento de sus necesidades, exigencias y obligaciones para satisfacerlas en lo colectivo. Hace siglos Boecio (1999) había enfatizado que la

²⁴⁶ La noción de *persona* es muy antigua. Se aplicaba a las máscaras que utilizaban los actores griegos en las tragedias. Servían para dar identidad a los actores y para permitirles que su voz resonara y pudiera ser escuchada por el público (Alonso 1985).

persona era sustancia individual de naturaleza racional. Se trata no de una parte, sino de una totalidad en sí, indivisible. Georg Hegel (1978) destacó el respeto que suscita la persona. Ésta implica una realidad íntima (Fromm 1975). Se trata de un ser libre, social, con dignidad intrínseca, por medio del cual se entra en relación con el mundo (Jung 2008). Todo ser humano es persona (Goldmann 1975). Desde estos puntos de vista se podrían superar las reticencias que suscita el término sujeto. No obstante, no hay que perder de vista que persona también es susceptible de una generalidad que hace desaparecer el nombre, por ejemplo, cuando se dice “te busca una persona”.

Ahora bien, desde su uso gramatical compartiría mucho del sujeto en cuanto tiene que ver con el verbo o el pronombre, pues señala al ejecutor de la acción verbal. No obstante, mientras que el sujeto enfatiza quién ejecuta la acción, la persona gramatical resalta lo relativo al habla. La primera persona es la que habla, la segunda es la destinataria del mensaje y la tercera de la que se habla. Lo importante, en cualquier opción (persona o sujeto), es que se evite un uso indeterminado y que se trate de personificar a los actuantes, a los hablantes y a cuantos tengan diversas experiencias. En ambos casos existe también la distinción entre sujeto y persona individual, y entre sujetos y personas colectivas que hacen un nosotros.

Una posible salida sería recordar el potencial analítico de los conceptos y no reducirse a su reificación. Estamos de acuerdo en que debemos evitar cosificarnos y etiquetarnos. Un avance sería que evitáramos cosificarnos y que tratáramos de personificarnos y respetarnos. Evidentemente, una cosa es el

sujeto como categoría y otra la realidad subjetiva e intersubjetiva. Queremos subrayar el reto de la construcción de nuevos sujetos. Una importante precisión se refiere a que se trata de sujetos en perspectiva liberadora. Hay una dinámica que parte del individuo, pasa por el sujeto que se personifica y construye un nosotros no cosificado, sino personificado en la dignidad. Lo importante es cómo podemos vernos en un plano de equidad y respeto a partir del reconocimiento – como dice Amartya Sen (2007)– de que somos diversamente diferentes. Nuestro énfasis en la utilización del concepto de sujeto es el de ese sujeto humano en perspectiva liberadora.²⁴⁷

Un acercamiento a nuevas búsquedas en la investigación

En los textos de esta obra unos capítulos destacan la *investigación participativa*, otros resaltan la *investigación militante*, algunos se inscriben en la *etnografía multisituada*, otras más ensayan la *investigación de co-labor* o realizan una *investigación crítica dialógica*, y no pocos precisan que optan por la *investigación descolonizada activista*. En las discusiones acerca de la descolonización de las ciencias sociales, ejercicio específico de reflexión sobre la práctica política y la producción de conocimiento, lo que encontramos es un conjunto de esfuerzos de investigadoras e investigadores que apuestan a la apropiación de la materia de trabajo y la construcción de instrumentos de conocimiento de acuerdo con criterios propios, al mismo tiempo que a un proceso de des-aprendizaje metodológico con el interés de generar un conocimiento que reactive el

²⁴⁷ Hay textos que se alejan de la percepción de *sujeto-sujetado*. Otros se refieren al *sujeto social* en términos de su posición frente a otros sujetos. Otros más subrayan el papel de los sujetos hablantes activos. En algunos capítulos se hace referencia a los “sujetos de estudio”. También se diferencian las distintas posiciones de los sujetos. Algunos autores distinguen a “sujetos de conocimiento”, a “sujetos de lucha” y a “sujetos colectivos de transformación”. Los miembros de movimientos que son parte del seminario que han hecho este comentario apelan a la categoría de *sujeto* porque no quieren ser *objetos* pasivos en manos de las estructuras, de los poderes, y tampoco de quienes quisieran indicarles alternativas, pues pretenden ser los creadores de su propio destino, que quisieran fuera liberador.

sentido crítico del quehacer investigativo. Se intenta integrar la reflexión sobre la producción de conocimiento y las prácticas políticas en los movimientos sociales –entre los que predominan diversos sujetos indígenas– y de mujeres desde las experiencias de realización de estudios y análisis originales.

Apreciamos que en estos emprendimientos se establezca una búsqueda haciendo uso de recursos etnográficos para producir estudios sistemáticos acerca de varias actividades humanas. Partiendo de la observación directa se genera información sobre lo que hace y cómo lo hace un determinado sujeto o un conjunto de sujetos. Se antagoniza con la visión tradicional de una antropología académica, especializada y mercantilizada, que ha sido una forma de producir conocimiento excluyente y elitista. La organización del trabajo de investigación actúa también sobre los procedimientos del mismo porque el ambiente de producción y el proceso productivo de los conocimientos condicionan los temas a estudiar, los medios en los que se realiza la investigación, así como los procedimientos de análisis y el producto mismo de la indagación.

El conjunto de los textos de esta obra realiza un balance y una aguda crítica de ciertas formas hegemónicas de abordar la investigación. Se profundiza en aspectos como las condiciones de producción-proceso productivo, la objetividad-validez del conocimiento producido, la ética y la subjetividad en la práctica de investigación, la orientación-percepción del espacio de estudio y las relaciones conocimiento-poder-prácticas políticas de y en las antropologías. Las autoras y los autores de los diversos capítulos toman posición con una investigación socialmente comprometida y hacen importantes aportes a la necesaria reconfiguración de la actividad antropológica con la propuesta de marcos teóricos que, desde su perspectiva, habrán de responder frente a la actual situación humana (el modo de producción económico con su estrategia neoliberal), así como ante la historia y los objetivos de la antropología. Se sitúan con un punto de vista desde el *Sur*, no en el falso sentido geográfico sino entendido, como uno

de los co-autores de esta obra lo señala, como prácticas y experiencias antropológicas desde abajo.

El posicionamiento de estos antropólogos y activistas sociales respecto del estado de la antropología empieza por reconocer que ésta es una elaboración de la civilización europea, a la cual se le dio un fuerte impulso o “proceso de difusión”, y que al llegar al continente americano gestó distintas antropologías, cuyo desarrollo ha sido diverso. Dicha expansión antropológica pudo ser por imposición e imitación, o transformación e integración de lo recibido, y también por la definitiva modificación y sustitución de quienes la reciben o son sujetos de estudio. Sin embargo, quienes escriben los capítulos de esta obra sostienen y apuestan a que el análisis, el reconocimiento y el impulso propios, tanto de los investigadores como de los luchadores sociales, podrían generar una perspectiva renovadora en la antropología en el nivel mundial “desde el Sur”, desde los movimientos sociales y los sujetos subalternos.

En el marco de las preocupaciones institucionales, la objetividad y la verificación de los conocimientos se convierten en un problema cuando se les contraponen como principios de validación. En esta obra se avanza al responder a las exigencias manifiestas por los miembros de los movimientos sociales, expresadas en cuestiones como asumir un compromiso con los propósitos emancipatorios y de justicia social al incorporar al proceso de investigación a algunas de las personas involucradas en las organizaciones sociales, y al generar conocimientos útiles para las comunidades y las luchas sociales y políticas. El avance es más sustancial cuando se enfatiza que la agenda de investigación y los objetivos de ésta han de ser producto del diálogo entre las partes involucradas.

Algunos de los textos sostienen que la objetividad y la verificación de los conocimientos es posible, en principio, al asumir que la práctica investigativa es eminentemente intersubjetiva, pues como sujetos se aborda un proceso de estudio,

análisis y conocimiento acerca de otros sujetos, respecto de quienes se pretende obtener una versión objetiva de su situación. La verificación es, entonces, una operación que se lleva a cabo mediante una práctica subjetiva porque sólo se pueden evaluar los resultados del trabajo de investigación por parte de los otros (los sujetos estudiados). Más allá de la disyuntiva estructural o de la regularidad y la estrategia-creatividad del actor colectivo, y con miras a ampliar las posibilidades de una *investigación colaborativa*, se busca un saber negociado con tendencia al entendimiento y la puesta en relación de los distintos intereses.

Una posibilidad de participar en el debate sobre la práctica de la investigación y la producción de conocimiento parte de la problematización de la relación entre sujetos que investigan y sujetos que son investigados, lo que implica una deconstrucción del discurso que los investigadores elaboran sobre su trabajo y las diferencias en la forma de hacerlo.²⁴⁸ En este caso, nos encontramos con reflexiones que abordan las tensiones que surgen al optar por un proceso de investigación donde se involucran tanto académicos como personas integrantes de organizaciones en lucha, y se apuesta por una coproducción de conocimiento desde una posición situada.

Las líneas desde las cuales se configuran diversas investigaciones de participación y de colaboración son la cuestión epistémica y ético-política de la convergencia de académicos y activistas para investigar, en alianza o colaboración con movimientos sociales, dentro de la perspectiva de la consecución tanto de los derechos y de la justicia social como del fortalecimiento de las luchas sociales. Se pretende construir una visión desde dentro en la producción de conocimiento y contribuir a la desontologización y pluralización de la investigación para desafiar los regímenes de

²⁴⁸ Damos por supuesto lo que esto representa con miras a la desmitificación del trabajo de investigación expresado en formas y reglas establecidas, con las cuales se abordaría una especie de actor de una trama llamada investigación, específicamente en la relación entre sujetos que estudian e investigan. En realidad se trata de un sujeto más dentro de una pluralidad de sujetos singulares y colectivos que constituyen al sujeto social.

verdad y hacer un aporte práctico-teórico en la búsqueda de nuevas formas de vida, en la producción de subjetividades críticas y en la toma de conciencia de las relaciones históricas de hegemonía y subalternización.

En el conjunto de textos que componen esta obra está presente el propósito de potenciar reivindicaciones a partir de dar a la práctica de investigación ciertas características, tales como la elaboración conjunta de la agenda de investigación; el desplazamiento del control de la investigación a partir de la intersubjetividad; el intercambio de saberes y el reconocimiento de los distintos ritmos de los sujetos; responder a las exigencias formuladas por los sujetos indagados, y reconocer las condiciones específicas desde las cuales se produce conocimiento. Pero no sólo lo anterior, además hay que lograr que la guía de la investigación sea el proceso, el contexto, la referencia o el punto de vista local. Hay que situar la articulación crítica de los aportes de la ciencia y del saber popular para no reproducir la escisión entre conocer y transformar. Se tienen que diseñar los objetivos de la investigación retomando las necesidades y los mandatos de las organizaciones y las comunidades.

A la par del reconocimiento explícito de esta forma de producir conocimiento, en los textos es patente el convencimiento de que debe seguirse con la elaboración conjunta de la agenda de investigación, pues eso vuelve relevante para los movimientos y sus actores el conocimiento creado. Se valora un proceso de conocimiento articulado con la experiencia militante y activista, pues así puede forjarse ese vínculo ético que emerge del diálogo entre análisis crítico y compromiso político. Esto se traduce en una investigación realizada e interpretada de manera conjunta por investigadores, activistas y militantes. Así se integran las distintas posiciones como sujeto, ya que éstas marcan identidades y permiten ubicar las limitaciones de nuestros conocimientos.

De lo anterior deriva la necesidad de acotar la percepción que de sí tienen los investigadores. Es un gran logro el cuestionamiento de la concepción hegemónica del

quehacer antropológico, aunque haya poco acuerdo sobre los pasos concretos para revertirla. Habría que ver si los integrantes de los movimientos son incorporados como simples aprendices o tomados en cuenta en algunos casos como acompañantes y en otros como parte del sujeto estudiado. Una pista importante es que hay investigaciones en que aquellos que las realizan se colocan como generadores de vehículos conceptuales que vinculan los corpus teóricos heredados y las contribuciones de los interlocutores como un recurso para la descolonización de las epistemes.

Otros aspectos relevantes tienen que ver con el esfuerzo de asumir responsabilidades respecto de la liberación, comprometerse en lo político con un sentido emancipatorio, potenciar experiencias de articulación política y de construcción civilizatoria alternativa. En el caso de quienes investigan, situarse no sólo es reconocer el condicionamiento que la propia subjetividad juega en la elección y el planteamiento del problema a investigar, también significa formular de manera explícita los puntos de las alianzas con los grupos organizados con los que se alinean.

Un elemento a destacar también es el rechazo a la idea de un sujeto colectivo preexistente, al estilo de un sujeto histórico según un cierto marxismo. Aquí se enfrentan por los menos dos procesos reflexivos distintos. Existe un encuentro tenso, propiciado por un quehacer cotidiano, entre métodos contrastantes y la actividad metacotidiana de quienes investigan. En las participaciones y colaboraciones subyace la potencialidad de las agendas locales al unirlas con la co-teorización. Es loable la autocrítica que resalta las tensiones y contradicciones surgidas de las relaciones de poder entre investigador e investigado, entre el análisis crítico y el compromiso ético-político.

Mostrar brechas e intersticios de ruptura, comprender desde los intersticios y las interrelaciones de la práctica política, es una de las mediaciones subrayadas, así como mostrar diferentes horizontes por medio de la coproducción, co-teorización, coautoría, para acercar mundos de sentido interesados en lo mismo, lograr acciones para la

reformulación, la transformación de la realidad, donde cada argumento sea expresión de una ética mínima vinculante entre investigadores e investigados.

Algunos cruces y coincidencias

Hay que profundizar en lo distintivo del tipo de antropología planteada como un todo integrado haciendo una separación de las dimensiones implicadas en el conocimiento (separación que, por cierto, no está presente en la forma de construir el conocimiento). Quisiéramos destacar las dimensiones epistemológicas, ético-políticas, metodológicas, las principales categorías y conceptos de pensamiento, el sujeto y su problemática.

De esta forma, es posible encontrar en diversos capítulos importantes coincidencias en el aspecto epistémico, pese a énfasis diversos. Hay un agudo cuestionamiento a la supuesta *neutralidad*. Los estudios se realizan a partir del establecimiento de vínculos políticos entre los investigadores y los sujetos de estudio y enfrentan al régimen de verdad establecido. Critican el eurocentrismo, el saber colonializador, el patriarcado, el racismo, el colonialismo interno. Buscan un conocimiento no por copias de formas imperantes sino por el aprendizaje de otras formas de hacer política. La manera como entienden aquello contra lo que se lucha impacta en las formas de luchar. Mantienen el propósito de trascender las apariencias. Exhortan a tener cuidado de dar cuenta del colonialismo interno que se cuela en el discurso teórico que se pretende otro.

Los trabajos presentados recuperan paradigmas y epistemologías propias de los pueblos indígenas. Parten del compromiso de hacer una investigación al lado de y no sobre los grupos, más bien una investigación de co-labor. Quieren una investigación situada, que reconozca sus propios límites, y en la que interactúen en igualdad tanto los investigadores académicos como los sujetos investigados, los cuales se liberan de esa situación pasiva para convertirse en investigadores activos. Desde la vida cotidiana

integran el conocimiento académico y el conocimiento popular en nuevas epistemologías. Producen comprensiones propias teniendo en cuenta desde dónde se investiga y resaltando el horizonte de los sujetos. Pretenden una dinámica de intersubjetividad, dialógica. Exploran el potencial del diálogo entre saberes. Propician un diálogo epistemológico intercultural contextualizado. Valoran y respetan los diferentes saberes y formas de comunicación. Detectan cómo las posicionalidades de clase, género y etnia influyen en la manera como se completa e interpreta la información. En estas investigaciones se conjuga colaboración con co-teorización. Hacen una traducción de ida y vuelta compleja y una fusión de horizontes. Se posicionan en una epistemología intersticial y en una epistemología de lo pequeño. Buscan enfoques epistémicos alternos para romper la dicotomía sujeto-objeto. Intentan hacer un reconocimiento de las epistemologías otras. Construyen conocimientos a partir de las formas reveladoras de los sueños. Encuentran una investigación no sólo socialmente útil, sino que contribuya a dinámicas emancipatorias.

Por otro lado, en relación con lo ético-político, el problema es que desde la práctica, y no sólo desde la reflexión abstracta, estos estudios se proponen descolonizar la academia. Se esfuerzan por no caer en simulaciones. Llamen la atención sobre el hecho de que en las narrativas del presente se condensan las visiones de los vencedores de diferentes tiempos y se cuestionan sobre la aparente continuidad histórica. La suya es una opción decolonial. Intentan no sólo devolver los resultados de la investigación a la comunidad y a las organizaciones, sino que se establezca un profundo intercambio real. Por ello, cuando plantean una *investigación activista comprometida* buscan detectar no sólo las especificidades, sino también las relaciones asimétricas que se presentan. Llamen la atención sobre el hecho de que el compromiso no implica mimetizaciones ni pérdida de identificaciones. Pretenden acercarse más a

otros modos de conocer-ser-hacer. Tienen conciencia de que las palabras sin acción se tornan vacías.

Muchos de los estudios aquí presentados se vuelven hacia las raíces propias. Reconocen ese saber que respeta la naturaleza como un territorio. Apelan al respeto de los conocimientos de las comunidades y los pueblos, que tienen sus maneras de transmitir y compartir sus saberes. Van más allá del multiculturalismo neoliberal. Recorren caminos de intercambio y comunión. Buscan colectivos democráticos donde se vinculen nuevos saberes con la elaboración de nuevas estrategias políticas. Lo subjetivo cobra prioridad política y ética. Los participantes en estos estudios dialogan para producir un conocimiento de veras participativo. El compromiso lo reflejan en los temas de investigación elegidos. Están comprometidos con que se ejerza un control colectivo de toda la investigación. Andan tras un conocimiento que viene de abajo. En ellos se vislumbra esa *insurrección de saberes subyugados* que brota desde la resistencia a la dominación y desde la autonomía. Consiguen hacer ver que los patrones insurreccionales nacen con más facilidad donde las presiones del capital y del Estado no son tan fuertes. Resaltan las formas de organización de la vida social en el ámbito de lo comunal. Procuran combinar saberes con sentires, sin ocultar la significación de la sexualidad. Dada la reflexividad de los sujetos, estos trabajos se comprometen con una ética vinculante e intersubjetiva para contribuir a hacer otro mundo. Están convencidos de que hay que hacer un intercambio de formas de conocimiento para construir una nueva praxis social, desde una perspectiva emancipatoria.

También nos encontramos con un proceso de desaprendizaje metodológico, pues estos estudios realizan una investigación no extractiva sino interactiva, activista, coparticipativa, dialógica, crítica y libertaria. Tratan de ver las diversas opresiones no desarticuladas sino entrelazadas. Se han propuesto reconocer los silenciamientos y las invisibilizaciones. Critican las prácticas de los conocimientos dominantes y sus

repercusiones políticas y teóricas. Construyen una investigación en continuo diálogo para hacerla realmente colaborativa. Se esfuerzan por lograr una colaboración integral, trascendiendo la contraposición objetivo-subjetivo, una colaboración consciente en todos los pasos de las descripciones, los análisis y las teorizaciones. Anhelan una investigación del Sur y desde el Sur, y no perder la dimensión utópica de la investigación comprometida.

Estas investigaciones van develando continuamente desde dónde se producen. Conforman equipos de investigación que generan acompañamiento y una relación intra e intercultural. Dan cuenta de cómo trabajan los mediadores interculturales. Las interacciones tienen que contemplar todas las formas de identidad y de diferencia de manera que se garantice el reconocimiento de las diferencias y se resalte la perspectiva geopolítica para poder pensar en éstas. Hay muchos estudios que se sitúan en una perspectiva de género. La gran mayoría de los textos sistematizan los diálogos y descentran lo cooperativo en el ejercicio del entendimiento intersubjetivo. Teorizan las prácticas concretas y detectan las condiciones de posibilidad de este cometido. De la investigación y acción comprometida surgen teorizaciones experimentales. En los textos se ensayan metodologías desde la opresión para descubrir formas de agencia y conciencia que puedan crear modos efectivos de resistencia. Las investigaciones encuentran formas de desafío a los poderes. Hacen visible el sobrecruzamiento de opresiones. Hay una producción y circulación de saberes múltiples. Se establece un diálogo entre saberes autonómicos. Los participantes promueven la horizontalidad. Reconocen los contenidos que se manifiestan en los silencios. Reivindican la posibilidad de que los procesos de conocimiento partan de lo colectivo. Inciden en la vida cotidiana. Se desarrollan prácticas de conocimiento insurreccionales basadas en la territorialización y la autonomía.

En cuanto a lo categorial, cada escrito privilegia los conceptos que más le sirven para sus preguntas. Pero hay categorías que se comparten, como *lo dialógico, la co-labor, la investigación cooperativa, la epistemología de la variabilidad, la otra teoría, la otra política, la tensión sujeto-objeto, los sujetos híbridos, la agencia humana, la justicia energética, la identidad, la diferencia, la desigualdad, la interculturalidad, en-red-arse, la transformación de la otredad en proyecto propio, la ubicuidad de la vida cotidiana, la transversalidad de la competencia intercultural, la investigación activista, lo interactoral, las visiones no opresoras sino emancipadoras, el saber preguntando, el reconocimiento del contexto social desde donde se construye el conocimiento, la insurrección de saberes, las comunidades de aprendizaje, la reflexividad y lo doblemente reflexivo, la diversidad cultural, la crítica poscolonial, la globalización contrahegemónica*, los discursos y las formas diversas de una gran variedad de expresiones, incluida *la estética, la ecología de saberes, la multiplicidad de usos sobre saberes contruidos, las intervenciones convergentes y la cartografía epistemológica* para una agenda emancipadora. Se destacan los conocimientos y los saberes de las naciones originarias, el papel del territorio, los ecosistemas, las voces subalternas, las autonomías, los saberes feministas, las identidades, las construcciones simbólicas, los diálogos entre saberes. Se devela la dialéctica entre *corazón y co-razón* (ese poner los corazones como razón de ser), y la importancia de los sueños.

Asimismo, en los escritos hay una gran variedad de sujetos en co-labor. Hay redes neozapatistas, bases de apoyo civiles en comunidades zapatistas, la nación mapuche, hablantes de lenguas indígenas, pueblos indígenas, colectivos de mujeres indígenas y no indígenas, grupos juveniles indígenas, indígenas productores de videografía, coautores de videolibros, red de artistas comunicadores, alumnos en interculturalización educativa, mediadores interculturales, maestros, grupos que hacen política no gubernamental en la ciudad, movimiento antiglobalización, movimientos

alternativos, red de antropólogos del mundo, investigadores militantes, relaciones de género y de generación, feminismos latinoamericanos, etc. Hay textos que llaman la atención sobre sujetos que viven el olvido como un acto fallido, que causa la vivencia de lo reprimido y que se manifiesta en un silencio estratégico. Muchas investigaciones profundizan en las implicaciones de la subjetividad y de la intersubjetividad.

Distinción de énfasis

Hemos visto los cruces y las concordancias entre los capítulos de este libro. Habría que distinguir otros énfasis destacados en algunos de ellos, los cuales están relacionados con las dificultades surgidas en estas investigaciones de nuevo cuño, en el sentido de las implicaciones epistémico-metodológicas, el surgimiento de la colaboración y su ubicación espacio-temporal, el cuestionamiento a las hegemonías y las relaciones de poder entre antropólogos y a partir de la producción de conocimiento, así como las formas de situarse en lo epistémico como orientación espacial y la dificultad de abordar de manera articulada una pluralidad de sujetos, significaciones y problemáticas.

Uno de los capítulos da cuenta de un colectivo de investigación que se plantea la pertinencia de cuestionar “las investigaciones desde la academia, los proyectos de investigación que responden a intereses teóricos y prácticos que poco o nada coinciden con los de los pueblos originarios”. Reivindica la necesidad de “desprenderse de categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber”, de manera que en su investigación varios antropólogos y artistas (músicos, pintores, etc.) utilizan conceptos ejes como los de “*desnudarse*, las *raíces*, la importancia de los *sueños*, el *puente* y el *péndulo* como juegos conceptuales de la interculturalidad, el *corazón* y la *co-razón*”, en un proceso de coproducción de conocimiento.

En esa investigación se plantea atender sus diferentes trayectorias y quehaceres, “profundizar como grupo en nuestras diferentes trayectorias [...] mostrar la diversidad de nuestras historias y obras, sus formas y contenidos”. La intención es que se reconozcan las diferentes formas de creatividad y de expresión desde las cuales puede darse la reflexión que les permita generar un “tipo de meta-producto capaz de dar cabida a nuestras reflexiones individuales y colectivas”. Los participantes en esa investigación tienen como principal objetivo “respetar los diferentes saberes, conocimientos [...] plasmar un cuerpo de conocimientos individuales y colectivos [...] [que se transforma en] una herramienta y un medio, no un fin en sí mismo, para seguir fortaleciendo nuestros trabajos y nuestros pueblos, organizaciones, colectivos, grupos y comunidades”.

Esto nos parece que constituye una perspectiva epistémica, ética y política en la producción del conocimiento que parte de la reflexividad del propio sujeto de la práctica investigativa. El sujeto que investiga muestra el despliegue de la potencialidad al nombrar y conceptuar al margen de las formas de colonialidad del saber y del discurso teórico liberal, manifestándose a través de otro lenguaje que resulta de la práctica creadora y política, en perspectiva de autonomía.

Los literatos y los artistas que forman parte de esta original práctica investigativa reivindican la imaginación y la fantasía que le otorgan a la voluntad del sujeto la capacidad de un hacer creativo. En su trabajo utilizan un lenguaje que integra la palabra escrita, la palabra hablada, imágenes fijas, todo de manera paralela. Confrontan las asimetrías en cada paso de la práctica investigativa, con

diálogos entre unos y otros y entre todos. A esto lo llaman “estados de oposición latente”, identificando con ello que se sitúan en el contexto del movimiento cultural y político al que pertenecen todos los involucrados en el proyecto de investigación; es decir, los investigadores son parte del sujeto social investigado que se somete a un proceso de autorreflexividad, en el que además reconocen los riesgos de la autocomplacencia del prestigio que les puede dar el plantearse este tipo de práctica investigativa entre aquellos que reivindican la perspectiva epistémico-metodológica decolonial, subalterna, etc., y reivindican, en cambio, la convicción y la satisfacción del trabajo y la construcción de saberes otros, así como la búsqueda de un “caminar colectivamente hacia la decolonialidad con beneficios mutuos”, en un proceso donde, además, se reconoce el “traslape consciente y deliberado de nuestras distintas intencionalidades”.

Es importante recalcar que el conocimiento comienza con el planteamiento de los problemas. Así, este colectivo afirma que “no hay conocimiento sin problemas”, y reivindica también que “la necesidad y la capacidad de construir teorías depende de los contextos prácticos que nos estimulan a reflexionar y dar respuestas o soluciones a problemas que percibimos como tales en nuestra vida”, y a su vez reconoce que “la vida social está basada en nuestros saberes prácticos que no necesariamente tenemos presentes en forma discursiva”.

En esta investigación aparece la necesidad de construir temas sobre la realidad, entendida como la realidad producida por los propios sujetos, que tienen la necesidad de pensarla y que reconocen que la innovación teórica deviene de la práctica política, de manera que la relación entre práctica e

innovación teórica constituye el espacio privilegiado para el ejercicio de la investigación decolonizada.

No todo es tan nítido. Aunque en algunos textos todavía es posible detectar algunas formulaciones que apuntarían hacia una pretensión de liberar o empoderar a los grupos de estudio, esto no es lo común. Lo anterior implicaría una visión de que desde (a)fuera viene el empoderamiento, lo cual conlleva una subestimación del sujeto en su capacidad autoemancipatoria. El hecho de que haya en algunas partes de unos pocos textos estos residuos aconsejaría discutir con mucho esmero esas visiones, pues implican problemas, incluso si es el sujeto de estudio el que establece la agenda de investigación para el investigador externo. Ahora bien, como alternativa se plantea desplegar una participación comprometida, en la que se realicen autodiagnósticos y cualquier otra actividad que contribuya al autoconocimiento y la autorreflexión. Con todo, hay algunos planteamientos en los que el investigador podría situarse como externo, aunque comprometido.

Lo importante es que en muchos textos se exhorta a reconocer las relaciones asimétricas y dialécticas que existen en diferentes niveles de la colaboración en la investigación. Emergería así cierta connotación del investigador como persona y de los sujetos como investigados, a los que se concedería la diferencia de un conocimiento hegemónico y contrahegemónico, respectivamente. Se exigiría ubicar el carácter situacional e intencional de los diferentes conocimientos, de manera que se mostraran dos procesos reflexivos que se encuentran interactuando en una “doble hermenéutica”. De esta forma se

podría generar una relación intersubjetiva y dialéctica en el contexto de una etnografía doblemente reflexiva, en la que, además, se produciría un continuo y recíproco proceso de crítica y autocrítica entre los dos polos de la colaboración. Consideramos que convendría debatir más sobre lo que podríamos señalar como *el problema de la investigación*, el cual, como despliegue de su hacer, tendría que convertirse en un problema propiamente de reflexión, análisis y crítica. No hay que olvidar que el investigar siempre se despliega en el contexto del hacer de otros sujetos, quienes muchas veces son los que, a través de instituciones y/o conflictos de clase, por mencionar sólo un ejemplo, impactan en la forma en que se da el proceso de investigación.

Hay críticas que precisan que en la producción de conocimiento la investigación como tal pierde su lugar de centralidad y que otras actividades y espacios toman prioridad, como los encuentros, los talleres, los procesos de formación, la sistematización de las experiencias, los diálogos y los debates formales e informales. Así, la descolonización de la academia pasa por la aceptación plena del conocimiento producido en espacios “otros”. También se hace ver cómo el proceso de colaboración no sucede en el momento de la investigación, sino en la participación en esos espacios otros, cuando hay interlocución con los sujetos y no por o sobre ellos. De esta forma, se descentra el conocimiento autorizado y sus representantes se re-sitúan como aprendices.

El conocimiento, al ponerse en el centro del debate sobre la capacidad de reflexionar las experiencias vividas, se orienta a la acción y se hace socialmente productivo. Se trata de lograr un trabajo conjunto entre enfoques epistémicos

convencionales y alternos en la perspectiva de la emancipación social, de manera tal que a través del conocimiento coproducido también se pueda autocriticar lo que persista de colonización. En esa dinámica, se pueden crear teorías emergentes desde abajo y desde adentro que fusionen horizontes vitales y significativos. Se subraya que debe haber una constante autocrítica durante el proceso de trabajo para que la manera de conocer se articule con el hacer, y el sujeto investigador se comprometa y responsabilice ética y políticamente.

Es destacable que algunos autores se planteen subvertir desde la práctica las relaciones de poder en y entre las antropologías y los antropólogos; que intenten cuestionar hegemonías de modelos antropológicos y, al mismo tiempo, reconocer las singularidades locales entendidas como reivindicación de la práctica concreta y de las relaciones que generan su hacer y su decir, que es desde dónde se despliegan las genealogías de esas diferentes antropologías. A partir de la perspectiva de la práctica concreta y de las necesidades particulares, estas antropologías diferentes se proponen producir una ruptura con las fronteras disciplinares. Así, existe la reivindicación de prescindir de un objeto, un método y un conjunto de teorías, para configurar una perspectiva analítica de las múltiples prácticas de las antropologías. Se busca desarrollar formas no disciplinares de conocimiento.

Muchos textos cuestionan, desde un ser-en-red a partir del cual se interpreta e interviene, las formas de correlación de las fuerzas hegemónicas. Se proponen fraguar dicha red como una fusión de carácter procesual de contenidos, objetivos y métodos, en la que se reivindican el *copyleft* o el *creative*

commons para la autoría colectiva. Cuestionan la burocracia académica y reivindican el conocimiento desde la utopía para una lectura compleja de la realidad que nos acerque a otros modos de conocerse-hacer, como el arte, a otras epistemes y a otros sujetos.

La mayoría de los capítulos presentan procesos que logran no caer en absolutizaciones simplificantes. Así, muchos de ellos llaman la atención sobre el hecho de que no por estar en el Sur hay que verse y actuar desde la perspectiva del Sur. Problematizan, de esta manera, la comprensión que da una ubicación en el espacio físico geográfico. Hay ejemplificaciones retadoras, como las visiones de niños e indígenas cuyo contexto físico geográfico es el de su entorno, de manera que sus elementos naturales son los condicionantes de la relación tiempo-espacio que determina la mirada-perspectiva. A partir de esto, cuestionan que, independientemente del lugar físico-geográfico desde donde se sitúe el sujeto, en la perspectiva adoptada por éste también hay un condicionante de la forma y el contenido del pensamiento, del grado de impregnación de la cultura occidental y capitalista dominante. Así, pues, destacan la pertinencia de orientarse desde los sujetos que estén habitando en las periferias de las ciudades del norte, del sur geográfico, en los diferentes continentes, etc. Más aún, bajo el dominio de la explotación, el despojo y la opresión, la perspectiva del pensamiento importa, es decir, las orientaciones éticas, políticas y epistémicas importan si se toma en cuenta la necesidad de los sujetos que resisten a la dominación.

La posibilidad de colocarse ante la realidad compleja en la que los sujetos sociales se posicionan está estrechamente ligada a cómo éstos se colocan frente y contra qué. Así, convendría tener en cuenta que orientarse desde la perspectiva del sujeto también implica lo local y lo cotidiano, espacios que constituyen tanto el *desde dónde*, en cuanto contexto sociocultural, y el devenir, como el *hacia dónde* al que se va de acuerdo con los deseos y el apremio por satisfacer las necesidades propias del estar siendo sujeto-persona autónoma en una situación de vida digna. En ese sentido, resulta pertinente el desafío de reconocer al sujeto social como una pluralidad de sujetos colectivos e individuales, y a éstos como sujetos bio-psicosociales que desde América Latina se sitúan, con sus maneras locales, en la construcción del conocimiento. En dicho proceso, la propia ciencia instituida es siempre producida en el nivel local, sólo su difusión es universal y global.

Hay muchos textos en esta obra en los que se despliega un discurso que contiene las diferentes voces de los sujetos que lo producen. El hecho de construir textos en que la tonalidad de las voces, que corresponden a diferentes lenguas y lenguajes, sea parte del contexto (del texto) es ya de por sí otra forma de saber y de conocimiento. Si, además, se da cuenta de cómo en la palabra y la forma de decir de una lengua (aquí, algunos idiomas mayas), en sus contenidos, formas lingüísticas y semánticas, hay englobadas subjetividades, historias y cosmovisiones, entonces podemos decir que existe una alternativa a los modelos en los que prevalece una sola racionalidad y una única matriz epistémica, pues las implicaciones lingüísticas, semánticas y también semióticas del uso en la

lengua maya de palabras como “territorio”, “comunidad” o “consenso”, por mencionar sólo algunos ejemplos, ya introducen en el texto producto de la investigación una alternativa a la racionalidad occidental o eurocéntrica.

La relación entre los sujetos, y la de éstos con la naturaleza, está cargada para muchos de los autores de intersubjetividad debido a la concepción de vida que les es atribuida a los elementos naturales, misma que se manifiesta en el proceso de construcción del conocimiento, es decir, en la forma epistémica de su constitución como saber. Esto resulta en una resignificación del discurso conceptual elaborado y en la forma de hacer política, que en el caso de los pueblos indígenas sublevados de Chiapas, con el zapatismo, o en el de Bolivia y Ecuador con los aymaras y los quechuas, tiene su despliegue en otro discurso político y otra teoría.

Estar planteándose en el proceso mismo de investigación los “quiénes y los cómo”, así como los “desde dónde” y “hacia dónde” es, de por sí, otra forma de hacer investigación, así se le denomine o se le atribuya a la mediación intercultural. Cada sujeto, dentro de la pluralidad que constituye al sujeto social de la práctica investigativa, es quien produce el problema de la investigación.

Hay capítulos en este libro en los que se aborda la manera de pensar la resistencia y la lucha desde la insurrección de saberes subyugados en América Latina como un elemento común entre las diferentes revueltas y movimientos sociales.²⁴⁹ Esto implica reconocer una politización y una defensa de las

²⁴⁹ En varios de estos planteamientos la noción de *interculturalidad* está basada, entre otros, en el principio de *relacionalidad* y está entendida dentro de una cosmovisión cuyo supuesto básico es la *multiplicidad*, en la que el conocimiento es producto del esfuerzo común y en la que el respeto a la diferencia es fundamental. En este contexto, la investigación se entiende como un proceso de interacción, valorización colectiva,

diferencias culturales ligadas a la noción de autonomía y territorio, y a una forma de acción política que es no estatista. También se rechaza la lógica de la representación y se favorece la lógica relacional en la que las prácticas de conocimiento insurreccionales señalan que la tarea de mantener abierto el proceso de articular verdades debe ser llevada a cabo por el colectivo y no por el intelectual individual. Hay escritos que resaltan que ni el Estado ni el capital organizan plenamente la vida de la gente, la cual constituye sus territorios con formas de vida social y de reproducción que están en sus propias manos.

También hay escritos donde se visualiza la investigación como una práctica intersubjetiva. Se exhorta a investigar centrándose en las diferencias culturales. No habría que olvidar mantener una crítica epistemológica a la praxis neutral. Hay que tener en cuenta que los paradigmas expresan una estructura de poder cuya conducción y liderazgo corre a cargo de una comunidad epistémica que se entrena en formas especializadas de conocimiento, en las que los niveles culturales y las convenciones sociales se hallan codificadas con el fin de conservar dominios profesionales. Se hace ver que cualquier comunidad de investigadores se encuentra bajo la influencia de determinadas relaciones sociales. Se debe develar cómo las comunidades epistémicas ejercen cierto poder e imponen su autoridad sobre otros investigadores para mantener una hegemonía.

Varios autores ensayan el abandono de esa antropología de las grandes comparaciones y de las búsquedas de los universales del comportamiento, y privilegian una antropología de la heterogeneidad que pueda descender a lo más profundo de la diferencia y la riqueza de la vida social y que se dirija hacia la subjetividad de la vida cotidiana. Partiendo de la profundización de los auténticos encuentros etnográficos e

sistema de producción de compatibilidades, relacionado con la producción de encuentros generados por sujetos que valoran otros saberes, al margen de la academia, con potencial liberador.

interculturales, hacen llamados a utilizar todas las herramientas posibles, sin desdeñar la alegoría, la intuición y, sobre todo, la imaginación. Muestran cómo ha habido una fractura entre la ciencia, que se autoerige como el conocimiento moderno, y los otros saberes, a los que se desprecia como conocimientos premodernos porque el pretendido pensamiento científico se autoconcibe situado fuera y por encima del campo de la cultura. Se debe recordar que la naturaleza, junto con la sociedad, es una construcción humana. Muchos capítulos convocan a sustituir la mirada vertical, egocéntrica y evolucionista por una horizontal, descentrada y descolonizada del mundo. Hay que situar al trabajo científico en el marco de la acción social. Es sumamente importante que se capte que la ciencia sólo es una de las formas que utiliza el ser humano para conocer y explicar.

Importantes avances

Estamos convencidos de que los capítulos que componen esta obra tienen muchos méritos. Destaca el hecho de que son producto de un esfuerzo por renovar la investigación. No sólo encontramos el embrión de una nueva forma de investigar sino también de hacer teoría. En ellos se ha puesto a prueba una nueva metodología, se intenta salir de las perspectivas que el neoliberalismo ha impuesto a la academia, se toma distancia de las lecturas esencialistas y se profundiza y renueva la vieja tradición de la *investigación-acción* con un poderoso pensamiento crítico. Con la integración de otros saberes se propicia la apertura a novedosas perspectivas, pues se leen, interpretan y entienden las realidades de una forma generadora y heurística.

Otro gran mérito de los textos es que surgen de un compromiso ético-político que propicia una práctica de otro estilo en la búsqueda del conocimiento. Se procura romper con condicionantes alienantes y colocarse en horizontes compartidos. Todo esto no sucede sin tensiones ni contradicciones, las cuales se examinan autocríticamente. Cada colectivo en el que se hace la investigación es producto de diversas alianzas, fruto de negociaciones y diálogos que concuerdan con determinadas agendas. Se conjuntan académicos y activistas en un espacio donde los académicos son también activistas y los activistas aprenden mecánicas de los académicos (cuestión que, de por sí, debería ser reflexionada autocríticamente). Para lograr esta nueva forma de investigar se tuvo que dar una *metanoia*, un profundo cambio de mente y de actitud en las relaciones que se establecen en cada investigación. Se trata de una búsqueda productiva que, sin duda, proseguirá y se enriquecerá pues los autores de esta obra han demostrado, además, mucha originalidad e imaginación creativa.

Algunos retos

Es loable que se pretenda un buen nivel de lo que se ha dado en llamar “científico” en los estándares académicos de las investigaciones de nuevo cuño, pero habría que profundizar lo que ya algunos autores en este libro señalan: ¿quién determina lo que es científico? Podría haber una contradicción entre querer hacer algo nuevo y bueno pero remitirse a la aprobación de grupos de poder que han controlado la ciencia hasta ahora. De hecho, muchos capítulos lo cuestionan, pero habría que develar mucho más el aspecto transgresor que requiere un conocimiento social de nuevo tipo. Habría que desenmascarar a los

controladores del poder científico. Se trata, pues, de no hablar tanto de ciencia en sí, sino de los sujetos que controlan la ciencia y de los sujetos que quieren innovar la ciencia.²⁵⁰ Importa mantener estándares académicos, pero también ir más allá en respuesta a las necesidades de muchos autores que no son académicos.

Un gran reto de esta obra es el intento de trascender las viejas prácticas. Un ejemplo de los problemas que se tienen en la investigación que pretende ser diferente nos lo ofrece Boaventura de Sousa Santos (2009b). Al reflexionar sobre el trabajo de campo que realizó en Brasil para la elaboración de su tesis doctoral en Yale a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, se vio en la necesidad de transgredir los cánones instituidos en la academia.²⁵¹ Estos

²⁵⁰ Cabe recordar lo que planteó Pablo Latapí: “Debe hacerse ciencia siguiendo sus reglas y métodos, pero sin olvidar que la verdad científica, siempre provisoria, no rebasa la validez de sus métodos. Es importante tomar conciencia de lo que sabemos, pero también de lo que no sabemos” (Latapí 2007: 20).

²⁵¹ Sousa Santos se encontró primero con el hecho de que todo lo que había aprendido en los libros de metodología le servía muy poco y le estorbaba mucho para hacer la investigación en una favela. Plantea que la mayor parte de los libros de metodología, “aunque se ocupaban de las diferentes técnicas para evitar la inducción de respuestas, dejaban fuera la fuente fundamental de esa inducción, al propio científico social como estereotipo viviente que reproducía un horizonte de expectativas” (Sousa Santos 2009b: 236). Había “informantes clave”, adiestrados, que se habían convertido en un casi sujeto de la ciencia social, un “objeto” elevado a la categoría de “sujeto”. “El grupo de los objetos (informadores) adiestrados y especializados podría, si se pusiera de acuerdo, actuar sobre la ciencia como grupo de presión, negociando una participación en los beneficios de la producción científica o, incluso, una participación en la configuración de los resultados de la investigación. Este escenario no es tan utópico como podría parecer. En antropología, quienes realizan trabajo de campo hace tiempo que se han visto ante problemas que apuntan en esta dirección [...]. Desarrollé un respeto menos que moderado por las reglas de la ciencia convencional, en especial por las que llenaban los gruesos manuales sobre la observación participativa, a la sazón el método más de moda para la investigación empírica. Llegué a creer que era mediante la violación de las reglas como mejor entendía la realidad social. Cuanto mayor era la violación, tanto más profunda era la comprensión” (*ibid.*). Hay que atreverse a transgredir los cánones establecidos de la academia. Sousa Santos confiesa que después de mucho tiempo, y no de una manera completa, logró entender cómo tenían que alimentarse “los dos proyectos el uno al otro [el científico y el político] si quería evitar el tan extendido síndrome esquizofrénico de los científicos sociales del momento: ser revolucionarios como activistas políticos y reaccionarios como científicos” (*ibid.*: 238-239). Este autor, desde la década de 1970 se convenció de que una práctica social alternativa justificaba la violación de los cánones establecidos en la academia. Se negó “a ver a los sujetos de la interacción abierta como objetos de una interacción secreta (entre mí y el ‘mundo de la ciencia’)”. Desde entonces pensó “que la función de control social que desempeñaba la ciencia moderna comenzaba con el carácter represivo del discurso verbal que imponía a sus objetos tanto en los cuestionarios como en las entrevistas”. Llegó “a la conclusión de que, sobre la base de las mismas premisas de la producción material –esto es: la propiedad privada y la productividad orientada hacia el beneficio–, la producción de la investigación científica expropiaba el discurso autónomo del lenguaje cotidiano de sus objetos para construir su propio patrimonio de discurso científico que luego se

cánones precisamente son los que la investigación colaborativa pretende superar, y ya ha dado importantes pasos en ese sentido.

No obstante, este renovado estilo de investigar tiene todavía muchos obstáculos que salvar. Una cuestión inquietante tiene que ver con la pregunta acerca de quién establece de hecho la agenda de investigación. Otros cuestionamientos que deberían ser obligatorios están relacionados con quién paga la investigación y con qué objeto. Un reto más tendría que ver con la necesidad de romper las ambigüedades que implican las preocupaciones por responder a las demandas de las instituciones de los académicos. Habría que tener en cuenta que los tiempos académicos no son los de los movimientos.

No podemos menos que preguntarnos si los movimientos necesitan a los académicos, si éstos son imprescindibles para que los movimientos se piensen y entiendan. Una pista para formular una respuesta sería la de indagar en las implicaciones de la relación de la academia con los movimientos. Desde una

utilizaba como una forma de poder social" (*ibid.*). Cuando se dio a la tarea de escribir su tesis vio que se había "convertido en científico social convencional en mayor medida de lo que estaba dispuesto a admitir entonces" pues una "distancia (mal) calculada respecto a la metodología convencional y a la política científica hegemónica había acabado por mejorar mi 'capacidad extractiva' y había enriquecido mis archivos con abundante y preciosa información" (*ibid.*: 239). Después halló consuelo al pensar "en que el conocimiento cuyo secreto se guardaba tenía una importancia crucial para la construcción del conocimiento que me permitía a mí mismo publicar" (*ibid.*). Sousa Santos narra cómo se dio cuenta de que "la ciencia social establecida en las sociedades capitalistas avanzadas reproduce, de un modo muy específico, la estructura de dominación clasista" (*ibid.*: 246). Escudriñó los dilemas y las ambigüedades de los métodos de investigación de campo. El conocimiento escrito "parecerá ser un conocimiento rumiado, o más bien, aplazado. Se basaba en una distancia temporal entre el cognoscente y el objeto conocido, y carecía en consecuencia de la intensidad del conocimiento instantáneo (el conocimiento práctico en el momento mismo que se ejercita)" (*ibid.*: 248). "Escribir acerca de algo significa escribir desde el lateral de ese algo, nunca desde el centro" (*ibid.*: 249). Quiso, después, discutir los resultados de su investigación con los residentes de la favela; "devolver el estudio a la comunidad, el sueño más acariciado por los científicos radicales a finales de la década de 1960 y comienzos de 1970" (*ibid.*: 252). Pero no pudo porque se había incrementado la represión. Y reflexiona que aunque hubiera sido posible "habría resultado ser un ejercicio absurdo. En el curso de las pocas discusiones que tuve en privado con mis amigos de la comunidad se puso claramente de manifiesto que mis hallazgos eran para ellos evidentes o irrelevantes [...]. Mis teorías nada decían de la cuestión omnipresente sobre qué hacer [...]. Habiendo decidido evitar el análisis político por temor de que mis recomendaciones, una vez redactado fuera de contexto, pudieran utilizarse contra los favelados, eliminé la única base sobre la que los resultados de mi investigación podrían haber sido entendidos, y discutidos en concreto, en términos prácticos, dentro de la favela [...]. Al convertirme yo en científico, los favelados se convertían en objetos" (*ibid.*).

perspectiva autocrítica hay que aceptar que, aunque no son indispensables, los académicos comprometidos pueden ofrecer algunos aportes útiles. No obstante, no se debe eludir el reconocimiento de las diferencias en la relación entre académicos y movimientos para tratar de resolver la separación. Sería conveniente abandonar los prejuicios, y hasta los rechazos mutuos, para abrirse a la necesaria interpelación para poder establecer un diálogo. Tampoco se debe olvidar que el compromiso implica vigilar que se mantengan actitudes críticas y autocríticas. Se tendría que cuidar también que ninguno de los integrantes se instrumentalizara mutuamente.²⁵² Hay que impulsar la búsqueda de cómo pasar del *con* solidario al *desde* implicado, para que los sujetos se sepan y sientan imbricados y mutuamente comprometidos. Finalmente, se tiene que indagar quién tiene el control de la dinámica conjunta y evitar un nuevo colonialismo larvado. Hay que procurar no encubrir relaciones asimétricas, las cuales deben romperse. Es aconsejable no confundir deseo con realidad,²⁵³ pero también acabar con las realidades que son herencias de viejas maneras de proceder.

Inquietudes, interrogantes y desafíos²⁵⁴

A partir de las preocupaciones y debates en torno al proceso de construcción del conocimiento social y la importancia de reflexionar sobre el potencial de la investigación comprometida contenidos en los trabajos que componen este libro, consideramos que

²⁵² No se trata de que los académicos dejen de serlo y se conviertan en unos activistas más, ni de que los sujetos investigadores investigados se transformen en académicos tradicionales, sino que se dé una producción de algo totalmente nuevo, que tenga la capacidad de incidir de una forma novedosa en los movimientos o grupos desde un compromiso que integre. Lo importante es que esos movimientos o grupos quieran precisamente eso y perciban que esa actividad es provechosa para su propia dinámica. Lo que dejan ver los capítulos de esta obra es que se va avanzando en esa dirección.

²⁵³ Hay que tener autoconciencia de los efectos perversos que emergen de buenas intenciones (Fontalva 2009).

²⁵⁴ Véase el glosario puesto al final de este texto para que se perciba con exactitud cómo entendemos algunos de los conceptos que aquí presentamos.

es necesario continuar desarrollando en futuros trabajos el debate y la discusión que aquí hemos iniciado acerca de algunas problemáticas centrales, no sólo para la antropología sino en general para las ciencias sociales, como son las siguientes:

- a) La construcción de los puntos de partida y las pautas de razonamiento desde los cuales se pretende construir el conocimiento social, con sus implicaciones ético-políticas, metodológicas y teóricas;
- b) el análisis y la construcción de las subjetividades alternativas desde ángulos que incorporen la necesidad de una realidad social emancipada como punto de partida para el despliegue de las potencialidades de los sujetos para la transformación de la sociedad;
- c) la contradicción en la que caen algunos planteamientos al separar conocimiento activista y conocimiento académico, y las concesiones que se hacen desde esta perspectiva al reconocerles a los movimientos y las luchas sociales su capacidad de producir conocimiento o teoría bajo los mismos criterios de rigurosidad académica;
- d) el sentido o el para qué del conocimiento social producido y la necesidad de su validación por parte de los movimientos, los colectivos y las luchas analizados en algunos de los trabajos, y no desde las necesidades de apropiación por parte de los sujetos sociales.

Nuestro comentario se encaminará ahora hacia temas que la lectura de los capítulos han abierto. Tendremos que profundizar aún más en lo que se podría circunscribir en una especie de conocimiento activista frente a otro que exigiría el reconocimiento de la actividad académica. Habría que destacar las implicaciones de una reflexión crítica y dialéctica; discutir y diferenciar entre transformar el mundo existente y

crear otro; enfatizar la centralidad del sujeto; tener en cuenta la dificultad de formular el problema del conocimiento y de la producción de conocimiento como dinamizador de las capacidades y el reconocimiento de la necesidad de la realidad y las ideas. Enunciaremos algunos puntos para debatir.

Apertura a un diálogo desde la perspectiva del sujeto

En la mayoría de los textos revisados encontramos que destacan ciertos elementos del proceso, como la interpretación de la realidad que se trata de conocer en relación con las estrategias metodológicas utilizadas en la observación etnográfica, la investigación-acción, las historias de vida, la investigación participativa y participante, los grupos de encuentro, la historia social, las genealogías, los estudios de redes sociales, el análisis situacional, el análisis del discurso, las etnoencuestas y, de manera relevante, el uso de la etnografía. Otro elemento destacable es el convencimiento de que la investigación es una construcción social y que el investigador se convierte en un sujeto más en una relación multilateral.

En este sentido, nos parece que convendría reflexionar en la pertinencia de no dejar de lado la perspectiva de los sujetos. Nosotros consideramos el problema del sujeto como una centralidad epistémico-metodológica y ético-política. Por lo general, en las investigaciones y estudios de la academia es posible detectar dos cuestiones: una, que el sujeto de estudio se oculta o de plano se niega, y dos, que no se logra plantear la problemática de la investigación de acuerdo con las condiciones del sujeto estudiado. Por lo tanto, el análisis se restringe a supuestos procesos generales, de los cuales se privilegia una dimensión o no da cuenta de la complejidad del hacer del sujeto que despliega la problemática que se pretende estudiar.

Una forma más certera de hacer la investigación y saber pensar la problemática que se quiere conocer implica la capacidad de reflexividad, de conciencia histórica y

conciencia epistémica, puesto que la función que éstas cumplen es la de visibilizar las condiciones de posibilidad de la realidad dada y del horizonte de futuro (Zemelman 1992 y 2002). En todo trabajo de investigación, así como en todo proceso de producción de conocimiento, hay un sujeto situado reflexivo y el planteamiento de un problema concreto. Sin embargo, no necesariamente se logra presentar al sujeto en el proyecto de investigación, incluso a lo largo de su desarrollo.

Consideramos necesario reconocer la problemática del trabajo de investigación, así como el lugar desde dónde se hace y sus prácticas concretas, puesto que éstos indican la toma de posición en el proceso de investigación respecto de la interrelación con los sujetos. En esta última subyace la responsabilidad ética y epistémica respecto del sujeto estudiado, porque así como somos parte del sujeto, también asumimos como él un posicionamiento ético-político. Desde este último se advierte dónde se sitúa el investigador para observar y analizar, lo que implica, al mismo tiempo, una conciencia del contexto y de las condiciones de producción del conocimiento.

Parte de tal complejidad es la condensación de experiencias del académico, su historia de vida personal, familiar y social, la formación académica y el factor subjetivo, fundamental en la reflexividad sobre la práctica de investigación. Ésta última se inicia en un punto que indica las “tensiones vivenciadas y experimentadas entre personas, grupos”, denominadas *estados de oposición latente*, propias de la acción política y de la manera de pensar la política. Lo anterior recuerda el sentido que prevalece, oculto, en un discurso y una práctica, ya sea por ser inconsciente o por resistirse a ser negado. Aquí habría que dar cuenta de las contradicciones en las prácticas, pues de lo contrario los análisis que declaran hacerlo no avanzan más allá de un mero reconocimiento discursivo cuando su hacer y lo producido resultan bastantes similares a lo que se realizaba anteriormente. Por tanto, en la interpretación antropológica la subjetividad es

una mediación que, además de condicionar la problemática a abordar, afecta también las percepciones que se logran de lo estudiado.

¿Conocimientos activistas y conocimientos académicos?

La posibilidad de dar cuenta de la “producción de posiciones del sujeto y las subjetividades” pasa por designar lo que significa conocimientos activistas y académicos, porque unos y otros, como apunta una de las autoras, son *conocimientos situados*. Especificarlos implica dar cuenta del desde dónde se conoce y para qué se produce conocimiento. Habría que repensar esto sin olvidar que los diversos sujetos, además de tener escolaridades y formaciones universitarias distintas, cuentan con experiencias en alguna lucha social, además de no perder de vista que la *colonialidad del saber* puede habitar en cualquier sujeto, más allá de que su intención consciente vaya en contra de la colonización.

Por otro lado, un elemento de la subjetividad, necesario de advertir, acerca del conocimiento académico y del conocimiento activista, o de cualquier otra forma con que se clasifique, es el problema del reconocimiento convertido en necesidad de prestigio (activista, revolucionario, académico, de izquierda o cualquier otro tipo de prestigio), al punto de que la búsqueda del reconocimiento a costa del conocimiento y la lucha social en la que se participa pervierte la práctica de los saberes y el conocimiento mismo. Esta posibilidad es real en el contexto de las sociedades capitalistas y en concordancia con las subjetividades producidas en éstas, así como también por la propia condición humana que demanda dicho reconocimiento, el cual es menos probable de obtener puesto que se pretende desde una posición disidente, a contracorriente.

El problema del reconocimiento de la práctica teórica, de la investigación crítica y de una adscripción abierta a favor de las luchas estudiadas está en la propia subjetividad y juega como condicionante si el contexto desde el que se enuncia es el de

las instituciones de educación. Así, el conocimiento activista, el académico, etc., son distintos y tienen implicaciones diferentes si se dan en una situación donde se practica la *comunidad de consenso*, donde se reconocen las diferencias y la pluralidad de sujetos. Esto conecta el problema del reconocimiento con el de la legitimidad de quien está en condiciones de criticar, cuestionar y problematizar.

¿Algunas implicaciones del pensar crítico y dialéctico?

Cuestionar, criticar y problematizar, en tanto que quehaceres cotidianos del trabajo de investigación, son una necesidad básica de la crítica, y una dialéctica negativa para algunos de nosotros, pues se trata de producir conocimiento y no de la obtención de la verdad respecto a lo real. Esto se relaciona con las formas de hacer conocimiento, que si son instituyentes, y no sólo institucionalizadas, permiten aceptar que la necesidad de realidad es una construcción de los sujetos que nunca está dada de una vez y para siempre, por lo cual la realidad no sólo es lo instituido sino también lo instituyente.²⁵⁵

La concepción del individuo *social* (subrayamos social) está relacionada con el problema de un conocimiento que ayude a entender la fuente de las tensiones entre lo instituyente (posibilidades de realidad) y lo instituido (formas dadas de realidad). Y llamamos la atención sobre el precepto sostenido en algunos de los capítulos presentados en el sentido de que para entender el origen de las tensiones en el contexto de las críticas entre la academia y el activismo debemos remitirnos a una pregunta que va más allá de los individuos y de las coyunturas: ¿cuáles son las causas históricas y sistémicas que ayudan a entender el origen de dichas tensiones?

²⁵⁵ La realidad entendida como instituyéndose refiere al flujo social de relaciones entre sujetos más o menos posicionados de manera crítica, pero también con pretensiones de nuevas relaciones sociales frente a esa realidad dada. Entiéndase también llanamente a la gente moviéndose, haciendo posible la realidad que conocemos, la potencia convirtiéndose en acto, la fuerza social que crea, renueva y cambia.

Ante esta interrogante nosotros planteamos otra pregunta: ¿hay algo más allá de los individuos sociales?, ¿existe algo en la historia y el sistema social que no haya sido producido por los sujetos sociales, es decir, los individuos sociales? Esta pregunta exige reconsiderar el factor subjetivo como condicionante de un sujeto (singular y colectivo) que es productor y producto de la realidad social, la realidad psíquica y la realidad histórica. Así, pensar en *causas históricas y sistémicas* podría ser una forma de negar al sujeto, o al menos de encubrirlo, aunque esto no se intente directamente, simplemente porque aquello con lo que podemos contar son relaciones sociales posibilitadas, realizadas por los sujetos y, como hemos dicho, éstos son producto, pero también productores, de la realidad.

Ahora bien, hay quienes plantean que ese “desde donde se produce el conocimiento activista político o militante” es “desde los movimientos, las organizaciones, las redes, las redes de movimientos”. Pero tal vez esto no baste, pues se trata de cómo pensar en el movimiento de discontinuidad entre movimientos y luchas. Se trata de pensar en sujetos sociales, de reconocerlos desde una perspectiva epistémico-política como algo nuevo y, al mismo tiempo, parte de la historia. Se trata, entonces, de dar cuenta de la discontinuidad en la temporalidad de la historia porque hacerlo implica una mirada desde la subjetividad que la produce.

Cuando se plantea la posibilidad de generar espacios de coproducción de conocimiento a partir de principios políticos convergentes entre académicos y activistas o militantes (a los que se les llama en uno de los capítulos *espacios intersticiales*), creemos que es importante dar cuenta no sólo del *desde dónde*, sino *contra qué* y *contra quiénes* se produce ese conocimiento. Se trataría de una dialéctica negativa, en la que la negación del sujeto negado por las relaciones de dominación se convierte en el elemento básico y fundamental con miras a la emancipación social.

El hecho de que en varios capítulos de esta obra se destaque la conformación de espacios de relaciones de conocimiento (encuentros, talleres, etc.) como espacios de comunidades de aprendizaje recuerda lo planteado por Gabriel Cámara *et al.* (2004). Habría que tener en cuenta, en el reconocimiento de que todos somos capaces de aprender y enseñar, a esas comunidades de consenso, al estilo de las que se han observado en las relaciones sociales de los mayas tojolabales, como forma de hacer y pensar, es decir, conocer (Lenkersdorf 2002). Ésta es una veta importante y poco explorada para entender otras formas de producir conocimiento (como producción social), pues el flujo social del pensar es un devenir histórico que se genera desde la cotidianidad, así como la historia se hace también desde esa cotidianidad (Zemelman 2000a).

Estos conocimientos serán producidos desde los intersticios en los que confluyen convergencias políticas, contruidos desde las propias dinámicas de los movimientos, los cuales están en permanente construcción conjunta y surgen de lógicas, gramáticas, lenguajes y lenguas distintas. A final de cuentas, como varios autores lo mencionan en esta obra, se trata siempre de una reflexión colectiva acerca del trabajo de coproducción de conocimiento, el cual, en ocasiones, sólo puede conocerse a profundidad cuando se es parte de la experiencia de la que emerge dicho conocimiento.

En varios capítulos se reconoce al *neozapatismo* como pieza fundamental en la apertura a la descolonialidad del saber y del ser. Se ha aprendido que la *otra teoría* y la *otra política* desde abajo y a la izquierda aún no son, sino que están dándose con contradicciones y ambigüedades. Hay intersticios de convergencia, en los que teorías y políticas críticas surgen con miras a la descolonización, como embrión. Un ejemplo de ello es el caso del *caminar preguntando* que los zapatistas se plantean como núcleo de su metodología para el hacer y el pensar, y que deriva de su episteme y su ética en tanto que sujetos que niegan la negación de la que han sido objeto históricamente por

parte de la dominación capitalista. Es decir, se trata de un intersticio abierto por el hacer y el pensar de sujetos con sus contradicciones y en el que se desarrolla un proceso de reflexividad dialéctico-crítico.

En esta misma perspectiva, la pregunta acerca de cómo se está construyendo el conocimiento fuera y dentro del movimiento neozapatista plantea un problema referente al proceso de conocimiento, el cual contiene la posibilidad de que el método de investigación se subordine al sujeto de estudio, con todo y sus contradicciones, y al que resulta imprescindible reconocer, porque las tensiones epistémicas y políticas se manifiestan en los propios procesos de investigación, en la necesidad de reconocimiento del hacer y el pensar del sujeto.

La invitación a reconocer a los sujetos como *sujetos intersticiales* (mezclados, cruzados, heterogéneos, combinados, mixtos, etc.) exige desplegar en la categoría de *lo intersticial* las contradicciones y las ambigüedades manifiestas en ese híbrido y embrión, pues no resulta suficiente establecer sólo el *desde dónde*, propio de un trabajo de traducción epistémica y comprometida. Piénsese en las motivaciones inconscientes que desconocemos de nosotros mismos y que son condicionantes de la forma de pensar y hacer investigación comprometida. Por ello, el debate epistémico, como varios autores y autoras de esta obra señalan, también implica la propia descolonización.

¿Se trata de interpretar o de transformar, o, más aún, de crear otro mundo nuevo?

Consideramos que una primera reflexión sería la que subyace bajo el sustrato epistémico y político que implica el precepto marxista de que hay que transformar el mundo y no sólo interpretarlo,²⁵⁶ posicionamiento ético-político frente a una realidad de

²⁵⁶ Véase la tesis once sobre Feuerbach, en la que Marx sostiene que más que interpretar de distintos modos el mundo de lo que se trata es de transformarlo. Además, podríamos agregar lo que en la tesis dos plantea a propósito del problema de la atribución de *verdad objetiva*. Marx sostiene que, antes que un problema teórico, se trata de un problema de carácter práctico, porque en la práctica las personas tienen que demostrar la terrenalidad del pensamiento (Marx 1970).

crisis y lucha de clases. Esta posición exigía y exige colocarse junto con y desde el sujeto social revolucionario, categoría que da cuenta del *hacia dónde* en tanto que perspectiva epistémica y política. Es así como durante los últimos ciento cincuenta años sujetos académicos se han situado, en lo relativo al *sujeto revolucionario* y lo que deviene de ello como práctica y discurso ético-político, desde una perspectiva epistémica y política desde la cual han tratado de ser consecuentes con esa matriz teórico-epistémica.

Tanto en las posiciones teóricas y políticas de las ciencias sociales y los movimientos de la sociedad, la negación de los sujetos y su lucha contra dicha negación ha de ser central en su acción y reflexión, de manera que la consecuencia es una toma de posición teórico-política que guarde correspondencia con las exigencias de la realidad. No obstante, teniendo en cuenta los últimos cuarenta años, aproximadamente, podemos pensar en el inicio de un nuevo ciclo en el que subjetividades emergentes despliegan en la práctica nuevas formas de hacer política y constituyen sujetos sociales que reflexionan críticamente sobre las experiencias revolucionarias y cuestionan su carácter como sujetos políticos y epistémicos, es decir, su razón de ser y hacer.

Así, sobreviene una ruptura, tras estos ciento cincuenta años, que va más allá de lo que había alcanzado el pensar epistémico y teórico. Nos referimos a sujetos sociales que se atreven a plantear un uso crítico de la idea marxista de transformar el mundo. La consideración básica de la que parten es que se hicieron revoluciones, se desplegó una práctica y una teoría para transformar el mundo social y, sin embargo, cada vez se reproducía el mismo mundo, es decir, sólo se cambiaban los modos de las relaciones sociales de dominación, pero la dominación seguía ahí. Transformar el mundo resultaba ser un cambio de sistema de gobierno y unas modificaciones en la planificación de la economía, pero no desaparecían las formas de relación social capitalista, como las del Estado, los partidos políticos burocráticos, la relación de gobernantes-gobernados bajo

el principio de mandar y obedecer, la representación como suplantación en los sistemas de gobierno y electorales, etcétera.

No obstante, las subjetividades emergentes desplegadas en el último periodo histórico del siglo XX han reivindicado la necesidad de tomar conciencia sobre la pertinencia no de transformar el mundo sino de crear otro mundo. Entre los que han estado planteando esto están los zapatistas, el Movimiento de los Sin Tierra, ciertos sectores y sujetos, entre los que se encuentran los movimientos de pueblos indios de América, los piqueteros y las asambleas barriales de Argentina, por ejemplo. En ese *crear otro mundo* se da una ruptura epistémica y teórica que trae consigo la exigencia de un posicionamiento ético y estético, que conlleva *otra forma de hacer política*, de pensar y de colocarse ante las construcciones sociales que estos sujetos crean como realidad y desde una colocación contra y más allá del sujeto capitalista y de las relaciones sociales de dominación que genera y soporta.

De esta forma, a la interrogante sobre el *para qué* y *para quiénes* se crea conocimiento se añade también el *contra quiénes*. Se advierte entonces que la necesidad de crear otro mundo implica preguntarse *hacia dónde*, cuestionamiento que parte de la negación de la negación de que se es objeto por el sujeto del capital, pero también de que la manera de hacerlo no está resuelta. El punto de partida es reconocer que no se sabe, pero también que ya no se acepta la relación social capitalista. La postura de admitir *no saber* sugiere una perspectiva epistémica situada desde la *incertidumbre*.²⁵⁷

En ese sentido, a diferencia de los diversos posicionamientos revolucionarios que pretendieron transformar y cambiar el mundo social en el siglo y medio anterior –las

²⁵⁷ La deriva de los sujetos encuentra su correlato en la conciencia de su movimiento, diría Zemelman (2002). “En lo incierto y en lo incompleto, así como en lo desconocido se encuentran presentes los esfuerzos por dar al desarrollo de la historia personal y social una perspectiva de ampliaciones crecientes” (*ibid.*: 17-18).

revoluciones rusa, mexicana, cubana, boliviana, china, así como cientos de movimientos revolucionarios que protagonizaron insurrecciones, triunfos electorales, pasando por sublevaciones y rebeliones—, los sujetos que hoy se han propuesto una nueva forma de hacer y pensar la política reconocen la pretensión de crear otro mundo, aunque todavía no saben cómo. Por eso plantean, como en el caso del zapatismo, que eso lo irán descubriendo en el caminar preguntando. También es el caso de algunos pueblos indígenas andinos que hacen del *pachakuti* el modo de anunciar periodos de cambios profundos que restituirían el equilibrio. Con todo, ellos y otros ya han iniciado nuevas formas de organización política y social y se colocan desde un “esto ya no”, “ya basta” o “que se vayan todos”, es decir, los partidos y la clase política que constituyen los gobiernos.

Este posicionamiento les ha significado pensar y hacer desde la incertidumbre y con un horizonte de futuro abierto a lo indeterminado, a lo por caminar. Y ésta es una perspectiva epistémica en la que la colocación de los sujetos es su saber-hacer. Su caminar preguntando hace surgir las interrogantes sobre qué idea de esta perspectiva tiene la antropología socialmente comprometida con la lucha política y qué significa plantearse la alineación con un grupo organizado.

¿La investigación como despliegue de la subjetividad exige reconocer la centralidad del sujeto y el problema del conocimiento?

Si se acepta reconocer la realidad como una construcción de sujetos y constitución de sujetos sociales debe darse cuenta de éstos y no encubrirlos en los procesos, en los análisis de las estructuras. Por lo tanto, evitar negar al sujeto involucrado en las problemáticas de estudio e investigación implica ejercer la crítica desde una posición autocrítica permanente si se aspira a mantener la vigilancia epistémica para no hacer

investigación sobre el sujeto, es decir, objetivándolo, cosificándolo, convirtiéndolo en objeto.

Más allá de la reivindicación de que la realidad es una construcción de diferentes sujetos, es imprescindible distinguir el *pensar epistémico* del *teorizar*. En ese sentido, la academia como tal, a menos que los sujetos que la constituyen se reconozcan como un sujeto más de la pluralidad de sujetos con pretensiones propias, deviene en un pensar reificante que convierte la investigación y la transmisión del saber en procesos que obstruyen el pensar epistémico y la crítica dialéctica, hasta convertirse en dogmas, en metafísica.²⁵⁸

Por ello, el pensar reflexivo y crítico ha de surgir de las contradicciones de la realidad, de los sujetos negados históricamente, diría Walter Benjamin (1940), de los perdedores de la historia, porque de sus experiencias es posible pensar otras formas de sociedad, distintas a la capitalista. En lo reprimido, en lo silenciado, en lo ocultado, se destaca lo no pensado, lo tergiversado, lo que abre así nuevas líneas de indagación. Unas ciencias sociales que atiendan estos aspectos sólo pueden ser críticas y deben renunciar, por lo tanto, a la aceptación irreflexiva de la realidad social tal y como es presentada por las formas dominantes del conocimiento.

En todo caso, un punto crítico a develar es la diferencia que debe hacerse entre fragmentar y parcelar el conocimiento de la realidad como despliegue del sujeto, a partir de la consideración de que la objetividad y la racionalidad, propios de la teoría, admiten el conocimiento fragmentado, y que a diferencia de ello, la subjetividad y la imaginación

²⁵⁸ Para identificar la diferencia entre un *pensar teórico* y un *pensar epistémico* véase el glosario en anexo. Horkheimer (1974) distinguía entre *teoría tradicional* y *teoría crítica*. La primera hace referencia al conjunto de proposiciones cuya validez radica en la correspondencia entre un objeto abstracto, uno constituido con antelación, que funcionaría como modelo de la realidad, y la verificación de las cualidades o propiedades establecidas en este arquetipo. A esto lo llamamos separación entre *sujeto* y *objeto* en el proceso del conocimiento, lo que convierte a la teoría en una actividad especulativa, constructora de descripciones y representaciones del mundo tal como éste es. Por otro lado, la teoría crítica surge de considerar que la realidad es producto de la *praxis social*, que tanto los procesos como los sujetos de estudio está preformados, socialmente hablando, y que éstos dan lugar a complejas relaciones de las cuales habría que dar cuenta.

son propias del pensar epistémico que deviene parcelado pero considerando la totalidad. Otro elemento a problematizar es la reivindicación que en alguno de los capítulos se hace de la *objetividad posicionada*, una forma de conceptualizar la postura que sostiene la posibilidad de conocimiento en tanto sea “desde dentro” y en colaboración con un “grupo de gente organizada en lucha”, bajo la consideración de que eso le da el carácter de conocimiento objetivo. Pero si de lo que se trata es de reivindicar la posición del sujeto, no se tiene más que reconocer que la posibilidad de conocer es subjetivo y que no hay tal objetividad posicionada.

Aquí, la observación que haríamos apunta a que tal objetividad dice poco, conceptualmente hablando, sobre las contradicciones y ambigüedades que emergen de la pluralidad de sujetos que constituyen al sujeto social (suponemos así al “grupo de gente”) cuando éste despliega su acción política. Ello, por lo tanto, exige dar cuenta más bien de las diferentes *subjetividades posicionadas* ante un mismo acontecer. El acontecer producido por esa pluralidad de sujetos no debe ser subsumido a la objetividad, porque ésta no puede ser el reducto de la subjetividad de los sujetos que la producen. Más aún, si de objetividad se trata, no existe más que la de un sujeto que impone o dispone a otros su propia subjetividad.

Otra dimensión implicada en la perspectiva de la descolonización de las ciencias sociales está en la idea de la *conversación dialógica*, el *diálogo conversado*. Aquí el problema que se presenta es la cuestión de la autonomía del sujeto con respecto a la construcción de sus conocimientos y transmisión de saberes, pues el lugar que ocupan los sujetos en dicha relación es condicionante de la perspectiva epistémica y política. Hay que tener cuidado de que la conversación dialógica no encubra, en los investigadores académicos, pretensiones de convertirse en asesores, concientizadores, capacitadores, sistematizadores, facilitadores, o cualquier otra función que finalmente suplante al sujeto en su quehacer autónomo para conocer y formarse. Si esto llega a

sucedier, la autonomía y la pretensión de apoyo mutuo en la relación de trabajo investigativo se trastoca.

Si atendemos el problema de que la diferencia en los sujetos también se manifiesta en el despliegue de su subjetividad cuando conocen, saben, se forman, estamos obligados a reconocer que el significado de prácticas y conceptos como los de *solidaridad*, *apoyo mutuo* y *autonomía* puede entenderse de manera distinta en el ámbito de una relación de investigación, así como en la construcción de sentido en el campo de la subjetividad del conocer y de la transmisión del saber presente en los movimientos sociales, en los sujetos movilizados.

Atendiendo a la perspectiva del sujeto en la investigación, estaríamos en mejores condiciones de reconocer la diferencia con el trabajo asistencial y la subordinación implícita en la división social del trabajo, en la que la separación de lo intelectual y la acción sociopolítica se replica en formas sutiles de subsunción encubierta bajo el rótulo de “coparticipación” y “acompañamiento interesado”. Ahora bien, la separación entre ambas formas de acción se articula regularmente con la subordinación a discursos categoriales etnocéntricos-liberales. El concepto de “intelectual” indígena connota y denota por sí mismo lo propio del discurso conceptual hegemónico. Así, en algunos textos se aceptan categorías propias del discurso liberal. Un ejemplo de esto es la utilización del concepto de “derechos” sin hacer acotaciones. Habría que recordar que su uso ha sido cuestionado desde cosmovisiones diferentes que ponen en tela de juicio el uso de categorías etnocéntricas²⁵⁹ bajo la consideración de ser “útiles”, es decir, sin

²⁵⁹ A propósito de debates políticos en torno a los *derechos*, regularmente se arguye que las críticas al activismo reformista de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y a los discursos que optan por la reivindicación de los derechos desde una posición que, en cambio, reivindica la satisfacción de las necesidades negadas y reprimidas por la explotación y el despojo, constituyen una posición radical que descalifica la lucha por mejoras, la cual se adscribe, por su parte, en la posición política que argumenta que mientras no existan las condiciones adecuadas para cambios radicales es válido luchar por dichas mejoras. Otra vez nos encontramos con la disyuntiva entre “mejorar las condiciones de vida” dentro de los márgenes del sistema social o moverse fuera de éstos y actuar desde ahora con la perspectiva de otro mundo que traspase los márgenes del imaginario social instituido, es decir, moverse en torno a un imaginario social

hacer un uso crítico de ellas. La boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2004), el alemán Robert Kurz (2003) y el peruano Aníbal Quijano (2005) han hecho acertados cuestionamientos al uso liberal del concepto de *derechos*.

Para abrir nuevos debates: ¿La producción de conocimiento se trata de reconocimiento de la necesidad y despliegue de capacidades?

Dar cuenta, en el planteamiento, del problema a investigar y de las preguntas que de ello resulten para evitar un trabajo de investigación sobre el sujeto o con el sujeto exige una perspectiva en la que se le reconozca en su ser sujeto. Ello implica que el *desde dónde*, el *para qué* y el *contra quién* deben plantearse a partir del reconocimiento de saber dónde estoy colocado como sujeto que hace y resiste, que produce conocimiento comprometido socialmente o con pretensiones de construcción de otras condiciones de realidad. Luego vendrá compartir con otros sujetos, el apoyo mutuo y la intersubjetividad propia de los que se reconocen desde su autonomía y dignidad propia.

Ahora bien, plantearse otra forma de conocer, en la que el sujeto se reconoce como tal y construye conocimiento para el despliegue de su autonomía y autoemancipación, implica reconocer la posibilidad de que con las nuevas formas de hacer política se generen nuevas formas de conceptualizar la realidad, de manera que un espacio para el ejercicio de la investigación sería el de la constitución de proyectos de autonomía dentro de los cuales se tome conciencia de las contradicciones y antagonismos de los sujetos que participan en dichos proyectos.

De lo anterior se desprende la necesidad de problematizar de manera crítica el hecho de que los sujetos sociales no necesitan de intérpretes ni de hermeneutas que los expliquen. Como bien se señala en varios de los capítulos, de lo que se trata es de respetar al sujeto, sus formas de hacer, sus ritmos y temporalidad, es decir, su

instituyente, usando la fantasía y la imaginación radical, que trae consigo otra forma de vida cotidiana en el contexto de la cultura política y la institución dominante.

autonomía. Si queremos decirlo de otro modo, se trata de la construcción de lo colectivo en el ámbito del conocimiento, que significa construcción social de sujetos y no sólo construcción social de conocimiento. Así, en los procesos de conocimiento y reconocimiento, la forma de compartir debería adquirir carácter de principio epistémico y ético-político.

Creemos quedan varios puntos por analizar aún más, por ejemplo: ¿qué significaría que el pensamiento crítico no esté reñido con la rigurosidad académica? No hay que olvidar que nos colocamos ante una visión hegemónica que postula que el especialista debe dominar y controlar la investigación. Sin duda que nos parece muy importante que se construya una agenda de investigación en diálogo con los sujetos de estudio, pero creemos que se debe ahondar más en cuáles son (serían) las implicaciones de construir esta agenda. Por ejemplo, cuando se habla de la posibilidad del diseño de la agenda de investigación de manera conjunta con los actores sociales resulta necesario discutir el papel de la investigación en cuanto al conocimiento y el reconocimiento de las especificidades culturales e históricas de los sujetos sociales y cómo éstas entran en juego en el proceso mismo de la investigación.

En ese mismo sentido podemos decir que estamos de acuerdo en que hay que darle un nuevo sentido al concepto de *objetividad*. Creemos que se avanzaría más si dilucidamos cuáles son los elementos que hay que considerar para darle ese nuevo sentido. Finalmente, la propuesta de investigar “en alianza” o “colaboración” con los movimientos sociales implica de por sí un posicionamiento crítico, pero creemos que se debe profundizar más en las dificultades que conlleva producir conocimiento en los marcos de convergencias políticas entre comunidades, organizaciones y académicos a partir de principios políticos comunes.

Bibliografía

- Acanda, Jorge Luis. 2008. "La problemática del sujeto y los desafíos para la teoría de la educación". *Rebelión*. En línea: <www.rebelion.org> (última consulta: 1 de julio de 2009).
- Alonso, Jorge. 1985. *La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos*. CIESAS, México.
- Benjamin, Walter. 2008. "Sobre el concepto de historia". En *Walter Benjamin. Obras*, libro 1, vol. 2. Abada, Madrid, pp. 303-318.
- Boecio, Anicio Manlio. 1999. *La consolación de la filosofía*. Alianza, Madrid.
- Cámara Cervera, Gabriel, Santiago Rincón Gallardo Shimada y Dalila López Salmorán. 2004. *Comunidad de aprendizaje*. Siglo XXI, México.
- Castoriadis, Cornelius. 2003. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I. Tusquets, Buenos Aires.
- Cirillo, Lidia. 2009. "El sujeto perdido: pequeño mapa para una búsqueda". *Viento Sur*, núm. 100, enero. Madrid, pp. 83-87.
- Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales. 2004. *Abrir las ciencias sociales*. UNAM, Siglo XXI, México.
- Erdheim, Mario. 2003. *La producción social de inconciencia*. Siglo XXI, México.
- Fontalva, Rubén. 2009. "Pensamiento/liberación. Morín: pensador por la renovación". *Lecturas semanales*. En línea: <<http://www.insumisos.com>> (última consulta: 7 de septiembre de 2009).
- Florescano, Enrique. 1986. "De la memoria del poder a la historia como explicación". En *¿Historia para qué?* Siglo XXI, México, pp. 91-127.
- Foucault, Michel. 2005. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid.
- Fromm, Erich. 1975. *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México.

- Gil de San Vicente, Iñaki. 2007. *La dialéctica como arma, método, concepción y arte*. Rebelión, Euskal Herria.
- Goldmann, Lucien. 1975. *Marxismo y ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Hegel, Georg. 1978. *La fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- Holloway, John (comp.). 2004. *Clase, lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. BUAP, Herramienta, Buenos Aires.
- 2006. *Contra y más allá del capital*. BUAP, Herramienta, Buenos Aires.
- , Fernando Matamoros y Sergio Tischler. 2008. *Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes*. BUAP, Herramienta, Buenos Aires.
- Horkheimer, Max. 1974. *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Jung, Carl. 2008. *El hombre y sus símbolos*. Paidós, Barcelona.
- Kurz, Robert. 2003. "Las paradojas de los derechos humanos". En línea: <www.canalcgt.iespana.es> (última consulta: 22 de agosto de 2009).
- Laplanche, Jean y Jean Bertrand Pontalis. 1979. *Diccionario de psicoanálisis*. Labor, Barcelona.
- Latapí, Pablo. 2007. "Educación de calidad, un hábito de autoexigencia". Conferencia impartida al recibir el Doctorado Honoris Causa de la UAM. *Reencuentro. Análisis de los problemas universitarios*, núm. 50, diciembre. UAM, México, pp. 15-20.
- Lenkersdorf, Carlos. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México.
- León, Emma y Hugo Zemelman (coords.). 1997. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. UNAM, México.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2003. "Siete pensamientos en mayo del 2003". *Rebeldía*, núm. 7, mayo. México, pp. 3-14.
- Marx, Karl. 1970. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo, México, pp. 9-12.

- Miras, Joaquín. 2008. "La construcción del sujeto revolucionario (carta dirigida a los miembros de Espai Marx)". *Rebelión*. En línea: <www.rebelion.org> (última consulta: 12 de octubre de 2009).
- Moreiras, Alberto. 2006. *Línea de sombra. El no sujeto de la política*. Palinodia, Santiago.
- Ochoa Bilbao, Luis. 2007. "Resistencia o claudicación, apuntes sobre la labor intelectual en América Latina". *Bajo el Volcán*, año 7, núm. 11. BUAP, Puebla, pp. 127-152.
- Páramo Ortega, Raúl. 1983. *La subjetividad en la historia (el sujeto como producto y agente de la historia)*. Manuscrito (inédito).
- Quijano, Aníbal. 2005. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Revista *Derive Approdi*, Precarias a la deriva, Revista *Posse*, Colectivo Situaciones, Grupo 116, Colectivo Sin Ticket, Pantera Rosa. 2004. *Nociones comunes: experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- RAE. 1989. *Diccionario de la lengua española*. Tomo V. RAE, Madrid. En línea: <www.rae.es/es/rae/gestores> (última consulta: 22 de junio de 2009).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2004. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Aportes Andinos*, núm. 11, "Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad". UASB, Quito. En línea: <www.uasb.edu.ec> (última consulta: 21 de agosto de 2009).
- Roitman, Marcos. Sin fecha. "Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina". *Rebelión*. En línea: <www.rebelion.org> (última consulta: 12 de octubre de 2009).

- Sandoval Álvarez, Rafael. 2009. *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político*. INAH, México (Col. Científica, Serie Historia).
- Sen, Amartya. 2007. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz, Buenos Aires.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2009a. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso, Siglo XXI, México.
- 2009b. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Trotta, Madrid.
- Tischler, Sergio. 2006. "Valor de uso y política, notas teóricas sobre la Otra Campaña zapatista". *Bajo el Volcán*, año 6, núm. 10. BUAP, Puebla pp. 185-195.
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Impensar las ciencias sociales*. Siglo XXI, México.
- 2005. *La crisis estructural del capitalismo*. Contrahistorias, México.
- Zemelman, Hugo. 1987. *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México, México (Jornadas del CES, 111).
- 1989. *De la historia a la política*. Siglo XXI, México.
- 1992. *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. Anthropos, Barcelona.
- 1998. *Sujeto: existencia y potencia*. Anthropos, UNAM, CRIM, Barcelona y México.
- 2000a. "La historia se hace de la cotidianeidad". En Heinz Dieterich, Enrique Dussel, Raimundo Franco, Arno Peters, Carsten Stahmer y Hugo Zemelman. *El fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. Océano, México, pp. 153-165.
- 2000b. *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. El Colegio de México, México (Jornadas del CES, 126).
- 2002. *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. Anthropos, Barcelona.

----- 2004. "Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social". En Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elízaga (coords.). *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, vol. I. Siglo XXI, México, pp. 21-33.

Zibechi, Raúl. 2007. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. UNMSM, Lima.

Glosario

Colocación se refiere a la acción de *conectarse, de situarse* desde el contexto histórico, cultural, tempo-espacial, de una realidad social o problema específico. Se trata de ser capaces de construir una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos (Zemelman 2004: 24). Para Hugo Zemelman (2000b: 32) colocarse supone liberarse de parámetros y formas de razonamiento científico que presionan al conocimiento hacia formas ahistóricas y reduccionistas, se trata de la necesidad de recuperar la exigencia de mirar la realidad antes de volcarse a su explicación; implica sentir la necesidad de recuperar la conciencia histórica como un desafío que supone abandonar el espacio de la intelectualidad para comprometerse con la realidad social.

El *factor subjetivo* designa a lo intersubjetivo en conjunción con lo intrasubjetivo, y es un factor implícito en la acción social de los seres humanos. 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 la conciencia de la necesidad de ser sujeto cuando se reconoce desde dónde se dice lo que se dice y se hace lo que se hace. Es

decir, se trata, al mismo tiempo, del ante quién y para qué del análisis antropológico, sociopolítico e histórico, realizado desde la perspectiva de los propios sujetos.

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

Produce. Del latín *producens* (participio activo, poco usado). Producir. El que produce. Véase el *Diccionario de la Lengua Castellana* (RAE 1989).

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 ésta un discurso o una acción. Es decir, es la deducción del 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 lo reprimido. Aparece como sinónimo de descalificación. 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 logre una coincidencia entre los sujetos participantes en la

interpretación para que se llegue a develar lo que se interpreta (Laplanche y Pontalis 1979).

Las implicaciones de la *producción de conocimiento* desde la perspectiva del sujeto comportan 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. Éstas son:

- a) 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).
- b) Reconocer que no se trata de cambios inmediatos, menos de interpretaciones solas, sino de imaginar y crear lo otro diferente.
- c) Necesidad de hacer consciente lo que inconscientemente nos motiva a hacer política: conciencia política, conciencia histórica y conciencia psíquica.
- d) Reconocer la articulación y/o desvinculación entre la teoría y la práctica.
- e) Reconocer que las formas de hacer son el despliegue de la subjetividad que produce realidad.

Pensar desde la *práctica de 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. Un ejemplo es el “caminar preguntando”, núcleo del método de hacer política zapatista, que resume la experiencia de su caminar escuchando y acompañando a la pluralidad de sujetos que se reivindican como parte de la izquierda anticapitalista.

Pensar teórico y pensar epistémico. En relación con estos términos lo primero que hay que señalar es que no hay que identificar pensamiento con teoría. El pensar se entiende como la actitud que cada persona es capaz de construirse frente a las circunstancias que quiere conocer, implica contestar a la pregunta de cómo podemos *colocarnos* ante aquello que queremos conocer (Zemelman 2004: 23). La diferencia entre el pensar teórico y el epistémico radica en la manera en que se resuelve la relación entre el pensamiento y la realidad que se quiere nombrar. En el *pensar teórico* la relación que se establece con la realidad parte de un pensamiento que nombra, que define, que tiene contenidos organizados y atribuye propiedades, que hace afirmaciones sobre lo real, con base en la utilización de conceptos que pueden no ser pertinentes para el momento histórico. En el *pensar epistémico*, al contrario, no hay contenidos predeterminados. Éste se centra en la formulación de las preguntas desde la realidad, desde el problema, preguntas que permitan que el pensamiento pueda *colocarse* ante las circunstancias y no poner nombre a las cosas de entrada sino preguntarse cuántos nombres puede tener.

La *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 un canon ético en la forma de actuar trazada por el “caminar preguntando” (Sandoval 2009).

La reflexión que hace el vocero del EZLN, el Subcomandante Insurgente Marcos (2003), en mayo de 2003 en *Siete pensamientos*, sitúa, desde una perspectiva epistémica, ética y política, las formas en que ellos miran cómo se hacen los estudios sobre los movimientos sociales y los sujetos de la resistencia anticapitalista. Ahí

identifica tres formas: a) los que lo hacen *desde* el sujeto del movimiento social, que no es sino el producto de la propia reflexividad, la perspectiva propia, como sujeto consciente de su práctica política; b) los que lo hacen *junto con* el sujeto, que es inservible si no llegan juntos a la interpretación, y c) los que lo hacen *sobre* el sujeto, que es una forma de ejercer el poder sobre éste, que inhibe el poder hacer del propio sujeto.

Al respecto, señalamos dos observaciones relevantes. Cuando intentamos producir conocimiento-saber junto con el sujeto de la acción analizada, por lo regular no reconocemos la necesidad de un llegar juntos a la interpretación. El que acompaña como investigador externo no se debería adelantar a la elucidación, sino hacerlo en el momento en que el sujeto mismo esté en condiciones de reconocer la problemática que se pretende interpretar-conocer. Esto porque nadie puede implantar el saber en el otro, desde fuera, sin que se realice a través de un proceso de autoconocimiento.

Se puede decir que:

[...] sólo comprendiendo el sentido de las prácticas sociales reales podremos contribuir a potenciarlas y expandirlas. 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).

Lo *subjetivo* en la historia es una problemática que se manifiesta en las relaciones sociales y que trae a consideración el hecho 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.

Desde la perspectiva del *sujeto*, los procesos de investigación antropológica, pero también histórica, sociológica y psicoanalítica, 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.

El *sujeto*, como categoría teórica, proviene de la filosofía moderna de fines del siglo XVI que rechaza la ideología de un orden divino que sitúa al hombre como un ser pasivo y subordinado. Para la burguesía naciente era un imperativo darle al hombre el carácter de racional y una capacidad activa, de manera tal que la razón y la racionalidad se convirtieran en la episteme que justificaría la práctica política y económica de la clase emergente. Jorge L. Acanda (2008) 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.

De esta manera se inaugura el debate filosófico respecto de la pertinencia o no del pensar teórico y de sus vías de realización, cuestión que se complejiza con Marx, ya que éste le agrega al carácter histórico el carácter social de las estructuras condicionantes de la acción humana y le da a la actividad del hombre el carácter de *praxis*, es decir, de actividad práctica transformadora y, por lo tanto, la posibilidad de que las estructuras sean, a su vez, condicionadas y producto de la actividad humana. A partir de ahí, el individuo social es captado como el producto de un conjunto de relaciones sociales. El estructuralismo será quien rechace la visión moderna del sujeto inaugurada con la filosofía de Descartes y la burguesía naciente. Finalmente, se debe destacar que desde el psicoanálisis freudiano y las antropologías filosóficas, como la de Castoriadis, se hace ver que el sujeto siempre ha estado ahí como un 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.

Reflexividad. Cualidad de reflexivo (acostumbrado a actuar con reflexión); reflejando y reflejándose, reconsiderando las cosas. Véase *Diccionario de la lengua española* (RAE 1989).

...Y re-abrir las prácticas de conocimiento

Tradiciones etnográficas y construcción de conocimientos en antropología²⁶⁰

João Pacheco de Oliveira
jpo.antropologia@gmail.com

Actuar como comentarista de un conjunto de artículos que presentan resultados básicamente empíricos de sus investigaciones puede ser una tarea simple, con derivaciones generalmente estimulantes. Las prácticas y categorías que organizan sus diferentes contextos pueden ser confrontadas entre sí, lo que permite sugerir nuevos ejes de investigación en relación con los textos. Los análisis y las metodologías pueden ser contrastados no sólo en lo relativo a los contextos en que fueron aplicados, sino también tomando en cuenta la potencialidad de su uso en el conjunto de las situaciones presentadas.

Cuando la intervención es oral, las cuestiones señaladas por el comentarista pueden ser más leves y ágiles, y servir tanto para inspirar a los autores –en un eventual regreso a sus propios textos– como para favorecer la manifestación de preguntas por parte de los oyentes. Cuanto mayor fuere el distanciamiento entre los contextos analizados, y entre éstos y el referente básico para el propio comentarista, más rico podrá ser el esfuerzo de tejer aproximaciones y diferencias.

Realizar un comentario por escrito sobre un conjunto de artículos de naturaleza teórica, que exponen y desarrollan abordajes bastante diferentes para un problema de fondo (identificado como común por un espectro mayor de autores), puede ser algo más difícil y arriesgado. Las convergencias tópicas y sectoriales verificadas entre los textos no deben conducir a la presunción de una unidad y dirección común, instituidas por una narrativa que presupone a los textos como complementarios y los encamina hacia la

²⁶⁰ Agradezco la traducción hecha por Andrea Marcela Roca, antropóloga, con doctorado en el Museo Nacional.

organización de una reunión de fragmentos. Los textos que aquí comento no son, de ninguna manera, variaciones sobre el mismo tema, sino formas muy distintas de conceptualizar, explicar y actuar frente al supuesto problema común. Sin embargo, existe un riesgo real de que, en alguna medida, el comentarista adopte alguno de los abordajes (o de que sea interpretado desde ese ángulo), con lo que caería en una lectura reductora de las otras perspectivas.

Esteban Krotz (en este libro) parte de un importante conjunto de investigaciones sobre el ejercicio de las ciencias sociales (especialmente de la antropología) en México, Argentina y Colombia; su propuesta es realizar no sólo una *antropología en el Sur*, sino también *a partir del Sur*. Es decir, una antropología que proponga nuevos sujetos de conocimiento (comunidades antropológicas nacionales, con sus instituciones, programas de formación y publicaciones), capaz también de reflexionar sobre su uso en condiciones económicas y político-culturales diferentes a aquellas de los países del Norte (ya sea en el pasado o en la actualidad) y que tenga una marcada preocupación por producir conocimientos necesarios para generar cambios socioculturales urgentes, relacionados con su propia “otredad interna”. Krotz recupera el carácter subversivo de la propia antropología –fundada en la práctica del trabajo de campo– y propone, finalmente, como una necesidad, retomar el pensamiento utópico.

Mariano Báez (en este libro) apunta críticamente las encrucijadas en que tuvo lugar la formación de la antropología a través de una relectura de textos de filósofos e historiadores de la ciencia. Según este autor, la antropología es una disciplina que se construyó como ciencia paradigmática a partir del rechazo de la distinción entre ciencias históricas (o del espíritu) y naturales, y del vínculo exclusivo con una racionalidad instrumental. Apoyado en una postura hermenéutica (Gadamer, Habermas, Horkheimer y Apel), Báez nos invita no a ir “del centro a los trópicos para descubrir y explicar a los

otros”, sino a buscar una *antropología tropical*, relacionada con una experiencia fundada en procedimientos intelectuales horizontales, simétricos y colaborativos.

Basándose en el estudio de formas socioculturales de percepción del espacio, Marcio D’Olive Campos (en este libro) nos llama la atención sobre los presupuestos eurocéntricos contenidos en la astronomía, la cartografía, las prácticas educativas y los sistemas de orientación utilizados en la vida cotidiana. Apoyándose en datos recolectados entre diversas comunidades de pescadores e indígenas, D’Olive Campos muestra que lejos de ser naturales tales representaciones constituyen instrumentos de una continua subordinación del Sur al Norte, que es pensado como medida de lo universal. El autor retoma textos de pensadores latinoamericanos que destacan la necesidad de descolonizar nuestros sistemas de pensamiento y recomienda, con base en ellos, pensar el conocimiento como un movimiento de “SURear”.

Eduardo Restrepo y Arturo Escobar (en este libro) destacan que cada una de las *antropologías del mundo* debe ser entendida en sus propios términos y no como aberraciones o variantes resultantes de un patrón definido *a priori*. Sin embargo, no cabría entender su particularidad como algo a ser celebrado; las antropologías no deben ser comprendidas como entidades discretas, resultantes del aislamiento y aprisionadas en sus propias inconmensurabilidades. Es necesario abandonar una lectura esencialista de la antropología y dejar de pensarla normativamente; es decir, no caer en la tentación de buscar (y de imponer) un objeto, método u orientación teórica. Por el contrario, se trata de desarrollar un programa de investigaciones que pueda establecer las genealogías de las diferentes antropologías, comprendiéndolas como resultados de las múltiples y constantes relaciones de poder (no sólo académicas) en distintos grados. Dentro de esa red podrán encontrarse tanto *antropologías hegemónicas* como *antropologías subalternas*, ambas siempre en plural. La noción de antropologías

subalternas no se superpone exactamente a una antropología del Sur ni a *antropologías indígenas, nativas o nacionales*.

¿Qué elementos comunes podemos encontrar en estos cuatro textos? Desde el comienzo se percibe que todos ellos consideran limitadas e inadecuadas las formas de producir conocimiento a partir de los cánones establecidos por los modos hegemónicos del quehacer antropológico. Para encontrar nuevos caminos, los autores optaron por presentar trabajos propositivos basados en esfuerzos críticos e interpretativos, desarrollados todos de manera independiente. Cada uno eligió temas y finalidades distintos, a partir de una búsqueda de diversas referencias empíricas y teóricas. Existen, claro, algunas referencias comunes y/o cruzadas entre los cinco autores. En Báez y D'Olne Campos hay evidencias de un diálogo mutuo entre sus trabajos, mientras que Restrepo y Escobar aluden a Krotz. A excepción de D'Olne Campos, todos abren un importante espacio para una interlocución con los trabajos de Roberto Cardoso de Oliveira, principalmente en el debate de ideas como las de *antropologías periféricas y matriz disciplinar*.

No obstante, resultaría absolutamente empobrecedor extraer una lista de posibles convergencias y diferencias en los argumentos de estos textos y sus contribuciones, contraponiéndolos entre sí y con otros autores. Además, no me siento intelectual o afectivamente distanciado de las preocupaciones que los mueven o de las formulaciones que realizan. Por el contrario, me vienen a la mente muchos debates similares ocurridos en los últimos diez años con colegas antropólogos y con intelectuales y líderes indígenas, ocasiones en las que procuramos reflexionar a partir de nuestras prácticas concretas de trabajo y de nuestros compromisos con colectividades indígenas.²⁶¹

²⁶¹ Entre otros, véanse Gunberg (1995) y Chase (2002).

En su carta a los comentadores, Xochitl Leyva, organizadora de este libro, sugiere una lectura transversal de los textos, “hilándolos y tejiéndolos con sus propios debates y preocupaciones”. Esto es lo que haré a continuación, apropiándome libremente de las contribuciones de estos colegas para intentar comprender algunos dilemas y desafíos que se presentan actualmente en la práctica y el horizonte de la antropología en Brasil. En lugar de emprender una presumida síntesis de estos trabajos, me limito a proceder como Sherezade y efectuar apenas una nueva narración que deberá juntarse a otra y otras más en una corriente que se despliegue hacia el futuro, congregando autores y lectores, pensadores y etnógrafos, indígenas y no indígenas.

El mito de origen de las antropologías periféricas

La historia de una *antropología periférica* nunca comienza en el propio país sino en los espacios metropolitanos, donde fueron instituidas las galerías de “padres-fundadores” y se constituyeron las genealogías científicas. Descritos como momentos iniciales de profesionalización, los cursos de grado en ciencias sociales fueron seguidos más tarde por la implantación de programas de posgrado, tomados como el punto cero de la antropología en esos países. Todo lo que los precede es pensado apenas como “prehistoria”, la cual aportaría cierta erudición pero no instrumentos analíticos que pudieran competir, de manera efectiva, con la investigación y el trabajo antropológico.

También de esa manera se piensa y se pone en práctica la iniciación a la disciplina, a través de la lectura de manuales y de historias de la antropología (con sus “escuelas” y “corrientes”). Se trata de obras dirigidas originalmente a un público universitario metropolitano, ofrecidas por lo general en su traducción pura y simple, sin agregados o adaptaciones para un público extranjero. Luego se prosigue con el estudio de monografías ejemplares y exposiciones de método, entre las cuales están rigurosamente ausentes las menciones a las producciones nacionales.

En los cursos temáticos la bibliografía teórica es también exclusivamente externa, los autores nacionales figuran apenas como contribuciones recientes a la investigación; como máximo, sirven para otorgar un color local a las escuelas y corrientes (supuestamente universales), en función de ejercicios concretos de aplicación. Teorías, métodos de investigación y legitimidad científica son vistos como si fueran bienes de importación. Desde una condición periférica surge entonces una *antropología subalterna*, insertada en una división internacional del trabajo y dentro de una jerarquía bien definida que le es adversa.

Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como “subalternas” se indica una relación de dependencia con otras modalidades de la antropología, presuntamente más legítimas y universales. Es preciso no obstante estar alerta, ya que la llamada *crítica poscolonial* habla desde una perspectiva bastante específica. Las formas concretas y el grado de intensidad de la incorporación de los imperios y civilizaciones de Oriente durante la expansión colonial europea no fueron los mismos que aquellos registrados en las poblaciones autóctonas en América. La paradójica coexistencia entre, por un lado, la revalorización de tradiciones precoloniales, con una presencia eficiente en estructuras cotidianas (religiosas, lingüísticas y sociales) y, por el otro, el uso de la lengua inglesa como canal principal de comunicación, implican condiciones bastante diferentes a aquellas observadas en las Américas para el desarrollo de las antropologías. El dominio colonial de los europeos en esta parte del planeta fue mucho más radical, desembocó en la desestructuración de los imperios preexistentes y en una reconfiguración mucho más profunda del modo de vida de las poblaciones originarias. Tampoco les dejó como legado lingüístico su inserción en una comunidad hegemónica (de lengua inglesa), lo que hace distintas sus estrategias y proyectos a futuro.

Caracterizar a tales antropologías “segundas” como subalternas, destacar con ello su dependencia frente a las antropologías hegemónicas, es sin duda un paso importante. Sin embargo, ello debe complementarse con un esfuerzo por comprender y evidenciar las condiciones sociales en que éstas se desarrollan, es decir, los contextos en los cuales adquieren funciones y significados específicos. Para que la relación colonial sea una herramienta de análisis sociológico es imprescindible que seamos capaces de entenderla en su variabilidad y en las contradicciones que les son constitutivas.²⁶² Es necesario ir más allá del discurso normativo y homogeneizador de las instituciones académicas, y percibir que tales utilizaciones de la antropología no pueden ser tomadas como si engendraran espontáneamente su demanda y regularan las formas de su propio consumo, manteniendo una racionalidad y dinamismo que serían inducidos desde el exterior por un sujeto supuestamente universal. Es fundamental tener en cuenta a la antropología en cuanto práctica, entender cómo ocurre el enraizamiento social de esta disciplina y de los conocimientos que posibilita. Esto debe ser observado por medio de dos factores cruciales: su asociación con otros saberes (que frecuentemente preceden a la institucionalización de la disciplina, con los cuales ella se presentará como coligada), y los usos locales que serán atribuidos a la antropología y a los antropólogos egresados de la formación universitaria.

Es evidente que la institucionalización de la antropología en Inglaterra, los Estados Unidos y Francia posee características distintas, bien exploradas en otros estudios.²⁶³ Desde sus inicios, los antropólogos de aquellos países se reivindicaron

²⁶² A mi entender, cabe aquí la misma crítica que hacemos al concepto genérico de *situación colonial*: “Si en lugar de tratar al ‘nativo’ y al ‘colonizador’ como categorías totalizadoras, autoevidentes y opuestas diametralmente, exploramos su variabilidad interna, los contextos históricamente diferentes por los cuales se conectan y la multiplicidad de conexiones establecidas entre estas categorías parciales, podríamos abrir un nuevo campo de investigación. Quizás entonces la noción de una voz indígena singular (‘o modelo nativo’), con frecuencia presente en los discursos activistas, podría ser sustituido por un esfuerzo por evidenciar las diferentes estrategias sociales que hacen a esta voz tan diversa y contradictoria” (Pacheco de Oliveira 2009a: 101).

²⁶³ Por ejemplo, véase Stocking Jr (1968), Kuper (1973), Mercier (1971), L’Estoile, Neiburg y Sigaud (2005).

como portadores de un saber científico (y no administrativo, práctico o político) y lucharon por un espacio propio entre las disciplinas universitarias. Buscaban así insertarse en un sistema de producción de conocimientos ya establecido y bastante reconocido. La construcción de su identidad pasaba por la pretensión de poseer el monopolio de un saber legítimo sobre el mundo no europeo (descalificando así otros saberes no científicos, a saber, el de viajeros, misioneros, administradores) y por los conflictos de fronteras con otras disciplinas (sociología, arqueología, antropología física).

El uso no académico de los datos antropológicos se justificaba por su calidad y confiabilidad, por ser más exactos, profusos, presentados de forma neutra, con lo cual podían ser utilizados como base para la toma de decisiones por agentes gubernamentales. A su vez, las interpretaciones más amplias sobre el mundo no europeo servían como fundamento para las políticas coloniales (especialmente para la legitimación del “gobierno indirecto” [*Indirect Rule*]). ¡Pero los contextos sociales no fueron transplantados junto con las normativas disciplinares y las expectativas que éstas suscitaban en cuanto al conocimiento científico! Al contrario, fueron los contextos sociales propios de las jóvenes naciones los que se apropiaron de aquel conjunto de conocimientos supuestamente universales y científicos, resignificándolos y propiciando el surgimiento de intelectuales que se identificarían como “antropólogos”.

Pluralización de las tradiciones etnográficas

¿Qué poblaciones se constituirían en objeto de investigación y reflexión para los primeros intelectuales que en Brasil se definieron como “antropólogos”? Las poblaciones no occidentales, es decir, básicamente las mismas con las cuales la antropología realizó sus experiencias iniciales y sobre las que reivindicaba, en contraposición al saber administrativo y las intervenciones religiosas, un conocimiento imaginado como superior y de naturaleza científica.

Los primeros antropólogos brasileños siguieron las huellas de los investigadores norteamericanos y franceses que estuvieron en el país entre las décadas de 1930 y 1950, y centraron su foco principal de interés en las sociedades y culturas indígenas y en las tradiciones religiosas llamadas afrobrasileñas. Sólo que, en este caso, los Otros no estaban distantes a miles de kilómetros ni eran el objeto específico e intencional de una acción colonial, estructurada en el fondo por principios militares (donde el Otro era virtualmente sinónimo de “enemigo” o de población subyugada). La construcción de una “otredad interna” no fue un detalle o un accidente histórico, sino que tuvo implicaciones profundas entre nosotros en el ejercicio de una ciencia hermenéutica como la antropología.

En los países hegemónicos –donde tales formas de humanidad fueron pensadas y sentidas como realidades esencialmente externas y la acción colonial percibida como algo distante de la cotidianidad de la mayoría de los ciudadanos– el desafío para el pensamiento crítico fue romper con el exotismo como eje propulsor de la investigación antropológica (Bensa 2006). Era indispensable disolver la invisibilidad de la acción colonial, que debía pasar a ser vista como parte indisociable de la vida metropolitana, como nos lo recuerda Jean Bazin (2002: 50): “Por más distanciado o con acceso difícil que sea, el campo no es para nosotros jamás algo verdaderamente exótico, una vez que ya estamos ubicados en él” (traducción mía).

En las antropologías periféricas, el desafío parece ser lo contrario: no se trata tanto de recuperar lo distante en tanto próximo y/o lo exótico como cotidiano, sino dirigir la atención a la dimensión familiar, considerándola como algo esencial para comprender el tipo de conocimiento que producen estas antropologías. Este conocimiento no es (ni podría ser) una simple copia, reproducida mecánicamente o clonada, de las antropologías hegemónicas, dado que necesariamente está cargado de otras virtualidades que necesitan ser examinadas de manera crítica a la luz de parámetros

teóricos, epistemológicos y políticos, explícitamente formulados y asumidos. Sería bastante empobrecedor extirpar a las antropologías periféricas (dentro de una visión reductora y falsamente universalizante) o glorificarlas (como afirmación de una identidad científica regionalizada).

Un ejemplo negativo de esta última tendencia fue la dirección tomada por la obra de Gilberto Freyre, sin duda el primer intelectual en ostentar en Brasil con exclusividad el título de antropólogo. Él comenzó por desplazar la mirada desde una visión objetificada del Otro (el "Otro interno", es decir, el negro y el indígena) hacia la relación de éste con el "nosotros", y enfocó sus estudios en el mestizo brasileño y sus costumbres. En sus últimos trabajos, aquello que había sido una contribución muy original terminó por transformarse en una apología que pretendió dar origen a una nueva ciencia, la "tropicología" (que nada tiene que ver con el uso crítico de la idea de una "ciencia tropical" en Báez).

Un ejemplo también negativo de la primera tendencia es el abuso en la utilización de términos como "nativos", así como la insistencia en caracterizarlos meramente como "informantes", presuponiendo que su humanidad (en tanto "salvajes") está siempre expresada en modalidades enteramente autónomas y distintas de pensamiento. Éstas son prácticas bastante corrientes en la investigación y la enseñanza de la antropología en el contexto de América Latina, sobre todo en los programas de posgrado (cuyo acceso es casi siempre reservado a jóvenes procedentes de élites intelectuales y económicas, que se apropian de la antropología como ideología colonial, la cual pretenden legitimar apodándola de "clásica").

Para la mayoría de los intelectuales brasileños, los indios y los negros nunca fueron en el pasado "objetos exóticos", sino tipos sociales que formaban parte de su escenario cotidiano. Con frecuencia reflexionaban sobre ellos usando las teorías científicas consagradas en la época (a menudo contradictorias entre sí). En sus obras

exploraron también, intensamente, la dimensión sentimental y artística de tales poblaciones. En diversos contextos públicos se manifestaron acerca de las clasificaciones jurídicas y sociales de las que los indios y los negros fueron objeto. Finalmente, dialogaron de manera activa y respaldaron líneas de actuación administrativa en relación con estas “otredades internas”. La búsqueda de autonomía de las antropologías periféricas, por más que juzgara que debía reproducir meramente la estrategia universitaria de las antropologías hegemónicas, tuvo que lidiar con una configuración de las relaciones sociales muy distinta entre sujeto y objeto de conocimiento.

Vamos a centrar nuestra atención inicial en los indígenas. Reparemos en las prácticas y representaciones sobre ellos, que preceden largamente a la implantación de la antropología en estos contextos nacionales. Tales ideas, actitudes y expectativas continúan integrando referentes ideológicos compartidos en gran parte por los científicos sociales, dado que están sólidamente establecidos en el escenario de la vida cotidiana. Para un ejercicio verdaderamente crítico de la antropología, estas ideas requieren ser mejor conocidas, así como mejor descritos y analizados sus impactos en el proceso de conocimiento.

Indígenas y producción de conocimiento en Brasil

El primer aspecto a considerar es la influencia del indianismo en la formación de la clase dirigente y de los intelectuales brasileños. La extensa producción de los artistas (poetas, novelistas, pintores, escultores, músicos) y los pensadores en la segunda mitad del siglo XIX penetró en todas las capas sociales y conformó las bases de lo que el brasileño medio piensa y siente sobre los indígenas. Básicamente, todos descendemos de ellos; eran personas nobles y altivas antes de la llegada de los colonizadores. El duro tratamiento recibido por parte de los portugueses, asociado a su dificultad para

adaptarse al modo de vida europeo, los exterminó casi por completo. De aquel pasado glorioso apenas sobrevivieron unos pocos grupos en situaciones remotas; también se encuentran vestigios dispersos y frecuentes en la toponimia, los recuerdos familiares y las costumbres.

El proceso histórico de la independencia –realizado sin una ruptura en la forma política (monarquía), que se mantuvo vinculada a la misma dinastía portuguesa– parece haber quedado inconcluso hasta la institución de la República, en el pasaje hacia el siglo XX. Paradójicamente, le cupo al arte y al pensamiento social brasileño promover aquello que la política no había realizado, es decir, apartar a la joven nación de su antigua potencia colonizadora en el plano afectivo y simbólico. Por medio de la revalorización del indígena como antepasado remoto y de la herencia indígena dispersa pero sustancial (sanguínea, emotiva y hasta ambiental), los brasileños se distanciaron de su origen portugués y construyeron para sí mismos, aún durante el Imperio, una identidad nacional específica (Pacheco de Oliveira 2009b).

El segundo aspecto a tener en cuenta es la existencia de una agencia estatal particular, el Serviço de Proteção ao Índio (SPI), creada en 1910 bajo el control de militares positivistas, que condujo a la consolidación de un verdadero saber administrativo, el llamado *sertanismo*²⁶⁴ o *rondonismo*.²⁶⁵ Más que la observación de las costumbres indígenas o la incorporación de conocimientos antropológicos en sus procedimientos prácticos, se valorizaban principalmente las experiencias directas de contacto y “pacificación” de los indígenas realizadas por agentes gubernamentales. La

²⁶⁴ Por *sertanismo* me refiero al conjunto de técnicas y saberes que desde el siglo XVII han orientado las expediciones hacia el interior de Brasil (territorios llamados *sertões*, no habitados por el hombre blanco). Los hombres que las dirigen son llamados *sertanistas* o *bandeirantes*.

²⁶⁵ Por *rondonismo* me refiero a la doctrina relativa a la protección del indio desarrollada por el mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon, ingeniero militar de formación positivista, y sus equipos de colaboradores. En los trabajos de implantación de las líneas telegráficas en Mato Grosso y el Amazonas, Rondon hizo contacto con y pacificó a decenas de tribus aisladas bajo el lema de “morir si fuere preciso, matar nunca”. Fue el fundador de la agencia indigenista oficial (SPI) y la dirigió durante varias décadas. Su ideario asocia las técnicas del *sertanismo* con la disciplina militar, y se apoya en pensadores nacionales (principalmente del romanticismo) y en el evolucionismo de Auguste Comte.

visión romántica (heredada del indianismo) continuó inspirando las intervenciones prácticas y estuvo asociada desde el comienzo a una perspectiva autoritaria y paternalista, en la que se reafirmaba la incapacidad civil del indígena y la necesidad absoluta de una tutela protectora. A pesar de sus semejanzas con aquella ejercida por los misioneros, era pensada como una actividad laica e influenciada por el positivismo comtiano (por lo tanto, con una rigurosa exclusión de las prácticas religiosas). Sin embargo, en las décadas de 1940 y 1950 este panorama fue alterado. A través de visitas mutuas y de intercambios más frecuentes, las experiencias que tenían lugar en México y los Estados Unidos condujeron a una redefinición de las formas de intervención de la agencia oficial (SPI), cuya actuación, a partir de allí, se apoyó en una acción coordinada entre administradores y antropólogos. La propia agencia indigenista y su fundador, el mariscal Rondon, fueron clasificados *a posteriori* por Darcy Ribeiro (1970) como “indigenistas”.²⁶⁶ Con este giro pasaron, supuestamente, a seguir muy de cerca el modelo mexicano.

La participación de antropólogos en el SPI se convirtió en un hecho estratégico y nada extraño. En la década de 1950, tres de los principales etnólogos brasileños desarrollaron en su marco sus estudios e investigaciones: Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão y Roberto Cardoso de Oliveira.²⁶⁷ En 1955, en una reunión de la recién fundada Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Galvão habló sobre la necesidad de un programa de investigaciones ambicioso en que los antropólogos desarrollaran estudios que ayudaran a proveer modelos de actuación del Estado respecto a sus poblaciones indígenas tradicionales. Al concluir, enunció un lema que sería muchas veces repetido en la antropología brasileña, y con el que se reafirmaba la doble lealtad del antropólogo:

²⁶⁶ Véase especialmente la segunda parte del libro, dedicada a Rondon.

²⁶⁷ Para una descripción de la interrelación entre antropólogos e indigenistas en ese periodo, véase Souza Lima (2002).

a los elevados principios de la ciencia a la que pertenece y al compromiso con el destino de las poblaciones estudiadas.²⁶⁸

Tal preocupación repercutirá igualmente en la formación de un nuevo objeto de investigación para la propia antropología, con los estudios sobre fricción interétnica desarrollados por Cardoso de Oliveira²⁶⁹ y sus discípulos, inspirados en las formulaciones de Georges Balandier (*situación colonial*), Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova (*colonialismo interno*). La instauración de un gobierno militar en 1964 anuló evidentemente la posibilidad de algún diálogo entre los antropólogos brasileños y la administración pública, y volvió inviables inclusive aquellas investigaciones que estuvieran explícitamente en sintonía con los ideales de protección de las sociedades y culturas indígenas. Pero mientras tanto, los antropólogos egresados de los cursos de posgrado implantados en el país en 1968 (en el Museo Nacional de Río de Janeiro y en la Universidad de São Paulo) dieron continuidad a esta vertiente de análisis en antropología a través de la elaboración de decenas de etnografías sobre los pueblos indígenas y el emprendimiento de importantes perfeccionamientos teóricos y metodológicos.

Es importante notar que, en el caso de los estudios sobre la población negra y las tradiciones religiosas afrobrasileñas, los procesos cognitivos tuvieron una marca muy distinta. Primero porque hasta muy recientemente (década de 1990) no existió ninguna política oficial de protección a tales comunidades; al contrario, en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la mitad del XX, los *terreiros de candomble*²⁷⁰ fueron incluso objeto frecuente de persecuciones policiales, en que les eran arrebatados sus objetos rituales y

²⁶⁸ Véase Pacheco de Oliveira (2001).

²⁶⁹ Entre otros, igualmente importantes, véanse dos libros de Cardoso de Oliveira publicados en 1964 y 1978.

²⁷⁰ Locales donde son realizadas las ceremonias religiosas de origen africano; también designa a las construcciones permanentes allí establecidas. La palabra *terreiro* indica un lugar abierto y de ocupación temporaria, lo que remite a un periodo en el que tales ritos y cultos eran clandestinos y calificados como prácticas ilegales.

encarcelados sus oficiales. En segundo lugar, a partir de la década de 1940 surgió una movilización creciente de intelectuales negros que no sólo reivindicaron espacios de representación política, sino que promovieron también estudios e investigaciones de manera independiente, postulados como orgánicos y más verdaderos. A diferencia de los indígenas –que eran objeto de una política de protección por parte del blanco y de una agencia estatal específica–, los negros necesitaban organizarse para hablar por sí mismos. Las investigaciones desarrolladas por antropólogos y folcloristas sobre las religiones afrobrasileñas estuvieron siempre centradas en descripciones específicas y en escenarios locales, y justificadas por relaciones de empatía más o menos fuertes (aunque poco habladas y nunca analizadas, y medianamente conocidas por la sociedad e incluso por la propia academia).

Es importante recordar también que en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, con el establecimiento de programas de ayuda internacional y la ideología de la modernización como impulso para el desarrollo del Tercer Mundo, muchos estudios se dirigieron a las poblaciones rurales, así como a las prácticas y costumbres que indicaban una continuidad de modos de vida tradicionales entre segmentos urbanos. Los antropólogos desarrollaron sus investigaciones como parte de la evaluación crítica de tales presupuestos, para poner en evidencia la organización social y la racionalidad subyacente en tales colectividades –tratadas con frecuencia como “patológicas”. Los campesinos y los *favelados*²⁷¹ pasaron a ser vistos también como “Otros internos”. Por su parte, los estudios críticos sobre la población negra en Brasil evidenciaron que ésta no debía ser abordada sólo en términos estrictamente culturales, sino como un fenómeno de clase y estratificación social.

²⁷¹ Los *favelados* son las personas que viven en las *favelas*; éstas son áreas habitacionales ubicadas en núcleos urbanos, de población pobre (en general ocupan las zonas altas y las periferias de las ciudades), creadas en gran parte por familias que abandonaron regiones rurales.

La agencia oficial indigenista se mantuvo rigurosamente al margen de cualquier colaboración con los antropólogos hasta la década de 1990, bajo el mando de administraciones militares que obstaculizaban la realización de investigaciones académicas e intervenían directamente para evitar acciones autónomas llevadas a cabo por los indios en conexión con antropólogos. Sólo durante una breve primavera de casi tres años (entre 1975 y 1978) pudieron delinearse e iniciarse, con la participación de antropólogos, algunos programas dirigidos a algunos pueblos específicos (yanomami, ticuna, de Río Negro, nambiquara, guaraní y gavião). La generación siguiente de antropólogos, formados en los cursos de posgrado, pudo intervenir en el destino de las poblaciones indígenas únicamente a través de entidades civiles que se autodenominaban “indigenistas”, creadas en algunas capitales a partir de 1978 y que mantenían acciones conjuntas con líderes indígenas y misioneros católicos “progresistas” (reunidos en el Conselho Indigenista Missionário [CIMI]).

En las décadas de 1980 y 1990, con el fin de los gobiernos militares (1964-1984), el retorno a la democracia y una nueva carta constitucional (1988), aparecieron nuevas demandas de la sociedad respecto a los antropólogos. Éstos, estimulados por líneas de investigación que recién se consolidaban en las antropologías hegemónicas (como los estudios de género, edad, poder y sexualidad), desarrollaron en la antropología brasileña una pauta de trabajos extremadamente diversificada. Bajo los rótulos genéricos de “minorías”, “derechos” y “nuevas identidades”, se fue delineando una reconfiguración de la disciplina en el país, con la institución de nuevos objetos de conocimiento. Por su parte, los antropólogos mantenían una permanente interlocución con movimientos sociales, organismos públicos, entidades no gubernamentales y agencias internacionales.²⁷²

²⁷² En Brasil, el plan de estudio de la carrera de grado es, con raras excepciones, el de las ciencias sociales, con áreas de concentración en sociología, antropología y ciencias políticas. Una formación específica en

Debe dedicarse especial atención a los llamados “laudos” o “pericias” antropológicas, estudios encomendados a antropólogos por autoridades administrativas o judiciales preocupadas por instruir procesos y fundamentar sus decisiones. En la esfera administrativa, se trata de estudios y trabajos de campo realizados por antropólogos en función de una solicitud formal de la agencia indigenista, y que tienen como objetivo la delimitación de tierras para las colectividades indígenas. En la esfera jurídica, los antropólogos han actuado como peritos en asuntos indígenas, esclareciendo cuestiones de tenor antropológico. Puesto que el reconocimiento de los derechos indígenas debe estar basado en consideraciones de orden antropológico, son justamente los indígenas los primeros interesados en movilizar a sus etnógrafos para la ejecución de tales trabajos. En algún momento de sus carreras, cerca de dos tercios de los etnólogos brasileños han tenido que dedicar toda su energía y competencia profesional a la realización de tales laudos y pericias, cuyo número asciende actualmente a cerca de tres centenas. Aunque tales saberes hayan sido generalmente clasificados por los programas de posgrado como producción no científica (y tomados apenas en cuenta como actividades de extensión o trabajos aplicados), fueron fundamentales para la formación de la mayoría de los antropólogos brasileños; además, en ellos aparecen datos e interpretaciones originales y de gran relevancia para el conocimiento de los pueblos indígenas en su contemporaneidad.²⁷³

Pero, ¿cómo son entendidos tales cambios en la antropología, ya sea en los estudios sobre indígenas o en las nuevas áreas de la disciplina? Una perspectiva

antropología existe sólo en el posgrado (maestría y doctorado). Esto es reconocido incluso por la propia asociación profesional (ABA), que sólo admite como socios plenos a los portadores de, como mínimo, un diploma de maestría en antropología. Sólo recientemente, con la gran expansión de los posgrados (que en cuarenta años pasaron de apenas dos núcleos establecidos en el eje Río de Janeiro/São Paulo a 17 programas distribuidos por todas las regiones del país), se está iniciando un debate sobre la creación de una carrera de grado específica en antropología. Este proyecto está ahora motivado por la existencia de centenas de profesores universitarios egresados de programas de posgrado existentes en el país, y para responder a la demanda de profesionales con formación básica en antropología por parte de organismos públicos y organizaciones no gubernamentales.

²⁷³ Para un análisis de los laudos y su impacto en la renovación teórica de la antropología brasileña, véase Pacheco de Oliveira (2002).

simplista, basada en una visión positivista y evolucionista de la historia de esta ciencia, pretende que éstos sean entendidos como una simple continuidad, como la mera extensión de la investigación antropológica a nuevos objetos. Pero en verdad lo que sucede es algo muy diferente, dado que los trabajos antropológicos que se derivan de estos cambios representan respuestas a situaciones etnográficas múltiples y bastante distintas del típico escenario colonial, lo que implica una reelaboración de métodos y objetivos, una transformación cualitativa de la herencia clásica.

Las verdades operacionales que generaron las condiciones de posibilidad de la práctica antropológica, que formaron sus gustos y valores y que permitieron la cristalización de una identidad propia para el antropólogo van siendo alteradas y reemplazadas por experiencias nuevas, que necesitan ser verbalizadas a través de nuevos padrones científicos. Ocuparse de forma rigurosa y consciente de analizar y volver claras estas nuevas condiciones del trabajo antropológico, reflexionando cuidadosamente sobre ellas, es el mejor medio para hacer avanzar el conocimiento. Trabajar de forma científica no es disolverse en un problemático “nosotros” a partir de la reproducción de padrones científicos consagrados del pasado, sino ser capaz de recuperar la singularidad y la originalidad de la experiencia vivenciada.

La búsqueda necesaria de una perspectiva etnográfica del conocimiento en que éste sea considerado como *producción social* (Bourdieu) y *proceso práctico* (Pels y Salemink 1999) desemboca en la constitución de diferentes tradiciones que, muchas veces, no se presentan como necesariamente convergentes ni complementarias. Tales tradiciones etnográficas requieren ser identificadas y analizadas, lo que permitiría escapar de la perspectiva puramente normativa del positivismo continuista.

Las autorrepresentaciones de la disciplina cambian con mucha más lentitud que las transformaciones registradas en el interior de la práctica concreta de la investigación antropológica. Es una actitud nostálgica llamar “clásicas” a las formulaciones

simplificadas de los padres-fundadores de la antropología (que respondían a exigencias políticas y cognitivas de construcción de un saber, dentro de un marco colonial preciso, hoy enteramente modificado). Tales autores e interpretaciones necesitan ser enmarcados en su contexto histórico, en vez de ser petrificados en recomendaciones normativas genéricas y atemporales, repetidas en los manuales y en los ritos académicos de ingreso a la carrera de antropología.

A modo de conclusión: los desafíos actuales

Igual como es necesario descubrir el marco colonial (como fundamento de las verdades operacionales presentes en las autorrepresentaciones más convencionales del trabajo del antropólogo), es importante prestar atención a cómo el escenario político se ha alterado radicalmente en las últimas décadas. Hoy, las jóvenes naciones y los antiguos imperios coloniales no están totalmente libres de seguir tradiciones jurídicas o administrativas propias en relación con los pueblos indígenas. Existen importantes regulaciones internacionales que intervienen a través de sanciones en diversas instancias, así como también por intermedio de la condena moral y pública. Agencias internacionales y multilaterales han establecido también criterios que deben orientar las relaciones de los Estados nacionales con sus poblaciones autóctonas.

En el mundo globalizado de hoy, las diferencias culturales internas de las unidades nacionales han dejado de ser objeto de represión o disimulo. Por el contrario, las diferencias son explotadas por la industria del turismo y del tiempo libre, domesticadas a través de políticas públicas (multiculturalismo) y usadas algunas veces como fermento generador de nuevas unidades sociopolíticas (frente a la disminución del atractivo de las ideologías universalistas). Por otro lado, las poblaciones autóctonas ya no se hacen representar exclusivamente por líderes locales o tradicionales articulados con las estructuras coloniales, sino que disponen cada vez más de sus propios

intelectuales (profesores bilingües, estudiantes universitarios, técnicos, pastores, etc.), y han ido articulándose progresivamente en asociaciones integradas en redes, que van desde la aldea hasta una representación continental o mundial.

Lo que el joven antropólogo investigará en el campo ya no puede ser más el fruto exclusivo de un interés académico, puramente justificado por su relevancia científica y decidido entre él, su director de tesis y la institución universitaria o equipo de investigación al cual esté vinculado. Es necesario que los líderes de la comunidad investigada comprendan las finalidades y el *modus faciendi* de la investigación, aprobándola o exigiendo reformulaciones. Invasión de la intimidad de grupos y familias, revelar fórmulas secretas o privativas de ciertos segmentos, recolectar indiscriminadamente artefactos o especies naturales son prácticas dañinas que no deben ser actualizadas. Cualquier forma de registro deberá ser objeto de una negociación directa con los indígenas, precedida de una “consulta esclarecida” que los informe minuciosamente de las implicaciones que pueden estar en juego.

Hoy en día, lo que más importa a los indígenas es el tema del control sobre los múltiples usos que pueden llegar a tener los datos resultantes de la investigación etnográfica. Es fundamental saber en qué medida los análisis e interpretaciones elaborados pueden afectar su modo de vida, sus derechos y las representaciones sobre ellos mismos. Actualmente ya no se trata de un compromiso o responsabilidad personal (*personal accountability*) exigida al antropólogo por sus pares, como sucedía hace casi cuatro décadas (Jorgensen y Wolf 1970, Condominas 1973, Barth 1974).

Como una premisa esencial a esta nueva relación, el investigador es invitado a abandonar cualquier simulación de neutralidad y a involucrarse extensamente con las demandas más urgentes de esas colectividades. Si anteriormente esto fue afirmado a través de un documento político (la Declaración de Barbados de 1971), hoy se

fundamenta sobre nuevos presupuestos analíticos²⁷⁴ e importantes consensos establecidos entre diferentes “saberes regionalizados”: africanistas (con Amselle y M'Bokolo 1999), orientalistas y oceanistas (como Bensa 2006).

En las últimas décadas del siglo XX se dieron cambios importantes en el contexto brasileño a partir de un proceso de redemocratización y fuertes inversiones en programas de inclusión social por parte de mecanismos de cooperación internacional. El sistema de “jefaturas” supuestamente tradicionales, articuladas con el poder de las agencias oficiales y dentro del horizonte político de las “administraciones indirectas” comenzó a mostrar su fragilidad, haciendo evidente que la unidad de acción y pensamiento de cualquier etnia se volvía cada vez más difícil y cuestionada. De ahora en adelante, los antropólogos tienen que estudiar pueblos y culturas cuya existencia se manifiesta de forma más fragmentada y diversificada, y que coexisten con el dinamismo de las disputas por la representatividad en múltiples niveles (generaciones, facciones, iglesias, etcétera).

Respecto a la perspectiva de los indígenas, puede notarse una modificación progresiva. Una vez superada la etapa de afirmación y reconocimiento básico de los derechos indígenas, la condición de “especialista” que un antropólogo puede llegar a asumir, en lo concerniente a una determinada cultura, incomoda cada vez más a los que accionan esas identidades en sus disputas cotidianas. El hecho de que una persona de fuera, que puede escapar a los mecanismos locales de control, venga a ser colocada en una posición de autoridad (logrando de algún modo arbitrar sobre cuestiones que son objeto de discusión y reformulación colectiva), puede constituirse en una amenaza para los nuevos intelectuales y líderes indígenas. Aquí se registra una creciente reivindicación para que los investigadores y etnógrafos sean los propios indígenas, lo que desnivelaría menos las disputas por consenso, por interpretaciones autorizadas o por autenticidad.

²⁷⁴ Como la *teoría del discurso*, la *crítica hermenéutica* y la *antropología del colonialismo*.

La posibilidad de que los indígenas comiencen a disputar un espacio de representación donde, anteriormente, el antropólogo transitaba con relativa libertad y con incuestionable legitimidad científica seguramente traerá muchas consecuencias importantes para las nuevas formas del “quehacer antropológico”. El antropólogo necesitará explicar mejor la especificidad de su mirada y de su conocimiento, tanto ante las colectividades que estudia como ante las diferentes esferas gubernamentales y la opinión pública.

Si consideramos también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, se impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas. Sobre todo, se requiere repensar las autorrepresentaciones estáticas y confortables de la disciplina, pues lo que está en juego ya no es más su uso social, sino la propia naturaleza del conocimiento antropológico.

Para cerrar me gustaría subrayar mi propia incomodidad con la autorrepresentación habitual de la antropología, ya sea en contextos periféricos o metropolitanos. Del mismo modo en que es criticada en los cuatro artículos de esta sección, la perspectiva eurocéntrica es sin duda parte del problema general, ya que implica una visión normativa y homogeneizadora de la ciencia. Los proyectos de formación institucional en las antropologías periféricas necesitan ser analizados no sólo por medio de las autorrepresentaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación que éstas actualizan, observando los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de visibilidades que instauraron y de sus límites.

Lejos de ser una construcción arquitectónica uniforme e integrada, la antropología puede abrigar dominios bastante diferenciados, con saberes regionalizados (Fardon 1990) y especializados, en que se procesa de manera efectiva la transmisión y

la evaluación de prácticas específicas de investigación –algunas veces con fuertes aproximaciones a autores y procedimientos de otras disciplinas.

Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia y la singularidad de las prácticas sectoriales de investigación, puede implicar una forma positiva y creativa de escapar a la presión represora y homogeneizadora de una normatividad referida a momentos pasados de la historia de la disciplina. Las verdades operacionales no deben tan sólo estar ligadas a una tradición etnográfica colonial, sino reflejar las condiciones de posibilidad de las investigaciones en curso en el mundo contemporáneo.

Bibliografía

- Amselle, Jean-Loup y Elikia M'Bokolo. 1999. *Au coeur de l'ethnie*. La Découverte, París.
- Báez Landa, Mariano. En este libro. "Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Barth, Fredrik. 1974. "On Responsibility and Humanity: Calling a Colleague to Account". *Current Anthropology*, vol. 15, núm.1, marzo. The Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 99-102.
- Bazin, Jean. 2002. "Science des moeurs et description de l'action". En *Actualités du contemporain. Le genre humain*. Seuil, París, pp. 13-43.
- Bensa, Alban. 2006. *La Fin de l'exotisme*. Anarchasis, Marsella.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. Difel, São Paulo.
- 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

- Chase Smith, Richard (ed.). 2002. *Pueblos indígenas de América Latina: retos para el nuevo Milenio*. Fundación Ford, Oxfam-América, Lima (disco compacto).
- Condominas, Georges. 1973. "Notes sur la situation actuelle de l'anthropologie dans le tiers monde". Ponencia. Conferencia Decenal. ASA, junio, Oxford.
- Declaración de Barbados. 1971. "Por la liberación del indígena". En línea: <http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf> (última consulta: 20 de agosto de 2009).
- D'Olne Campos, Marcio. En este libro. "SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas". En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Fardon, Richard (ed.). 1990. *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Scottish Academic Press, Smithsonian Institution, Edimburgo y Washington.
- Grunberg, Georg (ed.). 1995. *Articulación de la diversidad: Tercera Reunión de Barbados*. Abya Yala, Quito.
- Jorgensen, Joseph G. y Eric Wolf. 1970. "Anthropology on the Warpath in Thailand". *The New York Review of Books*, vol. 15, núm. 9, 19 de noviembre, pp. 26-35. En línea: <<http://www.nybooks.com/articles/10763>> (última consulta: 20 de febrero de 2010).
- Krotz, Esteban. En este libro. "En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina". En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Kuper, Adam. 1973. *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-72*. Penguin, Londres.

- L'Estoile, Benoît, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). 2005. *Empires, Nations, and Natives: Anthropology and State-making*. Duke University Press, Durham.
- Mercier, Paul. 1971. *Histoire de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, París.
- Pacheco de Oliveira, João. 2001. "Santo de casa também faz milagre: Eduardo Galvão e os estudos de aculturação". En Peter Mann de Toledo (ed.). *Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia*. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belén, pp. 295-321.
- 2002. "O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo". En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). *Antropologia, Impérios e Estados-Nacionais*. Relume Dumará, Río de Janeiro, pp. 253-277.
- 2005. "The Anthropologist as an Expert: Brazilian Ethnology between Indianism and Indigenism". En Benoit de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-making*. Duke University Press, Durham, pp. 433-483.
- 2009a. "Contemporary Indigenous Politics in Brazil: Three Modes of Indigenous Political Performance". En Priti Singh (ed.). *Indigenous Identity and Activism*. Shipra, Delhi, pp. 80-103.
- 2009b. "As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos". En Cecilia Azevedo, Denise Rollemberg, Paulo Knauss, Maria Fernanda Bicalho y Samantha Viz Quadrat (coords.). *Cultura política, memória e historiografia*. Fundação Getúlio Vargas Editora, Río de Janeiro, pp. 229-268.
- Pels, Peter y Oscar Salemink. 1999. *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*. The University of Michigan Press, Michigan.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. En este libro. "Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política de la práctica antropológica". En

- Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. 2ª ed. Civilização Brasileira, Río de Janeiro.
- Souza Lima, Antonio Carlos. 2002. "Indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo". En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). *Antropologia, Impérios e Estados-Nacionais*. Relume Dumará, Río de Janeiro, pp. 159-186.
- 2005. "Indigenism and Anthropology in Brazil". En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-making*. Duke University Press, Durham, pp. 390-433.
- Stocking Jr., George W. 1968. *Race, Culture, and Evolution*. The Free Press, Nueva York.

Cuando la cultura se convierte en política

Rodrigo Montoya Rojas
r.montoyarojas@gmail.com

Acepté con entusiasmo la invitación de Xochitl Leyva para comentar la segunda parte de este libro. Se trata de una excelente oportunidad de aprender de lo que diversos colegas descubren con sus trabajos de investigación, reflexión y acompañamiento a los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, es posible comentar, sugerir y agregar, antes que polemizar y discutir. En la lógica de la cultura andina quechua, cuando en una asamblea se examina un problema, los miembros de los *ayllus* (grupos de familias, “comunidades”) suman elementos que enriquecen la opinión que se cree sería más adecuada para adoptar una decisión. Están presentes, por supuesto, la polémica y la crítica, pero se sitúan claramente en un segundo plano.

Las y los colegas que han escrito los capítulos del libro, y quienes recibimos el encargo de comentarlos, nos situamos en la misma orilla porque nos gustaría que la antropología que tratamos de hacer sea respetuosa de los pueblos y útil en la medida de lo posible para que las organizaciones indígenas, étnicas y políticas hagan lo que les parece correcto para resolver, por lo menos, una parte de sus problemas. Otro sería el caso si tuviéramos que comentar los trabajos de colegas que sirven, por ejemplo, a las empresas petroleras y mineras, ofreciéndoles claves culturales para resolver, a favor de éstas, sus conflictos con los pueblos indígenas y con los trabajadores (“solución de conflictos”) y formular proyectos para eso que llaman “política de responsabilidad social”. La polémica y la crítica pasarían al primer plano y la idea de sumar y enriquecer carecería de sentido.

Ejercer una *antropología descolonizadora*, una *etnografía colaborativa*, una *globalización contrahegemónica* como parte de la esperanza de que “otro mundo es

posible” constituye un enorme desafío. Partimos de una distancia profunda que separa al saber académico de la sociedad. El gueto universitario académico tiene reglas explícitas e implícitas, bajo las cuales nos formamos y formamos a los estudiantes, reglas que marcan nuestras vidas de modo probablemente más intenso de lo que suponemos. Aun el espíritu crítico más severo no podría liberarse plenamente de las ataduras que nos encadenan a ese modo de vida y de producción de conocimientos.

Con el andar del tiempo pudimos darnos cuenta de que ese gueto académico es una prisión y que necesitamos abrir puertas y ventanas, en lo posible permanentes, para oír el canto de los pájaros, el rumor de las piedras y las voces humanas que expresan lo nuevo que ocurre sin que nos demos cuenta. *Investigación militante, comprometida o investigación-acción* fueron las categorías que en la década de 1970 descubrimos, inventamos o reprodujimos, tratando de establecer un puente entre la universidad y la sociedad, entre nuestro gueto y las organizaciones campesinas y políticas de la izquierda, que en ese momento realizaban y cerraban el ciclo histórico de las luchas por la tierra. No era fácil escapar de la alternativa etnia o clase. “Clase sí, etnia no”, decían los marxista ortodoxos y de manual; “etnia sí, clase no”, respondían las y los antropólogos puristas, conservadores, no en pocos casos reaccionarios. Reunir las categorías etnia y clase en el mismo razonamiento es aún hoy un desafío si se toma en cuenta que la caída del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo realmente existente parecieron dos buenas razones para no hablar más de clases sociales. El descubrimiento de otros saberes, de otras maneras de conocer y pensar, de plantear problemas y de resolverlos, ensanchó nuestro horizonte intelectual y al mismo tiempo nos dio suficientes elementos para dudar de la universalidad de la ciencia y de las categorías que empleábamos entonces. Por ese rumbo surgieron los conceptos de etnociencia y etnodesarrollo.

Me parece pertinente señalar que todos estos cambios y hallazgos fueron posibles en la medida en que iba apareciendo en el horizonte un sujeto político nuevo: las organizaciones indígenas étnicas y políticas. Antes, fueron las luchas de campesinos y campesinos indígenas por la tierra las que abrieron ese camino. Por las puertas y ventanas del gueto académico se filtraron y filtran, felizmente, los vientos calientes y tibios que nos obligan a cambiar, a dudar, a cuestionar lo que sabemos y a preguntarnos si nuestro trabajo tiene realmente alguna utilidad práctica. Pero esos vientos calientes o tibios no son suficientes para conmover a muchos(as) colegas del mundo académico que se mantienen firmemente aferrados al gueto académico del saber por el saber, lejos, muy lejos de los hombres y mujeres que constituyen su objeto de estudio.

En su capítulo, José Antonio Flores Farfán (en este libro) habla de una *lingüística de emergencia* para conocer y estudiar las lenguas indígenas antes de que se pierdan, ahora que la “catástrofe planetaria en materia de lenguas” hace desaparecer una lengua indígena cada dos semanas y que no existe nada equivalente a una organización como Greenpeace para tratar de salvarlas. Su propuesta de revitalización lingüística supone cambiar las reglas del juego propias del trabajo clásico de campo y, entre otras cosas, fomentar coautorías con los propios indígenas para evitar que un informante le diga al investigador sólo lo que éste desea oír. En 1991, vi en la pared de un baño del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona un grafiti maravilloso: en un recuadro se veía a un antropólogo, acompañado de un guía, llegando a un pueblo indígena. En el segundo, un indígena decía a sus hijos: “vienen los antropólogos, escondan el televisor”. Hay quienes van al campo a buscar sólo lo puro, lo incontaminado, lo permanente, lo que no cambia, y no tienen interés alguno en ver lo nuevo, pero la realidad es siempre una mezcla de lo viejo y de lo nuevo. Lo puro sólo existe en la imaginación de quienes confunden la realidad con el pasado.

El capítulo de Diana Reartes (en este libro) me obligó a pensar en la sexualidad como un tema antropológico al que no le he prestado hasta hoy ninguna atención. Lo confieso con sinceridad, aunque tengo una excusa seria que podría servir para entender mi silencio. El análisis de la cultura quechua, su presente, pasado y futuro, merecen toda mi atención desde hace cuarenta años. He escrito libros y artículos sobre su economía, historia, política, música, poesía, lengua, educación y mitos con la pretensión de ir aproximándome a una visión global. Nunca escribí un texto sobre el amor y la sexualidad entre los quechuas por una razón muy simple: no los conozco con la profundidad que quisiera.

En mi trabajo, la vida y el conocimiento van de la mano. Nunca tuve una experiencia de amor con una indígena quechua. Siempre creí que no sería ético enamorar a una mujer indígena como parte de una estrategia de conocimiento. ¿Recuerdan lectoras y lectores las historias de amor y matrimonios de Margaret Mead con jefes indígenas samoanos? Podría contar historias de lo que dicen los varones, pero no sé nada del modo como las mujeres quechuas viven, sienten, creen y representan sus sexualidades. Mi dominio de la lengua sería un recurso de primer orden, pero insuficiente. Se me ocurre pensar en un proyecto futuro compartido con una antropóloga amiga. Me gusta la idea. Más allá de mis limitaciones personales para tratar el tema, el universo de la intimidad y el derecho a la intimidad de las personas deben ser considerados como fundamentales y, por eso, debidamente respetados.

El capítulo de María Berteley (en este libro) sobre una experiencia de colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno, desde Chiapas, tiene el encanto de abordar el tema desde la originalidad del movimiento político zapatista como una alternativa al sistema educativo oficial mexicano. No se trata de un proyecto de una organización no gubernamental (ONG); en su base se encuentra un compromiso político de los indígenas con los maestros

zapatistas y no zapatistas, a partir de las tesis de mandar obedeciendo y coordinar obedeciendo. En mi visita por algunos de los municipios zapatistas en la selva Lacandona y en Los Altos de Chiapas en 2005, tuve la oportunidad de ver algunas de esas experiencias. Estudiarlas a fondo será de mucha utilidad para pensar en propuestas seriamente liberadoras y alternativas.

Jaqlb'e Lucrecia Ximena García y Sergio Mendizábal (en este libro), en su capítulo sobre interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa entre los mayas de Guatemala, presentan un esfuerzo extraordinario de intelectuales mayas para reconstruir su propia cultura y espiritualidad. La interculturalidad y la investigación, en tanto prácticas académicas, tienen una presencia menor y de segundo orden. Con el dominio de su lengua y su cultura, y con las herramientas de la lectura, escritura y formación que recibieron fuera del mundo maya, los intelectuales mayas hacen el esfuerzo de presentar su cultura en sus propios términos. Una experiencia comparable se encuentra entre los intelectuales aymaras, sobre todo bolivianos, quienes con base en el concepto de una *nación aymara* tratan de desarrollar una propuesta política. En otro tiempo, a comienzos del siglo XVII, el cronista indígena quechua Guamán Poma de Ayala escribió una carta al Rey de España, *Nueva coronica y buen gobierno* (1980 [1609])²⁷⁵ para darle una versión de lo que fue la sociedad inca, opuesta a la de los cronistas españoles, y consejos para su buen gobierno. Entre estos últimos se encontraba la recomendación de que los españoles y los indios tengan su propio lugar y no se mezclen. Guamán Poma estaba convencido de que la sociedad inca era tan importante como la civilización romana. Lo mismo ocurrió con el Inca Garcilaso de la Vega y *Los comentarios reales de los incas* (1943 [1609]). Hoy vuelve a aparecer la idea de una cultura maya o aymara tan importante como y tan

²⁷⁵ No se sabe exactamente la fecha de la carta, se supone que es de alrededor de 1609. Una edición facsimilar del original se publicó en 1952, pero aquí se cita la publicada en 1980 por el Fondo de Cultura Económica.

distinta a la cultura occidental. De lo dicho por García y Mendizábal me intriga y preocupa el papel de la Iglesia católica a lo largo de esa experiencia maya. En la historia le ha correspondido el papel de haber sido y ser aún una de las puntas de lanza de la colonialidad del poder y de la sociedad, y de la propuesta de destrucción del universo espiritual indígena en toda América Latina. ¿Participa algún sector de la Iglesia en este proceso de reconstrucción de la cultura maya en sus propios términos? Si así fuera, ¿con qué intenciones?

En su capítulo, a Héctor Nahuelpán (en este libro) le preocupa e interesa el diálogo “epistemológico intercultural” entre la universidad chilena y el pueblo mapuche, a diferencia de la propuesta de García y Mendizábal, en la que los mayas vuelven los ojos sobre su propia cultura. Es claramente entendible su propuesta de un diálogo intercultural fundado en el respeto y la consideración del Otro. Si se habla de un diálogo epistemológico, la pregunta inmediata es la de quiénes serían los interlocutores de ese acercamiento sobre los fundamentos y métodos de los conocimientos mapuche y chileno. Por su parte, Laura Selene Mateos y Gunther Dietz (en este libro) ofrecen, en su capítulo, una experiencia de acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa en la Universidad Veracruzana de México junto con una importante reflexión crítica sobre la antropología posmoderna y los desafíos que supone intentar algo llamado “antropología descolonizante y descolonizada”. Como Mateos y Dietz, creo que la existencia de una *intelligentsia* indígena no es suficiente para desencadenar un proceso de descolonización en serio. Si examinamos a fondo los procesos de los movimientos indígenas étnicos y políticos veremos serias debilidades y fragilidades, en particular cuando se trata de alianzas políticas y de las posiciones asumidas por los dirigentes frente a los intentos del poder para cooptarlos.

Ofrezco, a continuación, algunas reflexiones puntuales que se desprenden de mi lectura de los seis capítulos que he mencionado:

1. La frase fulano de tal “dice su verdad” expresa un serio problema. Si cada individuo posee “su verdad”, el inevitable problema es confundir opinión con verdad. “Mi verdad” o “tu verdad” son simples opiniones que las personas elaboran para defender sus intereses particulares y ofrecer una versión de los hechos, favorable a ellas. Por lo general, los individuos tendemos a deformar la realidad para defender nuestros intereses individuales, de grupo o de clase, y adecuarla a lo que nos conviene. Un mismo hecho es vivido, visto o entendido de modo diferente y contradictorio. No hay dos verdades para entender el divorcio de una pareja, hay dos versiones de los hechos. La verdad está escondida y tiene que ver con ambas versiones, pero no se confunde con ellas. Recuerdo un texto en una nota al pie de página en *El Capital*, de Karl Marx: “Si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran, toda idea de ciencia sería inútil”. Parte de la complejidad de esa frase la expresamos de modo sencillo cuando decimos: “No todo lo que brilla es oro”, “las apariencias engañan”, “por afuera flores, por adentro temblores” o “la procesión va por dentro”. “Lo esencial es invisible a los ojos”, dice el Principito. La verdad está siempre escondida. Por otro lado, sabemos que lo que llamamos verdad tiene una historia, es un proceso. Una aparente verdad eterna se desvanece cuando se descubren hechos esenciales. Durante por lo menos cien mil años, la especie humana vio y estuvo convencida de que el Sol giraba alrededor de la Tierra. Sólo en los últimos quinientos años supimos que es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Por ese atrevimiento, la Iglesia católica condenó a muerte a Giordano Bruno, y su tardío perdón no le devolverá la vida.

2. La capacidad transformadora, liberadora y emancipadora de las ciencias sociales existe, sin duda, pero me temo que sigue siendo más fuerte aún su capacidad para

conservar y reproducir el orden del cual deriva la profunda desigualdad vigente entre los seres humanos.

3. La crítica más radical y demoledora sobre el uso de informantes en lingüística y antropología no podría ser suficiente para prescindir de ellos y ellas. Se podría dejar de hablar de informantes, pero un cambio de nombre no eliminaría su función de ofrecer información. Serán siempre indispensables las personas que nos ofrezcan información y opiniones. Lo que está en juego es lo que les damos a cambio o lo que les devolvemos. En los pueblos indígenas es muy generalizada, y en buena parte justificada, la percepción de los antropólogos como personas que llegan, sacan la información que quieren y luego se van. Esa práctica etnográfica es tan extractiva como la de los madereros, las empresas petroleras o los evangélicos. Un desafío para nosotros es dejar de repetir la práctica extractiva y ofrecer propuestas alternativas a partir del principio de reciprocidad.

4. La noción de “proyecto piloto” tiene una larga tradición desde que aparecieron los primeros “proyectos de desarrollo” entre 1940 y 1950, en particular con la llamada “revolución verde”. El “proyecto piloto” anuncia una repetición y reproducción mejorada y multiplicada, que suele quedarse en la esfera de las promesas incumplidas porque cuando el financiamiento concluye no se habla más del proyecto. Supongo que son muy pocos los casos de proyectos que escapan a esa generalizada regla. Con la experiencia acumulada sobre el tema sería mejor no hablar más de “proyectos piloto”, salvo en los casos en que existan los recursos reales para su reproducción y multiplicación.

5. Me atrevo a plantear la pregunta de cómo “desonegeizar” las disciplinas sociales. En otros términos, valdría la pena hacer esfuerzos para marcar claramente los espacios y

fronteras entre la práctica de las ONG, el trabajo de las disciplinas sociales y las prácticas de las organizaciones indígenas, étnicas y políticas. Antes de agregar unas líneas más sobre este tema es necesario precisar que las ONG no constituyen un bloque homogéneo y no todas son iguales. Hay ONG y ONG, para todos los gustos, en todos los espacios de la vida social. En los últimos cincuenta años se han convertido en un actor particularmente importante como fuentes de empleo, como entidades que tratan de reemplazar al Estado y para despolitizar a la sociedad. En sus proyectos llamados de desarrollo, parcelan la realidad social que siempre es global. Con su paternalismo y su caritativa distribución de pequeñas ayudas para aliviar la pobreza han contribuido al surgimiento de una ideología del asistido. En efecto, en los sectores de pocos recursos de las ciudades y el campo crece la exigencia de recibir ayudas y regalos como si se tratase de un derecho. Felizmente, otras ONG consagradas a la defensa de los derechos humanos, el medio ambiente o el apoyo a los pueblos indígenas cumplen un papel muy positivo. Algunas organizaciones indígenas, étnicas y políticas son también ONG y, por eso, su existencia depende directamente del apoyo financiero externo. Es muy difícil conciliar un discurso descolonizador con una práctica “oenegésica”. Podría decir mucho más sobre el tema, pero me detengo aquí. A continuación presento, en tres secciones, algunas ideas relacionadas directamente con los temas tratados en el libro y que brotan de mi propia experiencia.

Antropología y pueblos indígenas: de simple objeto a objeto-sujeto

Si hoy un o una antropóloga llega a un pueblo indígena de cualquier parte de América Latina y del mundo debe explicar qué busca, pedir permiso, comprometerse a devolver los saberes que obtenga y a acompañar a ese pueblo en sus gestiones y movilizaciones para conseguir que al menos una parte de sus problemas se resuelva. En tiempos de Bronislaw Malinowski y su clásico viaje a las islas Trobriand no ocurría eso; tampoco

cuando, entre 1960 y 1970, los antropólogos de mi generación iniciamos nuestros primeros pasos en eso que llamábamos trabajo de campo en serio. En los últimos cuarenta años se han producido dos grandes cambios: por un lado, nuestro objeto de estudio se ha convertido en sujeto, y, por el otro, el concepto de *cultura* se ha vuelto político. En otras palabras, sin abandonar la academia uno de nuestros conceptos claves ha vuelto a la realidad y es parte de la política, más allá de que los antropólogos lo quieran o no. José Carlos Mariátegui anunció en 1927 que las reivindicaciones culturales se convertirían en políticas (Montoya 1990).

La diversidad cultural en cada uno de los países de América –que existe desde hace miles de años y fue invisible para los Estados-naciones uniculturales desde 1800 hasta aproximadamente la década de 1980– es tomada en cuenta ahora como un elemento clave en la política de estos Estados-naciones. No por gusto la interculturalidad, que deriva directamente de la pluri o multiculturalidad, es recomendada por el Banco Mundial como propuesta “transversal” para sus proyectos, propuesta que es repetida al pie de la letra por los gobiernos llamados nacionales y asumida como una moda más por la cooperación internacional, las entidades que financian proyectos y las ONG. El “eje transversal de la interculturalidad” aparece también en la investigación de las disciplinas sociales como algo natural, sin la debida crítica.

Entre el objeto de estudio de la antropología y los antropólogos no existe la misma relación que entre biólogos y hormigas. Somos seres humanos los que constituimos el objeto y el sujeto de estudio. Este hecho era así desde los tiempos de Charles Taylor y del comienzo de la disciplina; lo que ha cambiado es la percepción de esa realidad. Por decisión propia, los indígenas no aceptan más ser considerados como “salvajes”, “bárbaros”, “inferiores” o menores de edad. En el mundo académico, lejos, muy lejos de donde se toman las decisiones políticas, muchas voces de la antropología, de diversos modos, hemos dicho también lo mismo. Todo comenzó a cambiar de

manera decisiva cuando los niños y los jóvenes indígenas comenzaron a asistir a las escuelas, los colegios y las universidades, y se dieron cuenta de que sus culturas no importaban y que sus lenguas eran utilizadas sólo para traducir “la palabra de Dios”, la del *Nuevo testamento* que desde 1940 los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llevan a los pueblos indígenas en más de cien países del mundo. El paso siguiente fue organizarse étnicamente para defender sus culturas, lenguas e identidades. Después, el desafío fue el de organizarse políticamente para estar en mejores condiciones de defender sus derechos étnicos y pensar sus problemas como parte de realidades nacionales y globales.

Desde los inuits en Canadá, hasta los mapuche y los habitantes de la Tierra del Fuego, ese ha sido, en muy gruesas líneas, el gran proceso de cambio. En Perú, la rebelión amazónica de Bagua en agosto de 2008 y junio de 2009 es el peldaño más reciente (Montoya 2009). Han surgido, así, generaciones de intelectuales indígenas, bi o trilingües, ciudadanos étnicos y nacionales (mexicanos, ecuatorianos, peruanos, etc.) que tienen un juicio crítico sobre la realidad de sus pueblos y que proponen alternativas de cambio y proyectos políticos no sólo para sus pueblos, sino para los países de los que estos pueblos forman parte. La victoria de Evo Morales y la nueva Constitución del Estado plurinacional de Bolivia, en reemplazo de la república de Bolivia, en tanto que Estado-nación, representa el punto más alto de la emergencia indígena como nuevo actor en el escenario político latinoamericano.

Cultura: proceso de conversión desde un concepto teórico a una categoría política

Entre los conceptos de las disciplinas sociales, el de cultura ha tenido una fortuna muy particular. Deriva del latín *culture*, que quería decir simplemente cultivo. Tras el paso de por lo menos seis siglos, en las llamadas ciencias agronómicas o de la tierra se dan hoy

cursos de cultura de la vid, el azúcar o el maíz. Por mediación de los antropólogos pasó del mundo de la agricultura y la vida cotidiana a salones académicos para representar el modo de vivir, sentir y dar sentido de cada uno de los pueblos en el mundo. La metáfora originaria del cultivo permanece porque cada cultura tiene su propio modo de cultivar, educar y formar a sus individuos desde que beben la leche materna y a lo largo del resto de su vida. En los círculos universitarios la nueva categoría fue enriqueciéndose, volviéndose cada vez más compleja.

En un recuento de acepciones, orientaciones y segmentos de la realidad conocidos a partir de ese concepto, he identificado 34 significaciones: 1) cultivo agrícola, 2) modo y estilo de vida, 3) civilización, civilizar, 4) sociedad primitiva, pueblo indígena, 5) sólo una cultura, no diversidad, pluri o multi, 6) moderna, tradicional y mestiza, 7) una “clase” dentro de la estratificación social, 8) áreas culturales, 9) subculturas, 10) transculturación, aculturación y desculturación, o deculturación, 11) colonialismo interno, dominación cultural e imperialismo cultural), 12) folclor como cultura urbana popular, 13) cultura popular, 14) cultura pop, 15) arte mestizo, 16) cambio cultural, 17) revolución cultural, 18) cultura de la pobreza, 19) malestar en la cultura, como propuesta original de Sigmund Freud, 20) culturas híbridas, 21) contracultura, 22) cultura como mentalidad e imaginario, 23) cultura igual a bellas artes: página cultural de periódicos y revistas, 24) conocimiento, saber de, 25) política cultural, 26) patrimonio material e inmaterial, 27) relativismo cultural, 28) crítica literaria posmoderna: cultura como una ficción inventada por antropólogos y como narrativa, 29) diversidad cultural, mundo de lo pluri y multi, 30) interculturalidad, 31) multiculturalismo, 32) cultura igual a pueblo indígena desde la orilla de los intelectuales indígenas, y 33) culturas en plenitud y a medias.

Lo notable es que en los últimos cuarenta años, precisamente en el tiempo en que se han consolidado los movimientos indígenas –étnicos y políticos–, los pueblos indígenas se han identificado con el concepto de cultura y se ha producido un feliz

encuentro-reencuentro de la teoría con la realidad, de la antropología con los pueblos indígenas u originarios. Hoy, en América Latina, la categoría de cultura ocupa cuatro espacios claramente identificables. En el primero se confunde con lo que en los medios de comunicación se llama la “página cultural”, es decir, el arte, la literatura, el teatro, el cine, la pintura, la música clásica o “cultura”, los museos, el patrimonio y, últimamente, la gastronomía. En el segundo es entendida como el saber escolarizado, donde se identifica la lectura y la escritura con la sabiduría, en oposición a la supuesta “ignorancia de los analfabetos”. El tercero es el espacio antropológico clásico del modo de vivir, pensar, plantear y resolver problemas, sentir y dar sentido, etc., etc. El cuarto lo hayamos en el lenguaje de las organizaciones indígenas étnicas y políticas, en las que cultura quiere decir simplemente pueblo indígena. En los dos primeros espacios el concepto se pliega al poder y es parte de la colonialidad, en tanto que recurso aparentemente científico para presentar y justificar su orden de desigualdad. En los dos últimos puede servir en determinadas condiciones para la emancipación, la libertad y la descolonización.

Réplica desde el poder: algo hay que cambiar en las cosas para que todo siga igual (Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *El gatopardo*). Interculturalidades de hecho y deseada

A fines de 1970 ya estaban colocados los primeros cimientos de lo que sería la emergencia de organizaciones étnicas y políticas en América Latina. Sin embargo, para las clases políticas y los medios de comunicación, todo parecía igual. El katarismo en Bolivia, como embrión decisivo de lo que vendrían a ser después la multitud organizada de El Alto y el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales, fue visto por los marxistas ortodoxos de los partidos como algo insignificante porque tenía que ver con los indios. Lo que ocurría con los indígenas andinos y amazónicos en Ecuador y con los

pueblos indígenas en Chiapas era simplemente invisible. Para los servicios de inteligencia de los Estados Unidos, se trataba –seguramente– de algo nuevo que debía ser examinado y seguido con particular atención.

En el continente, los Estados Unidos son el único país que tiene un enorme servicio de inteligencia –policías y académicos, no siempre juntos– que examina los escenarios políticos a corto, mediano y largo plazo. Hace muchísimo años que advirtieron del peligro indígena en el continente. Samuel P. Huntington, en su libro *El choque de civilizaciones* (1997), señaló que la próxima gran guerra de los Estados Unidos sería contra China. No se requiere de demasiada osadía para suponer que después del levantamiento indígena en Ecuador, la Marcha por la Dignidad y el Territorio en el oriente boliviano –ambas en 1992, sin que existiese comunicación alguna entre ellas– y la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México en 1994, los ideólogos y consejeros del poder colonial confirmaran sus proyecciones y trabajaran para establecer las líneas gruesas de lo que sería y es una política global para bloquear la emergencia indígena, cooptar a sus dirigentes, neutralizar y reorientar las reivindicaciones indígenas.

Dentro de esa perspectiva, fue indispensable que el Banco Mundial (BM) obtuviese la complicidad de los gobiernos nacionales. Con extraordinaria astucia, los grandes funcionarios del BM convencieron a los gobiernos de solicitar préstamos a esta entidad para la formulación y la realización de proyectos de desarrollo dirigidos a los pueblos indígenas. Así, el BM establece una política y los gobiernos pagan sus préstamos e intereses correspondientes. El caso ecuatoriano, a partir de 1995, es el más ilustrativo. Con lamentable torpeza los gobiernos nacionales dejaron al BM hacer lo que quisiera y ya contamos con dos décadas de préstamos y proyectos de desarrollo. Si partimos de los primeros proyectos en 1940, y transcurridos desde entonces setenta años, el llamado desarrollo, sin embargo, no aparece por ninguna parte.

Permítaseme contar aquí la historia de lo ocurrido con la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural (EBI), perteneciente al Ministerio de Educación del Perú. En su primer gobierno, Alan García (1985-1990) creó la dirección EBI en atención a un pedido de las organizaciones indígenas y de los proyectos privados de EBI existentes en el país. Un director, una secretaria y cuatro sillas fue todo lo que aquel gobierno ofreció. Alberto Fujimori, el ciudadano japonés presidente del Perú, en su primer gobierno, alrededor de 1991, cerró esa dirección. Unos años después, volvió a crearla porque el BM le dijo que no apoyaría proyectos en educación si su gobierno no asumía la EBI como parte de su propia política. Una de las claves para este cambio es la categoría de interculturalidad. Hoy, en las políticas nacionales de países con fuerte composición indígena todo “es” intercultural: desde la educación y la “ciudadanía”, hasta la distribución de condones. Es pertinente detenerse en esta propuesta para examinarla con extremo cuidado. El punto de partida es la diversidad cultural, invisible y negada durante siglos, convertida luego en recurso de cada país, particularmente turístico. Al hablar de interculturalidad es indispensable distinguir una interculturalidad de hecho y una interculturalidad deseada. Confundir estos dos espacios conduce a caer en un error teórico de graves consecuencias políticas.

Existe una interculturalidad de hecho en zonas de coexistencia de diferentes culturas dentro de los países y en zonas de frontera de los Estados-naciones. Alrededor del lago Titicaca, frontera entre Bolivia y el Perú, por ejemplo, hay millares de personas bi y trilingües que hablan quechua, aymara y castellano. Al margen de toda preocupación académica y teórica, estas personas pasan de una cultura a otra como quien cambia el dial de una radio para pasar de un programa a otro. De modo natural se sitúan como nosotros o los otros, arriba o abajo, y el entendimiento entre ellos y ellas está asegurado, sin que produzca cambio alguno en las relaciones de desigualdad entre las culturas. La interculturalidad deseada, por su parte, es un ideal, una especie de

sueño alentado desde el poder colonial y las organizaciones indígenas, que supone el respeto, la igualdad y el diálogo entre las culturas o las personas. A los defensores de esta interculturalidad les gustaría que la realidad no sea como es, sino como ellos y ellas quisieran que fuese. Cuando el Ministerio de Educación peruano dice, por encargo del BM, que la educación peruana “es intercultural”, impone una lamentable confusión entre la realidad y el ideal de una realidad distinta.

En parte de la historia de este concepto, la interculturalidad estuvo directamente ligada a la cuestión lingüística. En un primer y largo periodo, la educación bilingüe fue propuesta como un instrumento para traducir la llamada “palabra de Dios” del *Nuevo testamento* a las lenguas indígenas y como un viaje de ida y vuelta entre las lenguas I (indígena) y II (castellano), con una atención particular en el aprendizaje del castellano. En un segundo momento, los dirigentes indígenas pidieron que la educación bilingüe fuese intercultural, además de bilingüe, en el sentido preciso de tomar en cuenta las creencias, los saberes, los mitos y la espiritualidad propiamente indígenas. En un tercer momento, lo intercultural comienza a desligarse de la cuestión de la lengua, y ahora, en los últimos años, la interculturalidad en la educación ha pasado a un segundo plano ante la nueva propuesta del BM: la “educación rural”.

Otra dimensión de la categoría de interculturalidad tiene que ver con una aparente igualdad entre las culturas. Lo que ocurre en realidad es que dentro de lo que llamamos diversidad, multi o pluriculturalidad sólo hay una cultura en plenitud y un vasto conjunto de culturas subalternas, minorizadas o, simplemente, a medias. Con la invasión europeo-española de 1492 se detuvieron los desarrollos independientes y autónomos de las culturas y los pueblos americanos. Plena es la cultura occidental criolla, en la medida en que ejerce el poder colonial en cada uno de los Estados-naciones mientras que la participación en la esfera del poder de todas las demás culturas existentes está excluida, y en la medida en que su lengua es oficial y su religión y su Dios siguen siendo

considerados como únicos y verdaderos. En esas condiciones, la reproducción de los elementos de las culturas indígenas es sólo parcial y éste es un hecho de particular importancia.

Promover y buscar relaciones interculturales en condiciones de igualdad, respeto y diálogo es un loable deseo. Entre el discurso y la realidad se encuentran el poder con toda su fuerza, en sus formas abiertas y encubiertas, y el racismo. En la rebelión amazónica peruana de 2008, por ejemplo, reapareció el viejo racismo colonial, que considera a los pueblos indígenas como salvajes, “chunchos”, supuestamente opuestos al desarrollo y la modernidad. Pedro Pablo Kuczynsky, un ciudadano norteamericano que conserva la nacionalidad peruana, ex primer ministro y que quiere ser presidente de la República, está convencido de que los que nacimos a más de tres mil metros de altura en el Perú no pensamos y, por eso, no estamos en condiciones de opinar sobre las bondades del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. Antero Flores Araos, un político socialcristiano, catoliquísimo, ex ministro de Defensa del actual gobierno de Alan García, cree también que no tiene sentido consultar acerca de este tratado a los quechuas y aymaras, a los cusqueños, denominados por él como “auquénidos” –es decir, llamas, alpacas, guanacos y vicuñas, variedades de camélidos sudamericanos–, y que si defienden el patrimonio cultural de esa ciudad que “se queden con su Machu Picchu”, como si ese gran monumento inca fuese sólo cusqueño y no peruano. Un periodista de apellido Bedoya, en el diario *El Correo* recomendó a las fuerzas armadas y policiales usar napalm para resolver el problema de la rebelión amazónica.²⁷⁶

²⁷⁶ Un ejemplo del racismo en Bolivia es el lenguaje brutal y directo con que éste se expresa: “De rodillas indios de mierda, griten viva la capitalidad”, “Sucre se respeta carajo”, “Llamas, pidan disculpas”, fueron las consignas impuestas por un grupo de jóvenes chuquisaqueños, que mediante patadas y puñetes obligaron a cerca de cincuenta campesinos quechuas a quitarse las camisas, ponerse de rodillas y quemar la bandera del MAS y la *wiphala* (símbolo de las naciones originarias) en pleno frontis de la Casa de la Libertad, ubicada en la plaza principal de Sucre (Contreras 2008).

Victoria de la diversidad cultural sobre la uniculturalidad del Estado-nación

En 1888, Manuel González Prada (1960), en su discurso leído en el teatro Politeama, afirmó rotundamente que los criollos descendientes de españoles no son verdaderos peruanos, que son los indios los verdaderos peruanos y que el Perú comienza en los contrafuertes andinos. “Lima no es el Perú. Cusco es el Perú. Lima es el Perú, Cusco no”. Así comenzó un debate aún no concluido. En 1889, Clorinda Matto de Turner, una escritora cusqueña profundamente católica, transpuso en su novela *Aves sin nido* (2004 [1889]) –considerada como uno de los primeros textos del indigenismo literario–, ese estado de ánimo en favor y en defensa de los indios, víctimas de hacendados, gobernadores, jueces y curas. Por criticar al clero fue excomulgada y murió en el exilio en Buenos Aires. Manuel González Prada abrió el debate sobre el Perú contemporáneo; le siguieron, principalmente, José Carlos Mariátegui, Luis E. Valcárcel, padre de la antropología peruana, José Sabogal y José María Arguedas, el antropólogo novelista. *Todas las sangres*, título de una de sus novelas (1964), fue la metáfora feliz para expresar la diversidad o el mundo pluri o multicultural del país.

Ellos, desde la universidad y el mundo artístico y académico, y los migrantes andinos que poblaron Lima y las ciudades costeñas desde 1940, iniciaron el largo camino para que los llamados “indios” fueran reconocidos como peruanos y que las culturas indígenas fueran tratadas con consideración y respeto. Siguiendo esas mismas huellas anduvimos y nos encontramos aún algunos antropólogos peruanos. Y finalmente, los movimientos étnicos y políticos indígenas dieron el paso decisivo para la victoria de la diversidad cultural del país sobre el Estado nacional unicultural.

De la exclusión y la invisibilidad, los pueblos indígenas han pasado a la foto Benetton, aquella en la que sonrientes y hermosos rostros de rasgos biológicos blancos,

negros, amarillos, indios y muchos matices de mestizaje son presentados en aparente igualdad de condiciones. Si se observa la foto Benetton con rostros y cuerpos de niñas y niños, nos atrapa la ternura y no podemos dejar de exclamar ¡qué preciosidad! La consigna “todos somos diferentes” –el elogio a la diferencia– es una astuta estrategia mercantil para que la empresa de modas Benetton ofrezca la diferencia individual y exclusiva a precios razonablemente caros, por eso de que lo diferente-exclusivo-bueno debe tener siempre un costo alto. Si Lázaro Cárdenas, José Vasconcelos y otros indigenistas mexicanos resucitasen –es un decir– verían en esa foto su “raza cósmica” y se alegrarían, seguramente.

Como es fácil inferir del ejemplo anterior, el primer gran reconocimiento de la diferencia y del derecho a la diferencia proviene de las canteras capitalistas del saber vender. En la célebre exposición parisina “Todos iguales, todos diferentes” –montada en el Museo de Historia Natural, de la calle Jussieu, en 1992– la especie humana fue presentada en dos grandes fotos: una, externa, con todos los rostros posibles para mostrar la diferencia; y, otra, interna, como una radiografía, en la que los “negros”, “indios”, “amarillos”, “blancos” y todos los mestizajes posibles tenemos los mismos órganos y somos, en esencia, iguales. Ésta es la victoria de la diferencia y la igualdad que proviene de las canteras antropológicas, paleontológicas y biológicas. Por ese camino, el cuento de las “razas” –supuestamente “superiores” e “inferiores”– y la llamada “sangre azul” de los aristócratas y burgueses concluyó como una simple ficción pensada para justificar las diferencias entre los seres humanos con y sin riqueza y poder. Queda pendiente el tema de la igualdad como ideal de la modernidad y la desigualdad real en la distribución de los recursos existentes en las sociedades humanas. Los intelectuales indígenas y algunos antropólogos nos preguntamos desde hace muchos años sobre qué igualdad estamos hablando, quiénes tienen que ser iguales a quiénes y por qué. Seguir el modelo europeo-norteamericano como supuesto

polo mayor de desarrollo logrado hasta ahora tiene poco o nulo sentido. Desde hace muchísimo tiempo sabemos ya que debajo del paraguas del discurso de la igualdad, en realidad unos somos más iguales que otros.

Diversidad cultural sí, pero poder no. Folclor, foto Benetton, sí, pero como antes, al margen del poder

El triunfo de la diversidad cultural abre pistas contradictorias. Por un lado, entusiasma; por el otro, en la orilla del poder global, preocupa y provoca reacciones inmediatas para frenar las victorias de los pueblos indígenas y hacer en suerte que permanezcan donde están. Cuando las danzas de los pueblos indígenas se lucen como expresiones del arte “nacional” en homenaje a presidentes norteamericanos o europeos en visitas de unas cuantas horas se produce un doble fenómeno. Es un reconocimiento de hecho al arte indígena, local y universal. Al mismo tiempo, es también una apropiación. En materia artística, las clases dominantes tienen poco que lucir; en contraste, los pueblos indígenas y las clases populares tienen mucho que ofrecer. Antes de ser mostrada al presidente George W. Bush, la danza de tijeras, en el Perú, fue perseguida. Por supuestos “pactos con el diablo”, los danzantes eran encarcelados y torturados. El poder colonial y el republicano quisieron exterminar este baile, pero ahora goza de buena salud. Estamos ya habituados a oír frases como las siguientes: “¡Qué precioso es el folclor!”, “¡qué lindo es el arte indígena!” Sí, pero por favor “que los indios se queden donde están”, que “no pretendan cuestionar y menos tomar el poder”. “No están preparados para la democracia”, “no pueden gobernar”, “habría que educarlos primero”. Este último argumento se mantiene, ininterrumpidamente, desde el comienzo de las repúblicas en el siglo XIX.

Como las clases políticas no pudieron impedir la victoria de los pueblos indígenas y de su diversidad sobre la uniculturalidad del Estado-nación, se consuelan con seguir el

ejemplo de las empresas capitalistas como Benetton para servirse de esa diversidad y hacer buenos negocios. La riqueza de la diversidad cultural inspira a empresarios, artistas, escritores, pintores, cocineros, cineastas, videoastas y políticos en campaña, con una propuesta muy precisa: que lo nuevo tenga algo de *ethnic fashion*, pero que no se confunda con lo propiamente étnico. En el mundo de la moda no se adopta el vestido indígena tal como es, sino que se toman y cambian de forma uno o dos fragmentos de éste para incluirlos dentro del paquete propiamente europeo o norteamericano que define la moda en cada uno de nuestros países. En otras palabras, un “chullo” o gorro de los quechuas y aymaras del altiplano peruano-boliviano es copiado –en el argot del plagio se dice “estilizado”– por un diseñador de moda francés o una modista limeña y presentado como una “creación” en los desfiles de modas. Ese plagio parece suficiente como razón para decir que se trata de una “moda étnica”, un “mestizaje” o una “hibridación de culturas”. Nada más “intercultural” que esa apropiación. Se acepta lo indígena sólo en pequeños fragmentos extraídos de sus contextos y reinstalados en paquetes llamados “modernos”.

Hay en los países andinos, por ejemplo, sobre todo en el Perú, una corriente de música llamada “chicha”, “cumbia andina” o “tecnocumbia”, que tiene de andino o de indígena sólo un pequeño fragmento de la melodía y nada más. Los versos en quechua y el diálogo de amor posible a través de metáforas construidas con elementos de la naturaleza (ríos, árboles, cielos, aves) desaparecen. Lo nuevo es el machismo urbano, la pérdida de importancia de los versos, la ausencia de poesía, la coreografía con mujeres semidesnudas, las guitarras eléctricas, la percusión. A eso se llama “música andina moderna” (Montoya 1996). Desde el BM y los Estados-nación se toma la iniciativa de financiar miles de pequeños proyectos, con mucho dinero, cooptando así a dirigentes indígenas contratados como consultores o técnicos con sueldos que no tendrían en ningún otro trabajo. Esa es una estrategia para bloquear todo

cuestionamiento al poder establecido, para dividir a las organizaciones indígenas e impedir que éstas afirmen su autonomía y puedan ofrecer alternativas serias al orden prevaleciente.

Lo último de esta estrategia es la propuesta de inclusión. Así como toda política privada, pública y de ONG debe tener un componente intercultural, ahora se propone la necesidad de un “eje transversal de inclusión”. Parece algo nuevo, pero si se observa atentamente la historia de los últimos setenta años –desde tiempos del indigenismo mexicano como producto de exportación a todo el continente, gracias a la mediación académica norteamericana de la llamada “antropología aplicada”– aparece la palabra *integración*, con el mismo propósito que se persigue ahora con la *inclusión*: que los indígenas dejen de ser lo que son y sean lo que los inventores de los proyectos de desarrollo capitalista quieren que sean.

Bibliografía

Arguedas, José María. 1964. *Todas las sangres*. Losada, Buenos Aires.

Bertely Busquets, María. En este libro. “De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México”. En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Contreras Baspineiro, Alex. 2008. “Bolivia: fascismo racista en Sucre”. ALAI AMLATINA. En línea: <www.ecaminos.org/leer.php/5099> (última consulta: 25 de octubre de 2009).

Dietz, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés. En este libro. "Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Flores Farfán, José Antonio. En este libro. "Por una lingüística crítica en México: reflexiones, acciones y proyecciones". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

García, Jaqolb'e Lucrecia Ximena y Sergio Mendizábal. En este libro. "Del encantamiento a la colisión. Interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Garcilaso de la Vega, Inca. 1943 [1609]. *Los comentarios reales de los incas*. 2 vols. 2ª ed. Ed. de Ángel Rosemblat. Pról. de Ricardo Rojas. Emecé, Buenos Aires.

González Prada, Manuel. 1960. *Páginas libres. Discurso en el Politeama*. Populibros, Lima.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1980 [1609]. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. 3 vols. Ed. crítica de John Murra y Rolena Adorno. Trad. y análisis textual del quechua de Jorge Urioste. Siglo XXI, Nuestra América, México.

Huntington, Samuel P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Buenos Aires, Barcelona y México.

Matto de Turner, Clorinda. 2004 [1889]. *Aves sin nido*. Stock Cero, Buenos Aires.

Montoya Rojas, Rodrigo. 1996. "Música chicha: cambios de la canción andina quechua en Perú". En Max Peter Bauman (ed.). *Cosmología y música en los Andes*. Verbuert Berlaga, Biblioteca Ibero Americana, Fráncfort y Madrid, pp. 483-496.

----- 1990. "Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo". *Anuario Mariateguiano*, núm. 2. Amauta, Lima, pp. 45-70.

----- 2009. "‘Con los rostros pintados’: tercera rebelión amazónica en Perú". En línea: <www.democracia global.org> (última consulta: 30 de octubre de 2009).

Nahuelpán, Héctor. En este libro. "Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Reartes, Diana. En este libro. "Subjetividad y trabajo de campo en la investigación socioantropológica sobre sexualidad y prevención de VIH/SIDA". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Investigar colectivamente para conocer y transformar

Mercedes Olivera Bustamante
merceci@prodigy.net.mx

Los cinco trabajos que integran la tercera parte de este novedoso libro, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, que se me ha pedido comentar –desde mi experiencia– muestran una gran coherencia entre sí, no sólo por su temática en torno a los feminismos, el género y las epistemologías indígenas, sino también por el necesario sentido crítico que implican sus propuestas para descentralizar las visiones hegemónicas heredadas del positivismo. Estas últimas, al colocarse en una posición de poder como generadoras de “conocimientos autorizados”, como dice Morna Macleod en su capítulo (en este libro), descalifican otras formas de conocimiento, como los saberes construidos por las y los indígenas sobre parámetros intersubjetivos, o los que, fuera de la academia, surgen de los debates feministas y en los talleres de género.

La lectura de los capítulos mencionados nos conduce directamente a la sensibilidad de las autoras²⁷⁷ para abordar la naturaleza, las complejidades y la diversidad de las realidades empíricas en que basan su posicionamiento decolonizador y sus metodologías dialógicas y colaborativas, en apoyo a diferentes procesos políticos de transformación cultural y social.

En efecto, todos los capítulos de esta parte del libro hacen referencia al uso de *metodologías dialógicas*, las cuales les han permitido a las autoras lograr los altos niveles de confianza por parte de los sujetos(as) que el emprendimiento de un trabajo de colaboración requiere, sobre todo cuando se trata con grupos organizados en torno a

²⁷⁷ Rosalva Aída Hernández, Morna Macleod, Ángela Ixquic Duarte, Lina Rosa Berrío, María José Araya y Sabine Masson (todas en este libro).

posiciones políticas que cuestionan el poder o con comunidades indígenas que guardan celosamente sus tradiciones. Asimismo, las descripciones que nos hacen de sus investigaciones ponen en evidencia el involucramiento personal de las investigadoras en las problemáticas y las dinámicas cotidianas, así como el tiempo que han dedicado a realizar su trabajo, condiciones indispensables para asumir los proyectos colectivos como propios, o mejor aún, para asumirse como un miembro más de los colectivos.

Las metodologías de esta naturaleza, como plantean varias de las autoras, producen con frecuencia tensiones tanto al interior de los grupos como al exterior, sobre todo respecto a la normativa institucional de la academia –que abarca desde los tiempos y los ritmos de trabajo, que son muy diferentes a los que se nos exigen, hasta las imposiciones para abordar determinados temas o al interferir en nuestros objetivos de incidencia– y en los compromisos que hacemos con la comunidad. En esas circunstancias –de mayor rigidez y de funcionamientos verticales, recortes presupuestales y priorización del conocimiento técnico rentable, etc.–, atreverse a hacer investigaciones sociales desde un enfoque dialógico y colaborativo se convierte en sí mismo en un acto contestario al sistema neoliberal y a la academia en particular, los cuales desafortunadamente nos imponen todavía sus condiciones.

Respecto a lo anterior, resulta necesario reconocer el impulso creativo que han dado a este tipo de investigaciones Rosalva Aída Hernández y Mágina Millán a través del proyecto *Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas. Organización colectiva y resistencia cotidiana*, que se convirtió en un espacio colectivo de producción crítica de conocimientos de donde surgieron, se elaboraron o resignificaron muchas de las reflexiones que nos presentan en este libro la mayor parte de las autoras. Sin embargo, lo que más ha llamado mi atención es, por una parte, la práctica de horizontalidad que todas las autoras han asumido durante sus investigaciones con los “de abajo”: indígenas, mujeres y sectores socialmente marginados, trascendiendo con

ello las diferencias de posición social y de capacitación que existen entre ellas y los agentes sociales que integran los colectivos con los que trabajan. La horizontalidad implica tanto la eliminación de las hegemonías como el reconocimiento por parte de los sujetos de sus propias potencialidades, lo que implica la deconstrucción de los valores que los llevan a autosubordinarse. Por otro lado, me ha impresionado la forma en que las autoras manifiestan ese compromiso ético y político en la práctica, promoviendo en colectivo y sin hegemonismos cambios sociales a través del proceso de investigación.

Todas las autoras reconocen que asumir explícitamente un compromiso político personal con los agentes de los cambios, que son al mismo tiempo los sujetos de sus investigaciones, ha sido un requisito indispensable para que la colaboración con ellos culmine en la construcción colectiva de conocimientos útiles o aplicables, así como en cambios respetuosos de las diversidades culturales, de su sentido de la justicia social y de la dignidad humana. Junto con ellas considero que es indispensable ese profundo compromiso ontológico para la construcción de nuevas bases epistemológicas capaces de romper con el academicismo positivista, con la desactivación política y con la esterilidad epistemológica en que han caído muchos estudios antropológicos y, en general, las ciencias sociales, sobre todo a partir del posmodernismo. Un problema no resuelto, que nos inquieta a ellas y a mí, no son tanto los alcances del compromiso adquirido, sino sus límites. Más adelante retomo este problema, bástenos por ahora señalar que es necesario que los límites, cualesquiera que éstos sean, deben estar claros y explicitados por ambas partes, investigadoras e investigados, a fin de evitar falsas expectativas. Lo ideal quizás es que no existan esos límites de posición y que las investigadoras podamos llegar a ser uno más de los miembros del colectivo, con cierta especialización, pero a partir de relaciones horizontales. Pero eso es aún utópico.

El compromiso político con el cambio social, como señalan las autoras, implica posicionarnos críticamente ante las injusticias que son consecuencia de los sistemas

históricamente concatenados por el despojo, la explotación y la violencia de un sector social minoritario sobre los otros. Las múltiples desigualdades que, articuladas entre sí, caracterizan las *estructuras estructurantes* de la sociedad actual (Bourdieu 1994) no son ajenas, en su fundamento, a las universales desigualdades de género que las atraviesan. La red de articulaciones jerárquicas, como dice Rosalva Aída Hernández, entre las prácticas locales y los poderes globales se encuentra en la actualidad hegemonizada por los poderes neoliberales y militaristas que, contruidos sobre parámetros masculinos, controlan amplias regiones del mundo y que, agrego, han sido herederos del carácter patriarcal²⁷⁸ del sistema.

En consecuencia, si bien todas las autoras reconocen la necesaria unidad dialéctica entre la teoría y la práctica en el proceso de construcción del conocimiento, es evidente que, al menos en sus exposiciones, priorizan el análisis empírico de la realidad y apuntan rasgos importantes de la metodología orientada hacia la práctica política y la necesaria promoción de cambios que abarcan desde lo personal hasta lo sistémico. Pero no hay teoría construida colectivamente, o en todo caso se habla poco sobre las nuevas formas de simbolizar colectivamente los nuevos conocimientos. Parece ser que esa tarea se la reservan las investigadoras para sus análisis, artículos e informes, por ejemplo, lo referente a la posición y el reconocimiento social hacia las mujeres.

Esta carencia no es sólo de las compañeras autoras de esta parte del libro, es una carencia que compartimos muchas investigadoras, es uno de los límites más frecuentes de quienes hacemos cualquier tipo de *investigación participativa*. Me explico:

²⁷⁸ A diferencia de las autoras, que rechazan el concepto de *patriarcado* achacándole una visión victimista hacia las mujeres, yo lo reivindico por su utilidad para caracterizar las relaciones de dominación que, contruidas históricamente sobre parámetros masculinos, asumimos y reproducimos consciente o inconscientemente tanto los hombres como las mujeres, y que nos colocan, por ser mujeres, en posiciones desventajosas con relación a los hombres. Pero su utilidad mayor para el análisis de la actualidad la ubico en la dimensión sistémica, al referirnos al carácter patriarcal de la sociedad y la cultura occidentales que este concepto le da a esos procesos de dominación verticales, autoritarios y excluyentes, lo que no impide considerar las diferencias culturales, ni las especificidades y diversidades espaciales y temporales de la dominación. Tampoco el concepto de patriarcado lleva implícita la imposibilidad de las mujeres de autodeterminarse y luchar en contra de la dominación.

hacemos, en el mejor de los casos, investigación colaborativa en relación con el contexto, la situación, la condición y la diversidad de los sujetos de estudio, pero al pasar a la colaboración en los procesos de cambio, es decir a las acciones prácticas de transformación de la realidad concreta, nuestro compromiso como investigadoras, muchas veces se diluye o desaparece, dejando a la otra parte la responsabilidad de promover o realizar los cambios, sin que medie un acuerdo claro.

Con frecuencia ése es el momento en que unilateralmente damos por terminada la colaboración y, en consecuencia, la relación con los sujetos, para dedicarnos a la tarea sesuda de elaborar la teoría. En ocasiones, algunas hemos preferido integrarnos a los procesos como activistas de lleno, pero con frecuencia, al asumir el papel de “orientadoras” o “asesoras” en esa fase del proceso, solemos colocarnos en una posición de poder. Casi siempre realizamos tareas que poco tienen que ver con la investigación o bien nos declaramos acompañantes y marcamos nuestra distancia sólo ayudando al registro de los acontecimientos y a las evaluaciones.

En cualquier caso, la reflexión teórica la hacemos fuera de los procesos colectivos, y aunque algunas veces nos permitimos hacer devoluciones de los resultados, pocas veces las investigaciones tienen una continuidad. La aplicación consecuente de una epistemología colaborativa y políticamente comprometida con el cambio debería contemplar idealmente el proceso integral de construcción de conocimientos desde lo que podría ser el diseño, la preparación o el acuerdo colectivo sobre el proceso, hasta la construcción de los nuevos saberes y sus conceptualizaciones retroalimentadas con las nuevas realidades que se van sucediendo con la práctica.

Que abandonemos en determinado momento del proceso cognitivo no debería generar necesariamente problemas éticos, pues en la mayoría de los casos, cuando nos retiramos, ya ha habido aportes más o menos valiosos para los sujetos. Dejar la

investigación también tiene justificaciones desde nuestro punto de vista profesional y quizás incluso desde el de los sujetos; sin embargo, no deja de ser una muestra de las desigualdades e incoherencias coloniales de carácter sistémico, cuya incidencia está aún presente en los procesos de investigación colaborativa.

Lo anterior nos recuerda las profundas reflexiones que Sabine Masson hace en su capítulo (en este libro) sobre los desaprendizajes y reaprendizajes surgidos en la investigación “interseccional” y colectiva que realizó con un pequeño grupo de mujeres tojolabales organizadas, y que le provocaron fuertes cambios en la estructura de su identidad europea. La experiencia, dice, le permitió descubrir –desde su posición feminista poscolonial– que la participación en los procesos políticos debe convertirse en “filosofía de vida”. Reconoce, sin embargo, que a pesar de la riqueza de las innovaciones teóricas, metodológicas y de la práctica política que le dejó esa investigación, incluyendo la decolonización de su feminismo, su experiencia colaborativa “quedó como una herramienta incompleta, pues partía aún de métodos marcados por la colonialidad” (*ibid.*).

En ese mismo sentido decolonial y cuidando de no caer en posiciones esencialistas, varias de las autoras plantean la validez de la producción del conocimiento en espacios y con metodologías que no son necesariamente los aceptados por la academia. Por ejemplo, valoran los saberes construidos, alimentados y probados generación tras generación por los indígenas y reclaman el respeto a las diversas lógicas de su pensamiento y a los parámetros referenciales de sus conocimientos –que han sido alimentados y recreados secularmente por la observación y la práctica cotidianas, aunque sobre valores diferentes y hasta contrarios a los occidentales, como el respeto a la naturaleza y a la colectividad.

Antes de pasar a las reflexiones que sobre mis experiencias de investigación han despertado los capítulos de esta parte del libro, siento la necesidad de decirles a las seis

autoras que la primera reacción que tuve al leer sus trabajos fue un fuerte sentimiento de complicidad feminista, pues aunque diferimos, en mayor o menor grado, tanto en la forma, constancia, intensidad y ritmos de expresar nuestro compromiso social, como en el carácter y la forma concreta que toma nuestro posicionamiento epistemológico –la mayoría de ellas desde un *feminismo cultural o poscolonial*, yo desde un *feminismo neoestructuralista*²⁷⁹–, todas nos situamos como feministas contrahegemónicas en todos los niveles de los procesos de cambio que impulsamos, reconocemos el sentido político específico y dialéctico entre la teoría y la práctica que el feminismo de suyo implica y valoramos los poderes personales y la participación de las mujeres como agentes de los procesos de cambio personales, familiares y colectivos. Sobre estas bases, nuestro trabajo con las mujeres, de una forma u otra, promueve su *subjetivación*, es decir, su autodeterminación, para que vivan su vida en primera persona y se asuman como agentes de sus propias transformaciones.

Desde nuestra práctica sabemos que no es posible un feminismo teórico. Al menos yo reivindico esta posición, que nos remite a los orígenes históricos de nuestras luchas y reafirma un compromiso político de cambio. En realidad son pocas las académicas que desde el escritorio, sin relación directa con las mujeres, analizan y escriben sobre sus relaciones, diferencias, diversidades y participación... Hay quienes, sin hacer investigación empírica, realizan su vocación feminista a través de la enseñanza en diferentes niveles escolares, promoviendo en sus alumnos y alumnas la

²⁷⁹ Llamo *feminismo neoestructuralista* al que considera las desigualdades de poder (de género, clase, etnia, edad, etc.) como ejes articulados y articuladores o estructuras y estructurantes de las relaciones sociales jerárquicas, desde las locales hasta las transnacionales, y que, instituidas a través de los procesos históricos específicos para cada sociedad y cultura, constituyen, a través de la dinámica del capitalismo neoliberal actual, un conjunto sistémico. Por lo tanto, las desigualdades de género no pueden deconstruirse en su totalidad de manera aislada del resto de las demás desigualdades y se considera que las diferencias específicas, tanto étnicas como genéricas, tienden a modificarse en función de las dinámicas de poder dominantes. Así, el feminismo neoestructural plantea que las estrategias de liberación y cambio social, partiendo de las potencialidades personales y de los procesos de subjetivación (autodeterminación) deben contemplar la integridad interrelacionada de los procesos de dominación y la articulación entre sus diferentes niveles desde los espacios individuales y locales hasta los institucionalizados internacionalmente, sin olvidar el carácter sistémico de sus especificidades.

decolonización de su pensamiento y la construcción de las autodeterminaciones personales sobre sus cuerpos. No obstante, las que no tienen ninguna acción práctica podrán ser reconocidas como “especialistas” en sus temas desde el enfoque o la perspectiva de género, pero no propiamente feministas, aunque su pensamiento crítico, como bien dice Rosalva Aída Hernández (en este libro), aporte sustantivamente a las transformaciones sociales y a la desestabilización de los discursos del poder.

Asimismo, considero que las activistas que promueven la igualdad de posiciones, poderes y derechos entre hombres y mujeres, la equidad y el respeto a la diversidad genérica y/o a las opciones sexuales, siempre actúan basadas en posiciones teóricas que deben reconocerse y hacerse explícitas para ser feministas consecuentes, para poder hacer un análisis crítico de sus acciones y evaluar los alcances y la dirección de su labor. También considero que sin el conocimiento de la realidad, de la forma específica en que viven las mujeres sus subordinaciones –sus necesidades, intereses, formas de relacionarse, pensar, sentir y participar en los diferentes ámbitos de su existencia–, el feminismo no podrá tener una base que dé sentido y acierto a sus acciones prácticas, que con frecuencia se basan en experiencias ajenas y consignas militantes.

Un elemento que recupero de los textos de esta sección del libro es la propuesta de considerar a las organizaciones como espacios de construcción de conocimientos. Yo he reivindicado esa calidad metodológica para los talleres, las asambleas, las reuniones, pero en realidad son de índole más pedagógica o de discusión, mientras que ver a las organizaciones mismas como espacios de transformación nos ubica directamente frente a los(as) actores(as) que construyen conocimientos sin pasar, necesariamente, por la investigación.

Acerca de las reflexiones sobre la validez de los conocimientos construidos en esos y otros espacios no académicos²⁸⁰ me pregunto si convendría llamarles de forma diferente, por ejemplo, *saberes*. Pienso que es importante diferenciarlos, no en un sentido peyorativo, sino como resultado de procesos diferentes, decolonizadores, o al menos con proyecciones y valoraciones en otro orden del pensamiento. No dejamos de asociar los conocimientos, por mucho que los limpiemos de las cargas positivistas, a “verdades científicas” obtenidas de la realidad, aunque sean relativas y temporales. Los saberes están mayormente referidos a un sentido práctico concreto, existencial, podríamos decir, como instrumentos que nos permiten captar las realidades y los simbolismos de la cotidianidad y el futuro.

Como bien me lo advirtió una de las articuladoras de los(as) coautores(as) de este libro, los textos que me tocó leer movieron desde sus raíces la memoria de mi práctica como investigadora feminista. He pasado largas horas sumergida en el proceso de repensar y valorar mis experiencias. He visto diferentes etapas en mi proceso de militante feminista comprometida con las mujeres y las comunidades indígenas y campesinas marginadas por el sistema, sumergidas en mayor o menor grado en relaciones serviles integradas a la dinámica capitalista actual. Coincidiendo con Masson (en este libro), pienso que esa forma de *dominación feudal*, vigente en muchas comunidades indígenas y no indígenas de Chiapas, ahoga los pensamientos de las mujeres con los huracanes de sus cuerpos golpeados, sentimientos lastimados y disconformidades apaciguadas o naturalizadas por la costumbre, los imaginarios tradicionales y la rigidez de las estructuras comunitarias, impidiendo que las mujeres, con su palabra, los simbolicen libremente e inicien el proceso de su autodeterminación.

²⁸⁰ Producidos muchas veces con metodologías que ni siquiera se acercan a las académicas y con objetivos muy alejados de las competencias de los prestigios súper doctorales.

La riqueza y la novedad de los textos que hablan de procesos asumidos por las investigadoras, sobre los que muchas(os) investigadoras(es) no nos hemos atrevido o detenido a pensar, nos cuestionan, por un lado, y, por el otro, nos permiten vernos en un proceso, para mí muy largo y finalmente satisfactorio, dominado por una interminable búsqueda de rutas que ayuden a las mujeres a llegar a ser dueñas de sí mismas, a descubrir su fuerza interna para perder el miedo a apropiarse de sí mismas y a asumir los objetivos de su transformación y de la construcción de nuevas relaciones, formas de ser y de valorarse.

Retomo en esta segunda parte de mi comentario algunas problemáticas con las que me he tropezado en mi caminar feminista y que han aflorado con los textos de mis compañeras cómplices, adquiriendo nuevos destellos. Mi intención no es resolverlas sino, acaso, entenderlas para poder guardar mayor coherencia entre mis posiciones y construcciones epistémicas socialmente comprometidas y la necesaria, pero escabrosa, transformación de la realidad social. Deconstruir colonialidades y reconstruir formas liberadoras de pensamiento a través de la investigación colaborativa o colectiva, como yo prefiero llamarla, no es sencillo; existen en nosotras, en los otros y en la complejidad del sistema social fronteras que derrumbar, disensos, posicionamientos y situaciones contrapuestas que no siempre nos hemos atrevido siquiera a dimensionar.

En mis reflexiones me posiciono como académica crítica y renegada, marxista renovada, feminista rebelde con añejas experiencias (es decir, vieja) y mujer plena de confianza en las potencialidades y posibilidades de los hombres y las mujeres de dar, desde abajo, un sentido digno a la existencia humana. Aclaro que mi feminismo –que en Centroamérica llamábamos *popular* por nuestro compromiso político e inserción en las luchas emancipatorias de los sectores marginados y explotados– parte de una visión integral de la realidad y, en consecuencia, se caracteriza por su enfoque polidimensional e interseccional (Masson en este libro), bajo la consideración de que las articulaciones

de género, clase, estamento, etnia, raza, cultura, generación..., con sus múltiples y diversas expresiones culturales e históricas, han sido y son determinantes en las relaciones de poder, por lo que nuestro acercamiento epistémico debe contemplarlas dialécticamente interrelacionadas y situadas en su especificidad dentro del proceso histórico de rompimientos y continuidades.

De antropóloga estructuralista a activista improvisada

Fui estudiante privilegiada, por pertenecer a una generación de estudiantes críticos del indigenismo integracionista oficial, pero mis primeros trabajos antropológicos como investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en la práctica, paradójicamente, estuvieron un tanto alejados de mi posición política. A través de la observación participativa, desde un enfoque estructuralista, estudié el parentesco, los barrios y la estructura religiosa en varias comunidades indígenas del valle poblano tlaxcalteca. Mis trabajos fueron acogidos con interés por antropólogos norteamericanos y europeos, me sentía satisfecha instalada en el carril del reconocimiento académico.

Afortunadamente, la cruda realidad económica, política y social de los pueblos nahuas del valle cholulteca con los que conviví por varios años hicieron explotar en mí la contradicción entre la academia y la práctica política. El punto de rompimiento fue mi participación, excepcional para los fuereños, como madrina de matrimonio en las ceremonias del perdón y del fogón en medio de un ritual impresionante. Por la mañana, después de que el *tlatoani*²⁸¹ y las autoridades religiosas pidieran permiso para actuar, que le dieran a conocer a la pareja sus compromisos comunitarios y la bendijeran, la novia, arrastrándose a los pies de los padres, abuelos y padrinos de la pareja –que permanecemos alrededor del petate en el que estábamos hincados– suplicó angustiada

²⁸¹ El *tlatoani* (el que habla) era el principal de los *tiachcas*, es decir, de los jefes de los minilinajes que conformaban el *altépetl* (pueblo).

—entre impresionantes gritos y llanto— nuestro perdón por el “terrible pecado” de haber tenido hijos antes del casamiento.

Mi rechazo a este ritual del perdón fue creciendo. En mis notas de campo la costumbre de tener hijos antes del rito matrimonial aparecía registrada como un “matrimonio a prueba”, pues si al año de vivir en la casa del novio la mujer no se había embarazado era devuelta a sus padres. Pedir perdón por haber tenido hijos resultaba, para mis adentros, contradictorio; sin embargo, era una parte institucionalizada del ritual matrimonial. Pero la contradicción mayor en ese momento se daba con mi experiencia personal. Ser madre era(es) una de las maravillas que me ha tocado vivir, ¿de qué tenía yo que perdonar a esa mujer? Pero la perdoné cuando llegó mi turno, poniendo mis manos sobre su cabeza; ése era mi papel como observadora participante.

Con toda la comunidad reunida comimos, bebimos, bailamos el *xochipizahua* al entregar los regalos “de mujer” a la novia en los patios de las cuatro casas de los padres y padrinos. Éstos, después de bailar un arbolito (*ahuehuetl*) adornado con flores, dulces y *tochtlis* (conejos) de pan que simbolizaban el deseo de abundancia y fertilidad para la nueva pareja, esparcían al aire dulces, monedas y pequeños regalos para los asistentes que, con gran alborozo, trataban de alcanzarlos antes de que tocaran el suelo. Ese gasto tan desproporcionado con relación a la miseria cotidiana en que vivía la comunidad le permitía al novio ingresar a la jerarquía de cargos comunitarios.

Por la tarde, ante la comunidad exaltada por el alcohol consumido ritualmente, fuimos a entregar a la novia. Ella, hincada ante el fogón en la cocina de sus suegros, recibió con humildad infinita mi discurso prescriptivo —en voz de mi *tiachca*, porque tenía que hacerse en náhuatl— en el que yo le decía:

[...] ahora tendrás que mantener todos los días a tus hijos, a tu marido y suegros.

Deberás ser obediente con ellos porque son tus nuevos dueños. Como eres una mujer

tonta que no sabe hacer nada, ellos te enseñarán, te pegarán si los desobedeces, si te portas mal; tu suegra puede quemarte las manos si dejas quemar las tortillas y picarte los dedos con la aguja si no costuras bien... Toda tu vida tienes que estar aquí, en el fogón, no podrás moverte porque tu responsabilidad es mantener el fuego vivo en esta casa...

Mi crisis existencial no se hizo esperar. Sentí que me traicionaba a mí misma, a mis principios políticos de justicia social. Descubrí las distancias sociales que, resignificadas por la diferencia cultural, marcan nuestras investigaciones. Pero también sentí en carne propia la jaula que imponía a las mujeres la costumbre tradicional articulada por las jerarquías de poder. Mi participación en el ritual era una especie de intromisión y engaño a la población, pero también me permitió borrar cualquier mistificación sobre la igualdad y la democracia en las culturas indígenas colonizadas. Como observadora participante, reconocida por la comunidad, sin poder incidir en la realidad, sentía que con mi sola presencia avalaba las dinámicas opresoras del poder político y de la tradición. También me pregunté entonces si el respeto a las diferencias culturales no legitima las desigualdades y da cobertura a nuestra indiferencia.

Este sentimiento se intensificó poco tiempo después, cuando supimos que nuestras investigaciones y la reconstrucción de la pirámide de Cholula eran parte de un convenio entre el gobierno mexicano y el alemán, al cual el primero otorgó grandes facilidades de inversión. Nuestro trabajo les sirvió para localizar los terrenos mejor comunicados, más fácilmente expropiables y con la mano de obra barata que necesitaban. No olvido desde entonces que mi académico silencio ayudó a reproducir el conformismo y la subordinación no sólo de las mujeres, sino de toda la comunidad ante una situación de extrema y creciente pobreza, de abusos, de desconocimiento del contexto político y manipulador del gobierno hacia el campesinado, al que se le iba a expropiar sus tierras, destruyendo por imposición sus recursos, su cultura y sus

tradiciones, no para evitar las subordinaciones, sino para modernizarlas. El objetivo y el uso político de mi investigación nada tenían que ver con los minilinjajes, la perdurabilidad del *calpulli* y las estructuras del parentesco que yo estudiaba.

Aprendí a golpes que la investigación académica tiene explícita o implícitamente fronteras que nos trascienden y que, con mucha frecuencia, objetivizan tanto a los investigadores como a los investigados. Estemos o no conscientes de ello, nuestras investigaciones siempre tienen un sentido político, a favor o en contra de la reproducción del sistema. A raíz de esa experiencia, decidí abandonar mis pretensiones de purismo académico, priorizar mi participación en los movimientos campesinos y populares, y propiciar, desde esa plataforma, la participación de las mujeres y su autodeterminación. Es decir, me convertí en activista política, con cierta capacidad para investigar.

Investigación-acción participativa. No es lo mismo conocer para saber, que conocer para cambiar

Después de la experiencia anterior, busqué un acercamiento a las comunidades indígenas y a los procesos campesinos desde la perspectiva política de investigar para transformar, no desde el *integracionismo* que pregonaba la antropología mexicana, sino desde una visión liberadora de inspiración marxista. A mediados de la década de 1970, con la colaboración de dos alumnas, iniciamos una investigación en la zona cafetalera del norte de Chiapas. En la academia los campesinistas y los descampesinistas debatían apasionadamente sobre el futuro del campesinado mexicano ante el embate del capitalismo empresarial. En ese contexto, el objetivo de nuestra investigación era conocer lo que ocurría en la realidad chiapaneca, donde los cambios estructurales y las políticas de desarrollo se han dado siempre con gran retraso y marginación, causa por la cual en las zonas cafetaleras perduraban aún el régimen de fincas, los pensamientos

colonizados y las relaciones serviles, incluyendo el derecho de pernada.²⁸² Poco tiempo después de nuestra llegada a esa zona, el precio internacional del café bajó tanto que muchos finqueros decidieron cambiarse a la producción de ganado, que necesita poca mano de obra y era mucho más redituable. Para obligar a los peones a salir de la finca, donde habían vivido ya por tres o más generaciones, les quemaron sus chozas, forzándolos a una violenta proletarización.

Cientos de peones desalojados de la zona, sin trabajo y sin tierra migraron a las ciudades o a la selva. Muchas otras familias se concentraron en algunos poblados donde sus parientes les dieron “posada”, como fue el caso de Catarina Huitiupán, la comunidad indígena donde habíamos iniciado nuestro estudio. La máxima autoridad de la comunidad, Cristóbal, indígena tsotsil de mucho prestigio en la región, al vernos regresar pidió nuestra colaboración. Reunió a los peones y nos presentó en su idioma: “estas investigadoras de la UNAM nos pueden a ayudar a resolver el problema”.

Esa tarde dialogamos con los peones largamente. Eran cerca de doscientos hombres y mujeres. Entre sollozos nos describieron la forma cruel en que habían sido expulsados del Azufre, de Zacatonal y de otras fincas aledañas. No lo asumían bien todavía: “saber qué le pasó a mi patroncito, se le metió el diablo y nos desconoció a sus hijos...” Nosotras sólo teníamos un conocimiento inicial de la región cuando nos vimos involucradas en el problema. Nuestra intención era únicamente la de escucharlos y darles cierto consuelo mientras pedíamos la ayuda de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organización campesina de izquierda ligada al Partido Comunista mexicano con la que teníamos relaciones. Reunidos fuera de la casa de Cristóbal les hablamos de la revolución de Zapata, de la Reforma Agraria, del derecho constitucional a tener tierras...

²⁸² Para más información sobre esta situación se pueden consultar los trabajos de Salazar (1988), Pérez (1984), Olivera (1979) y Toledo (2002).

Al despertar al día siguiente ya no había un solo peón en el pueblo, se habían ido en la madrugada a tomar “sus tierras”. Nos dimos cuenta en ese momento de que no es lo mismo investigar para obtener información que investigar para la acción de cambio. Aprendimos que no es suficiente tener un posicionamiento y un compromiso político, como lo requiere la *investigación dialógica*; es insuficiente aun en los casos en que nos planteamos una *metodología colaborativa*. Para el cambio se requiere información amplia del contexto político en todos sus niveles, a fin de poder trazar una estrategia viable que no ponga en riesgo la vida de los campesinos, al menos sin que ellos lo decidan conscientemente. Se requieren conocimientos, experiencia política y práctica organizativa. Se necesita conocer a los campesinos, su organización, sus intereses y necesidades urgentes y, en forma colectiva, trabajar y asumir una estrategia, no sólo para las acciones inmediatas, sino para su seguimiento a mediano y largo plazo. Esta formación y experiencia política generalmente no la tenemos los investigadores, hay que reconocer que la incidencia que podemos lograr a través de la construcción colaborativa del conocimiento tiene sus límites.

Al reflexionar sobre esta experiencia, tomo conciencia de que, sin darnos cuenta, los peones y el mismo Cristóbal nos colocaron en una posición de poder que inconsciente e irresponsablemente asumimos; ni ellos ni nosotras habíamos decolonizado nuestra forma de pensar. Los peones golpeados y hambrientos, basándose en su imaginario campesino e indígena, pensaron que las “universitarias” mestizas y blancas teníamos la verdad en las manos. El precio que pagaron con la represión que sobrevino fue grande. Las equivocaciones y la prepotencia del mensaje que dimos desde una posición de poder fueron costosas; las vivimos como inolvidables aprendizajes dolorosos. Los hechos nos rebasaron.

Cuando subimos tras ellos a las fincas encontramos que habían metido al cepo, amarrado a los árboles o enterrado hasta el cuello a los patrones, administradores y

caporales. “Así hacían ellos con nosotros, ahora tienen su castigo... Ahora sabemos que la tierra es de quien la trabaja”, nos decían. La represión no se hizo esperar, salimos corriendo ante el aviso de que el procurador en persona venía por “las investigadoras”. El ejército sacó con violencia a los “peones subversivos” de las fincas, hubo muchos heridos y desaparecidos, varios niños muertos y mujeres violadas. Los sobrevivientes se refugiaron en las iglesias.

Cierto es que regresamos a negociar con el gobierno a través de la CIOAC hasta que conseguimos que les dieran a los desplazados de la zona tierras donde vivir. Pero, como dicen los gitanos, la suerte estaba echada, nosotras aprendimos la lección y el movimiento campesino organizado por la CIOAC y otras organizaciones se extendió por Los Altos y la Selva, se tomaron muchas fincas, las luchas campesinas duraron diez años y finalmente los campesinos obtuvieron sus tierras. El régimen ejidal se instauró en casi todo el estado. Pero, a decir verdad, esto sucedió sin la intervención de las “universitarias”.

El cuestionamiento sigue en pie: ¿hasta dónde hacemos realmente investigación comprometida? ¿Cuáles son los límites de nuestro compromiso? ¿Hasta dónde lo que hacemos es útil para el cambio? ¿Cómo evitar que mediante nuestro compromiso político de colaboración nos coloquemos o nos coloquen a las y los investigadores en posiciones de poder? ¿En qué momento la investigación se transforma en acción y qué papel podemos desempeñar los investigadores en las diferentes etapas del proceso? Como investigadores(as), ¿debemos ser sólo acompañantes, sin asumir mayores responsabilidades? ¿Qué aprendizajes y capacidades metodológicas y políticas tenemos que desarrollar para impulsar y dar seguimiento al proceso?

Construcción de relaciones horizontales. Enseñar y aprender para investigar colectivamente

No todos mis aprendizajes sobre la investigación colectiva parten de experiencias negativas, también he aprendido mucho de las que considero exitosas, aunque siempre me han dejado cuestionamientos pendientes por resolver, y que ahora he reconsiderado con la lectura de esta parte del libro.

Comparto aquí mis esfuerzos orientados a la construcción de relaciones horizontales durante mi trabajo político y organizativo con mujeres, que ha sido una vieja preocupación que me ha enfrentado conmigo misma en múltiples ocasiones. Sólo recién ahora me parece que estoy logrando construir una relación política y de trabajo horizontal, gracias a haberme encontrado en el Centro de Derechos de la Mujer con mujeres indígenas y no indígenas tan fuertes o más que yo.²⁸³ Sólo tengo un antecedente cercano, se trata de mi experiencia con Mamá Maquín, que comparto con ustedes, ya que me dejó aprendizajes importantes.

Esa experiencia de decolonización de mi trabajo tiene en realidad como antecedente los incontables esfuerzos invertidos en todas mis experiencias de trabajo feminista.²⁸⁴ La experiencia aludida ocurrió durante la primera mitad de la década de 1990, entre el equipo de investigadoras activistas feministas del Centro de Investigación y Acción para Mujeres de Centroamérica (CIAM) y las dirigentas de Mamá Maquín (MMQ), grupo que llegó a estar integrado por quince mil mujeres guatemaltecas

²⁸³ Me reconozco como una mujer fuerte, con un prestigio hecho más de mitos que de aportes efectivos, asociados a mi edad, mis arrugas y mi cabeza blanca. Recuerdo que en una ocasión doña Virginia Ajxup, sacerdotisa guatemalteca, me leyó mi horóscopo según la tradición maya y empezó diciéndome “eres una mujer de naturaleza muy poderosa” y me besó la mano. Ese poder ejercido y acumulado se ha constituido en una carga en mis relaciones políticas y laborales, pues aún sin proponérmelo conscientemente mis compañeras, amigas y colaboradoras me colocan en esa posición, que sin duda he aprovechado para imponer mis propuestas y objetivos.

²⁸⁴ En la construcción de las posiciones de poder de cualquier nivel intervienen los no poderosos que lo legitiman con su dependencia. El poder imperial de los Estados Unidos, que ahora parecía desintegrarse con la crisis financiera, se recupera a través del servilismo de muchos gobiernos latinoamericanos que le transfieren el valor de nuestros recursos y del trabajo de nuestros pueblos, usados para pagar las inconmensurables deudas con las que nos han encadenado a la dinámica de ese poder.

refugiadas en México bajo la protección del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR).

Como dije antes, el logro de relaciones horizontales entre el CIAM y las dirigentas de MMQ implicaba que ambas partes tuviésemos, al menos, cierta capacidad de autodeterminación, compartiéramos un proyecto político y reglas claras sobre las posibilidades y límites de nuestra relación. Al principio de nuestro vínculo estas condiciones mínimas no existían y no fueron explicitadas sino después de un largo proceso de investigación y acción colectiva que, con acercamientos y alejamientos, desprendimientos y cambios en la composición de ambos grupos, produjo finalmente una identificación como colectivo político y, para ambas partes, un cúmulo de aprendizajes, de crecimientos personales y definiciones en nuestro posicionamiento feminista.

Cuando iniciamos nuestro trabajo conjunto, los y las refugiadas tenían casi diez años viviendo en campamentos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, después de haber salido de su país huyendo de la represión masiva que, como parte de la estrategia de tierra arrasada, implementó el ejército guatemalteco en el occidente y norte de su país, habitado mayoritariamente por indígenas campesinos de diversas etnias mayas (mam, jacalteca, kanjobal, chuj, k'eqchí, ixil, uspanteca y k'iche'). Por su lado, el CIAM, que trabajaba en Centroamérica con desplazadas por los conflictos armados, llegó a Chiapas a principios de la década de 1990 por invitación del ACNUR para trabajar, específicamente con las mujeres refugiadas, proyectos de alfabetización y derechos con un enfoque de género.

Es necesario aquí recordar que la existencia de MMQ no fue una decisión surgida propiamente de las mujeres refugiadas. Un año antes de que el CIAM se instalara en Comitán, un grupo de ellas se reunió en Palenque con dirigentas de las organizaciones de masas a las que habían pertenecido, con el propósito de crear una

organización de mujeres que exigiera al gobierno de Guatemala –junto a las Comisiones Permanentes de Refugiados, integradas sólo por hombres– el retorno organizado en colectivos y el cumplimiento de su derecho a vivir en paz y con dignidad, a tener un territorio para asentarse, tierra para sus cultivos y viviendas con los servicios básicos. En esas reuniones se fundó, casi en secreto, Mamá Maquín. Se le dio ese nombre en homenaje a Angelina Caal Maquín, dirigente campesina asesinada en Panzós en 1968.

Las condiciones en que fue fundada MMQ nos permiten comprender que los objetivos de género y, sobre todo, las autodeterminaciones personales y colectivas estaban definitivamente ausentes en ese primer momento de la organización. Las posibilidades de tomar decisiones, en todo caso, se restringían sólo a algunas cuestiones operativas y no contemplaban el ámbito político. Esto contrastaba con la situación de las integrantes del CIAM que, a través de nuestra práctica de género, habíamos alcanzado grados significativos de autonomía personal, mientras que la del grupo era un principio del funcionamiento de la organización, y aunque económicamente dependíamos del financiamiento internacional, en los convenios quedaba siempre protegido nuestro derecho a la autonomía.

Otro elemento que nos diferenciaba de MMQ era nuestro posicionamiento político feminista: promover cambios en la situación y la condición de género de las mujeres refugiadas a través de la formación, el ejercicio de sus derechos y el desarrollo de la conciencia de género, clase y etnia, base para que, de acuerdo con sus propios procesos y ritmos colectivos, ellas pudieran asumir la construcción de su autodeterminación y eventualmente su autonomía organizativa. Pero evidentemente, este objetivo tampoco era compartido –y ni siquiera explicitado– con las compañeras dirigentes con las que habíamos de trabajar. Algunas de ellas compartían la concepción de las organizaciones políticas de izquierda: la igualdad entre hombres y mujeres es secundaria respecto a la de clase. Otras, de acuerdo con sus creencias religiosas

coloniales, veían la posición subordinada de la mujer como natural, como disposición divina. Sin embargo, la mayoría nunca había reflexionado al respecto.

Existían, no obstante, tres elementos ideológicos y prácticos importantes que compartíamos y que, de alguna manera, propiciaron nuestros acercamientos para llegar a objetivos políticos comunes. Como Ángela Ixquic Duarte y Lina Rosa Berrío (en este libro), pienso que tener un planteamiento político común, es decir, saber lo que queremos deconstruir y reconstruir, es un elemento central para el trabajo colectivo, pues representa los acuerdos sobre la visión crítica de la realidad que permite diseñar los objetivos estratégicos del trabajo en colaboración. A partir de éstos surgirán las líneas de acción y los programas de trabajo. En el caso que estamos analizando, por un lado, ambas partes teníamos una concepción crítica respecto al gobierno de Guatemala y aceptábamos como justa la lucha por el retorno digno y seguro y, asimismo, compartíamos la necesidad de la participación de las mujeres para lograrlo. Por otra parte, tanto el CIAM como MMQ teníamos confianza en la capacidad política y la experiencia organizativa de las dirigentas, elemento positivo tanto para el desarrollo de los proyectos de colaboración a realizar con financiamiento del ACNUR como para la construcción legitimada, desde abajo, de la organización de mujeres guatemaltecas refugiadas. Apunto, además, que el trabajo de género impulsado por el CIAM y el ACNUR se facilitó porque con el refugio desaparecieron las estructuras comunitarias basadas en el parentesco y la propiedad colectiva del territorio y los recursos naturales de cada comunidad, estructuras que en Guatemala funcionaron, al mismo tiempo, como elemento constituyente de la cohesión de las identidades étnicas colectivas y revolucionarias, y como limitantes casi infranqueables en la construcción de las autodeterminaciones de género de las mujeres.

Un tercer elemento que facilitó el proceso de acercamiento fue el apoyo económico, político y técnico del ACNUR, tanto al trabajo de género del CIAM como al

trabajo organizativo de MMQ.²⁸⁵ Una prueba de esto último fue que, con el apoyo recibido del Alto Comisionado, en menos de un año, el 15 de agosto de 1990, fue posible que las dirigentas de MMQ hicieran pública la presencia de su organización y contaran con el reconocimiento, aunque un tanto forzado, de la Comisión Mexicana para Refugiados (COMAR). Para entonces, MMQ estaba integrada por más de trescientas mujeres de varios campamentos.

Un elemento que nos identificó en la práctica fue la planificación y organización de un diagnóstico. Desde la primera reunión conjunta ambas organizaciones reconocimos la necesidad de conocer en forma directa a las mujeres que se constituirían en sujeto de nuestro trabajo y agentes de sus propios cambios. MMQ planteó la necesidad de que la organización contara con la fuerza y la legitimidad requeridas para lograr sus objetivos de retorno, para lo cual era necesario invitar a las mujeres a participar y darle una estructura a la organización y elaborar un plan de trabajo. Para el CIAM, el conocimiento de la situación y la condición de género de las mujeres, sus intereses y necesidades y, en general, sus características culturales y diversidad era indispensable para el diseño de las estrategias metodológicas a seguir.

La investigación tuvo así un carácter colaborativo. La elaboración de los instrumentos para las encuestas y las entrevistas con las autoridades de los campamentos fue el inicio de una larga relación de apoyos mutuos y compromisos colectivos. Recorrimos juntas los campamentos y juntas confrontamos el machismo que tanto hombres de base como las autoridades de varios campamentos, y aun las mujeres, nos hicieron sentir con dureza, hiriendo principalmente a las compañeras indígenas. Dichos hombres cuestionaron la necesidad de que las mujeres se

²⁸⁵ Especialmente importante fue la presencia siempre cercana y respetuosa de Terry Morel, funcionaria del ACNUR, que tuvo a su cargo el acompañamiento a las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas y el seguimiento al trabajo de género. El ACNUR, en el ámbito internacional, desarrolló una posición de género orientada a integrar a las mujeres a las “dinámicas prevaletcientes del desarrollo”, que en México eran ya claramente neoliberales. El CIAM nunca tomó ese camino, y no obstante que el financiamiento para nuestro trabajo provenía del ACNUR, ella nunca nos forzó su aceptación.

organizaran: “Lo que pasa es que ustedes son buscadoras de hombre, por eso andan en donde no las llaman.” “Ustedes, ¿no tienen trabajo en su casa?, ¿quieren que las agarren en los caminos?” De esa confrontación compartida surgió un sentimiento muy grande de solidaridad que nos hizo, en la práctica, compañeras feministas defendiendo nuestros derechos; juntas dimensionamos las dificultades que sobrevendrían, así como la necesidad de fortalecernos mutuamente. Quiero decir con esto, que el trabajo de investigación y de género no se inició con teorías, sino en la práctica misma.

El apoyo de ACNUR realmente fue importante para poder hacer las encuestas y el trabajo posterior de organización y formación. Dado que de esa institución dependían el suministro de alimentos y otros apoyos básicos en los campamentos, ésta contaba con la aceptación que da el poder. Ambas partes sabíamos, por diferentes experiencias, que recurrir a su autoridad para que nos reconocieran aquellas autoridades que se negaban a hacerlo nos colocaba en una dinámica verticalista, vulnerable y contradictoria respecto a nuestra decisión de autonomía como organización no gubernamental (ONG) y, en el caso de MMQ, abrir ese flanco de dependencia daba pie a interferencias en lo político y constituía una forma de utilización y reproducción de las dependencias.

Pero haber podido tener una idea más o menos completa de las subordinaciones étnicas y de género fue importante para la realización de todos nuestros trabajos. Las subordinaciones de género y los pensamientos colonizados estaban realmente generalizados y eran profundos, como pudimos comprobarlo en los resultados de la investigación. Un gran porcentaje, cerca de 40% de las mujeres entrevistadas, según los resultados de la encuesta, aceptaba que sus esposos tenían derecho a pegarles y, además, más de 70% de ellas había recibido golpes de ellos, “pero sólo cuando estaban tomados o cuando ellas no tenían la comida a tiempo”. La mayor parte de las mujeres (90% aproximadamente) eran analfabetas, pero no sentían la necesidad de aprender a leer y escribir.

Más adelante, durante el trabajo de formación, encontramos algunos casos de poligamia, con problemas entre las dos o tres mujeres que compartían la vida sexual con un hombre. También se registraron con frecuencia casos de padres violadores, o que tenían por “esposas” a una o varias de sus hijas, con quienes habían procreado descendientes. En algunos de estos casos, el padre impedía a esas hijas salir de la casa y la madre era quien resolvía todo lo que ellas necesitaran de fuera. Estas formas de violencia y subordinaciones complejas, si bien eran casos extremos, se daban en contextos de desigualdad generalizada respecto a la cantidad de trabajo que realizaban las mujeres en la casa, mientras que los hombres tenían en general pocas responsabilidades, pues la mayor parte de ellos, al no tener tierra ni trabajo se conformaba con los apoyos del ACNUR y tenía todo su tiempo para esperar y gestionar el retorno, pero colaboraba en el trabajo doméstico.

La agenda de trabajo colectivo que surgió del análisis del diagnóstico permitió que tuviéramos un acercamiento cotidiano. El CIAM impartía los talleres de derechos y cursos de alfabetización, de salud sexual, de panadería, también compartíamos con las dirigentas los análisis políticos. Las compañeras de MMQ se encargaban de la organización y la logística de acuerdo con las estructuras que crearon, en las que con frecuencia entraban en tensión las dinámicas horizontales con las verticales de su funcionamiento interno. Las representantes locales y las regionales fueron escogidas siempre en asambleas, pero la coordinación general, es decir, las dirigentas, eran nombradas por las organizaciones políticas externas. Ésta fue una de las dificultades que alargaron el tiempo de construcción de la autonomía de MMQ, por la que nosotras apostábamos. Sin embargo, el trabajo fue muy rico y los avances que tuvieron las mujeres de los campamentos, sobre todo las coordinadoras generales y regionales, y nosotras mismas, eran visibles.

Dos elementos más se fueron convirtiendo en un freno dentro de sus procesos personales y colectivos. El verticalismo en el ámbito de la dirección creó en la práctica jerarquías entre las mujeres; para el CIAM era difícil intervenir, las numerosas veces en que intentábamos ayudar a resolver los conflictos de jerarquía, ellas se cerraban y se distanciaban del CIAM, aunque el trabajo seguía adelante. La otra dificultad estaba relacionada con la forma de manejar los recursos. El ACNUR entregaba el financiamiento al CIAM, sobre la base de los proyectos que presentábamos y ejercíamos en conjunto las dos organizaciones, pero eso también era una forma de jerarquización, pues sin querer las mestizas mexicanas, maestras, etc. estábamos colocadas por encima de MMQ, con proyectos, tiempos y formas de trabajo un tanto rígidos por las exigencias de los financiamientos. En un momento dado, MMQ pidió capacitación para gestionar y administrar ellas mismas los proyectos.

Cuando finalmente consiguieron que el ACNUR les entregara a ellas los recursos, sentimos que las mujeres nos desplazaban. Lo interesante es que ese problema, paradójicamente, era un éxito, pues el objetivo de lograr su autonomía daba con ello un paso importante. De cualquier manera, la experiencia no era fácil de aceptar, pues por limitado que sea el poder sobre el otro, es un elemento que va anidándose en los resabios coloniales de nuestro pensamiento. Sentíamos que perdíamos poder de influencia y, por lo tanto, reconocimiento. Pero el éxito se nos hizo más patente cuando las coordinadoras nos llamaron para contratarnos para las mismas tareas que antes realizábamos, pero la relación se había revertido: nosotras dependíamos de ellas. Poco a poco la confianza entre ambas partes ajustó la relación en una posición más igualitaria. Seguimos trabajando juntas por la igualdad, la justicia de poder retornar y la autonomía, y planificando y evaluando nuestro trabajo conjunto.

No puedo entrar en más detalles del proceso, pero sí quiero afirmar que otro paso significativo en la construcción de la autonomía de MMQ estuvo ligado a la

dinámica de las estructuras externas de las que dependían. Hubo una escisión entre ellas, que se reflejó en una división de las dirigentas de MMQ. Una parte de MMQ –y de todos los refugiados– se apartó, hizo gestiones para su retorno y no volvió a acordarse de sus compromisos con las demás mujeres refugiadas. La otra parte, que era mayoría, no fue reconocida por las dirigencias externas.

De pronto se quedaron sin esos amarres, se sintieron como abandonadas; pero a pesar de la mala experiencia vivida, finalmente, con la ayuda del ACNUR y el CIAM, continuaron con el trabajo, apoyando los retornos y preparando nuevas dirigentas. De manera brusca tuvieron que asumir su autonomía, pero fueron descubriendo con ella la importancia de poder tomar sus propias decisiones. Destaco la fortaleza de María Guadalupe (Juanita), que tomó en sus manos la coordinación y ayudó a que sus integrantes encontraran como mujeres otro motivo de lucha: la copropiedad de la tierra en los nuevos asentamientos. MMQ, aún hoy en día, sigue adelante en Guatemala, con bastante menos mujeres integradas, pero presente con su fuerza y su carácter de organización popular en muchas regiones del país.

Para evaluar su trabajo antes de cerrar las oficinas de la organización en México, hicieron una nueva investigación cuya propuesta, planeación y realización fue obra de ellas mismas, aunque fue discutida colectivamente. Esta vez no se trató de encuestas, sino de talleres en varios de los nuevos asentamientos. Intentaron así recuperar la unidad, pero no lo lograron. No obstante, ellas mismas describieron sus resultados, la historia de su organización y la forma en que acordaron seguir adelante. Yo estuve presente en el inicio de esa nueva etapa de su trabajo, animándolas.

En su balance reconocen que la nueva vida de MMQ en Guatemala –ya no de refugiadas sino como mujeres guatemaltecas–, las experiencias vividas que escribieron colectivamente en su libro (ACNUR y MMQ 1995), su decisión de seguir luchando y la autonomía conseguida fueron los mejores regalos que se llevaron del refugio en México.

A mí me identifican como la abuelita del CIAM, pero lo que no saben es lo mucho que me rejuvenecieron sus enseñanzas. Las vivo como un aprendizaje que me permitió, en la práctica, empezar a deconstruir mi pensamiento colonizado.

Colofón

Aunque por necesidad sigo trabajando en una universidad, me identifico más como militante feminista y enseñante que como investigadora. Mis experiencias me han llevado a pensar que la investigación puede ser más un instrumento de la vida colectiva que una profesión. El compromiso político colectivo con el cambio social requiere no sólo que reconozcamos otros modos y espacios para construir conocimientos, sino también que los instrumentos para elaborar nuevos conocimientos se socialicen, que la capacidad de investigación no sea exclusiva de unos cuantos que por motivos personales seguimos amarrados a la academia y, aunque lo reconozcamos o no, ponemos límites a nuestro compromiso político como investigadores.

Es posible que de esa forma la construcción del conocimiento se libere realmente de los lastres del positivismo, que pueda ser consecuente hasta al final con el compromiso de colaboración y, como lo plantean las autoras a las que aquí comento, pueda aportar los saberes necesarios al inicio de los procesos, pueda construir saberes organizativos colectivos, saberes sistematizados colectivamente sobre las experiencias políticas, saberes de evaluación contruidos colectivamente que recojan las diferentes posiciones y, en fin, saberes de seguimiento permanente a la práctica política, para que la experiencia y la sabiduría no se pierdan en el juego de los disensos y las competencias por el poder, o dormiten tranquilamente en libros o artículos que nadie o muy pocos pueden leer, pero que nos permiten, finalmente, seguir en la academia.

Bibliografía

- ACNUR y MMQ. 1995. *De refugiadas a retornadas*. ACNUR, MMQ, San Cristóbal de Las Casas.
- Araya, María José. En este libro. "La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del COMPITCH". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Bartra, Eli. 2000. *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM-Xochimilco, México.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas (Serie Junetik Conatus).
- Duarte Bastian, Ángela Ixquic y Lina Rosa Berrío Palomo. En este libro. "Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. En este libro. "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Macleod, Morna. En este libro. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y*

prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Masson, Sabine. En este libro. "Transformación de la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Olivera Bustamante, Mercedes. 1979. "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas". *Cuadernos Agrarios*, núm. 9. UNAM, Conacyt, México, pp. 43-59.

Pérez Castro, Ana Bella. 1984. *Estructura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas*. UNAM, México.

Salazar Peralta, Ana María. 1988. *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. IIA-UNAM, México.

Sousa Santos, Boaventura de. 2003. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Palimpsesto Derechos Humanos y Desarrollo, São Paulo.

Toledo Tello, Sonia. 2002. *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. Proimmse-UNAM, IEI-UNACH, México.

Walter, Mignolo. 2009. *Al final de la universidad como la conocemos...* CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas (Serie Junetik Conatus).

“En sus propios términos”: reflexiones para una epistemología decolonial

Sylvia Marcos
smarcost@gmail.com

Mi tránsito entre los feminismos, los que asumo como míos y los que me son cercanos, como los de las mujeres indígenas, comenzó hace años. Recuerdo que en las reuniones previas al Año Internacional de la Mujer en 1975 ya veía que estábamos perdiendo la percepción de las diferencias entre nuestra situación de mujeres principalmente urbanas y universitarias y la de las mujeres de los pueblos.

Proyectar “lo nuestro” en ellas ya me molestaba. Acababa de terminar mis estudios de psicología clínica y había aprendido a reconocer el mecanismo de la “proyección”. Había, además, pasado un par de años en el Centro de Documentación Intercultural (Cidoc) (fundado en Cuernavaca por Iván Illich) revisando los documentos de los primeros cronistas coloniales en la biblioteca. Por muy distorsionados que fueran sus reportes por su posición de colonizadores y conquistadores, en ellos aparecía algo que era irreducible a la forma en que se estructuraban las relaciones de género en mi entorno. Luego salía de la biblioteca. En el jardín de ese espacio de comunidad de aprendizaje desescolarizado, yo conversaba con Chanta, la pintora de amates y curandera indígena, quien me introducía en su mundo de Ameyaltepec, en el Guerrero de aquellos años. Ni el mundo ancestral mesoamericano, reflejado con todos sus sesgos culturales en los escritos de los cronistas, frailes y conquistadores, ni el otro, el del campo contemporáneo, compaginaban con mi propia experiencia dolorosa, familiar y universitaria de valores y sujeciones patriarcales. Si evoco ahora las arenas movedizas, las incertidumbres, las ambivalencias de mis comienzos, e incluso las del presente, es para poner mi propio “conocimiento situado” al descubierto.

Me han pedido un comentario sobre un libro tan innovador como crítico: *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Confieso que en un primer momento me rebelé ante la invitación que parecía confinarme al papel de comentarista del área de género/mujeres. Esta reducción me parecía injusta porque los saberes avasallados y sus insurrecciones han sido mi tema tanto como el género, que permanece, para mí, como la dimensión definitoria que da a esos saberes sus particularidades.

Como lo reveló Nelson Maldonado (2009) en sus comentarios y reseña de mi trabajo, mi enfoque es transdisciplinar, transmoderno, pos-secular (citando a Dussel 1996) y decolonial. En mis escritos e investigaciones no me reconozco exclusivamente ni como antropóloga, ni como filósofa, ni como socióloga o historiadora y ni siquiera como psicóloga o politóloga. He cosechado en esos campos sin dejarme constreñir a uno solo, sino tratando siempre de diluir sus mutuas fronteras, fluyendo a través de ellas, atraída por toda perspectiva que me ofrezca una forma de volcar mis reflexiones y alimentar mis prácticas. Es una forma de la “a-disciplina” que emerge de las prácticas y las reflexiones en el quehacer del Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI)-Las Casas y la Universidad de la Tierra (Unitierra) en Chiapas.

A la reflexión, mi reacción de “rebeldía” inicial ante la invitación ha dado paso al entendimiento de cuánto me honran al pedirme un comentario, a mí, que me ubico fuera de todas esas disciplinas.

Las investigadoras nasa mencionadas en el capítulo de Joanne Rappaport (en este libro) eligieron precisamente teorizar ese eje “adentro/afuera”. Su trabajo me sugiere la idea de que este eje está presente en todo lo que hacen los(las) que escriben y escribimos en este libro. Su propuesta, en sorprendente sintonía con la mía, es la de una frontera fluida *entre* el adentro y el afuera, que no genere dicotomías ni categorías binarias mutuamente excluyentes. En ese sentido, esta propuesta nos acerca a posturas

epistémicas en las que el adentro y el afuera se complementan y se construyen mutuamente en un movimiento dialógico constante. He aquí una propuesta hecha por investigadoras nasa, un enriquecimiento metodológico y una fuente de inspiración epistémica para nuestro quehacer. Las propuestas teóricas de esas mujeres nasa del Cauca de Colombia enriquecen mi propia postura.

Sin embargo, todavía estoy reticente a mi participación en este libro de autoría colegiada. Desde que fui convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (interpelada desde su irrupción en 1994 por sus lúcidas iniciativas a lo largo de los años y, finalmente, por sus últimas invitaciones a participar en el Coloquio Internacional Andrés Aubry y el Festival Mundial de la Digna Rabia) me encuentro en tránsito hacia una forma de expresión que, sin dejar aún la forma escrita, está a la búsqueda de un lenguaje, de formas, de un tono y de un estilo de recolección de palabras cuyos significados rebasen los mundos académicos. Estoy oscilando entre el afuera y el adentro de la academia, pero más inclinada a alimentar con mi pensamiento las prácticas insurgentes. Mis últimos escritos dan testimonio de ello. Estrictamente hablando, no pretenden divulgar saberes sobre las mujeres sino estar a la escucha de sus discursos y prácticas. Mi empeño me coloca en un lugar incómodo entre el compromiso político, la investigación comprometida y la antropología activista.

Frente a las mujeres organizadas políticamente procuro no sólo estar atenta a sus discursos, sino también “leer” cuidadosamente sus prácticas. Éstas son acciones de cuerpos y materia asentada en el espacio. El universo maya, o indígena en general, funde el espíritu con la materia y el cuerpo con la colectividad relacional y cósmica en la que se inscribe. Trato de detectar esas constantes. Eso, para mí, es entrar en la elucidación epistémica de los actos de esas mujeres alzadas e insurgentes que constituyen, literalmente, “nuevos sujetos sociales”. Además, trato de mantener mis escritos libres de neologismos –aquí me permitiré usarlos con moderación– y evito

también cargarlos con excesivas citas y referencias, al contrario de lo que se exige en los trabajos académicos. Las mías son incursiones fascinadas, cautelosas, y a veces vacilantes, en otros mundos de significados para entreverlos desde otro lugar. No existe definición académica para lo que busco, y eso explica también el estilo de mis comentarios. Busco pistas que me expliquen dónde se coloca mi quehacer (Tlostanova 2006, 2009, Waller 2008, Maldonado 2009).

En este libro descubrí muchas reflexiones potencialmente aliadas, cómplices de la mía, y es sobre esta complicidad que trataré de centrar mis comentarios. Michel Foucault hablaba de “‘saberes que han sido descalificados como inadecuados para sus tareas’ (Foucault 1980: 81-82), pero que ahora forman parte de los amplios procesos de movilización social que desafían al neoliberalismo, y que también van más allá en tanto que retan al propio régimen de saber/poder que los descalifica” (Aparicio y Blaser en este libro).

Desencuentros entre teoría y emergencias prácticas

Fui invitada hace algunos meses por la reconocida asociación feminista Flora Tristán a participar en un foro sobre mujeres en el marco de la Cumbre de los Pueblos, en Lima, Perú. Rodeada por las principales representantes de la asociación, hice una presentación en la que recogí las palabras, prácticas y experiencias de las mujeres neozapatistas en lucha. Inevitablemente, surgió en la discusión el término de “complementariedad”. Alguna de las asistentes lo denunció como inapropiado para la búsqueda de la igualdad de género. La controversia que se desató se ha vuelto un lugar común del conflicto entre las actitudes de los feminismos urbanos y las posturas cada vez más coherentes, aunque con frecuencia secretas, que se gestan desde los movimientos indígenas de mujeres. Una compañera feminista urbana, por ejemplo, dijo,

desde el público, palabras más, palabras menos: “A mí, cuando hablan de la complementariedad, me dan ronchas”.

Reconozco el valor de esa mujer que no vaciló en expresar una opinión radicalmente opuesta a lo que yo acababa de defender. Se concluyó la discusión sin que ninguna de mis acompañantes en la mesa se atreviera ni a cuestionar ni a apoyar lo que yo había presentado. Me preparaba a salir de la sala, cuando vi a un grupo de seis mujeres acercarse a mí. Mis colegas de mesa ya se habían escabullido. Ninguna pensó que había algo más por debatir, proponer, ni en hacerme alguna invitación. Estas mujeres indígenas que venían a mi encuentro parecían querer asegurarse de que ya sólo ellas y yo estábamos ahí. Sigilosas y vigilantes, se presentaron como integrantes de “una organización de mujeres en los bordes del lago Titicaca”. Añadieron, acercándose más a mí como para impedir que alguien más las oyera: “Queremos su dirección y estar en contacto con usted en México... ¿Verdad que es cierto eso de la complementariedad?”, añadieron con voz enfática. “Nosotras la defendemos, pero no podemos decirlo en público, porque nos rechazan”. No fue necesario que explicitaran quiénes. No tuvieron que agregar que quienes las rechazan eran las feministas y los grupos de mujeres urbanas, pero su presencia ahí lo hacía evidente. El momento que eligieron para hablar conmigo, después de que el debate hubiera finalizado y que ya todas las demás personas habían dejado el lugar, implicaba que no se habían atrevido a discutir con las académicas enronchadas por la complementariedad. Como mujeres indígenas, pobres e “iletradas” no quisieron lanzarse en un debate en público. Pero decidieron que a mí me querían adoptar y aprobar en silencio y en secreto, valiéndose del mecanismo de supervivencia clásico de los oprimidos, que no juzgan prudente disentir abiertamente con los representantes de los poderes y las élites. Las vi radiantes de encontrar un eco en esta mujer urbana, yo, intelectual, vinculada con las y los zapatistas, y que hablaba desde esas experiencias.

Ahora, ¿qué quiere decir el término “complementariedad”? ¿qué significa en los entornos indígenas? Desde hace muchos años me esfuerzo por escuchar voces indígenas y aprender de ellas. Fue en el año 2001, cuando oí a la comandanta Esther en el recinto del Congreso que pude captar una de sus dimensiones. “La tierra que nos da vida que es la naturaleza que nosotras somos”, dijo la comandanta y ahí mismo pude descubrir un significado de la “complementariedad” que se me había escapado: la interconexión de todos los seres en el universo. Con frecuencia se reduce el significado de complementariedad a la relación mujer-varón. Esta reducción es típica de la forma en que se la define en la “ciudad letrada” (véase Aparicio y Blaser en este libro).

Para las feministas urbanas, comprometidas con nuestros derechos como mujeres, el término de complementariedad conlleva la noción de jerarquía. Algo parecido a aquello que proclamaba la carta de Melchor Ocampo, que hace unos años logramos suprimir del protocolo ritual requerido en los matrimonios. ¿Recuerdan? La mujer debe obediencia, paciencia, sumisión al varón, que es la autoridad y la cabeza del hogar y, por extensión, lo es en todos los ámbitos de la sociedad. El término de complementariedad aparece como un rasgo fundamental de las cosmovisiones de las Américas. Como tal, suele ser exigido hoy en sus declaraciones, demandas y propuestas por las mismas mujeres indígenas organizadas (entre otros, véase *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas 2003* y *Mandato de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de Abya Yala 2009*).

Para ser sincera, el porqué de la convocatoria que he recibido desde abajo, desde las agrupaciones indígenas, los movimientos sociales e insurgentes que se inscriben en las identidades indias, sigue siendo un misterio para mí. Lo mismo respecto a la pequeña anécdota peruana que acabo de relatar, que es sólo un ejemplo entre muchos otros de experiencias de acercamiento a mi persona de mujeres y organizaciones indígenas. He tenido, así, encuentros con agrupaciones que van desde

los Trece Pueblos del estado de Morelos, hasta organizaciones sociales y políticas en Chiapas y otros estados de la República. Viví experiencias análogas más allá de nuestro continente, en territorios que van desde los altiplanos andinos, el desierto del Negev de las beduinas, las costas de Nueva Zelanda de las maori, hasta las regiones montañosas del Nordeste de la India, donde viven los naga. Estos encuentros no nacen de invitaciones elaboradas en términos académicos, sino de mujeres que me escuchan, me leen y me convocan. Supongo que lo hacen porque “les gusta” lo que digo, o lo aprueban. ¿Se sienten representadas?, ¿sienten que las comprendo?, ¿perciben una aportación política novedosa en mis posturas? Que queden las interrogantes.

En ese sentido, el libro *Conocimientos y prácticas políticas* que me pidieron que comentara presenta unos aportes invaluable. Algunos lo son por la búsqueda sistemática (si bien no estandarizada) de metodologías que incorporen a los sujetos(as) de investigación en una *co-teorización*; otros por las formas de *co-labor* que proponen y, unos más, por sus definiciones innovadoras de *prácticas de conocimiento* que incluyen la corporización de los conocimientos, tan clásica de los pensamientos otros, con la que impiden circunscribirse a lo abstracto, mental e inmaterial. En ese volumen, María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell dicen que el término *prácticas de conocimiento* “intenta evitar las connotaciones abstractas normalmente asociadas con el conocimiento y destacar su carácter concreto, corporizado, vivido y situado” (en este libro). Corporizar las prácticas de conocimiento, hablar de un hacer de la mente con el cuerpo, refleja los esfuerzos de esos trabajos por incorporar las influencias de los mundos filosóficos con los que se encuentran en relación dialógica. Van al encuentro de una episteme que conjuga cuerpo y mente, lo material y lo inmaterial, sin resquicios ni contradicciones. Es la episteme de aparentes “contrarios” en conjunción.

Muchos de los trabajos son una muestra del esfuerzo por descolonizar el pensamiento, la teoría y la metodología. Esta característica de fusión de contrarios es

parte de la descolonización epistémica en proceso. Es una búsqueda de *justicia cognitiva* que consiste, como escribe Xochitl Leyva (en este libro), en recobrar y dar voz a un aspecto del “proceso cognitivo muy otro”. Forma parte, además, de esa “epistemología del Sur”, que está implícita y se descubre también en las expresiones, las prácticas y los quehaceres insurgentes de las mujeres indígenas zapatistas (Marcos 2009a). Prácticas de conocimiento que, según Sabine Masson (en este libro), son “capaces de reinterpretar el mundo en un sentido transformador de la colonialidad y el género”.

Descentrar los términos del debate

Rosalva Aída Hernández (en este libro), en su recuento de experiencias vividas en los talleres de un proyecto de formación de defensoras populares en Chiapas, explica que “[r]econocer la especificidad cultural de las mujeres indígenas era sólo un paso para encontrar las similitudes que podían unir a todas las mujeres en un frente común”. Con esta afirmación reconocemos la semilla que gesta nuevos sujetos sociales insurgentes. En palabras de una mujer maya, recogidas por Morna Macleod en su capítulo (en este libro): “Lo que ellas [las feministas urbanas] menos ven es el análisis de esta cosmovisión [...] sólo ven la preocupación de la desigualdad desde el enfoque de género [...]. Cuando se escuche, cuando se entienda esta parte [...] a lo mejor con humildad [podrían] aprender: ¿qué dicen?, ¿por qué lo dicen? Esto sería un poco más enriquecedor” y menos neocolonialista, agregaría yo, sin traicionar, así lo creo, las palabras de la compañera maya. Ahí veo dónde pueden arraigarse los feminismos decoloniales: en escuchar y aprender con humildad.

El capítulo de Macleod recoge otros datos fascinantes relativos a la teorización que hacen ahora las mujeres indígenas organizadas. Se sabe bien cómo la resistencia a la “violencia de género” es la forma más inmediata de forjar coaliciones entre grupos de

mujeres a través del planeta. Parece ser un fenómeno “universal” que se vive de igual forma en todas las culturas y sociedades, y en sus diferentes sectores. Sin embargo, en el informe colectivo del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI 2006) se cuestiona esta supuesta uniformidad. Este informe fue elaborado como un documento complementario de la relatora especial para la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y en él encontramos una reformulación del concepto de violencia hacia las mujeres.

El concepto de violencia es “multifacético”, dice Macleod (en este libro). En sus citas se percibe que se conjugan varios aspectos de la violencia: la violencia estructural hacia las mujeres ejercida, por ejemplo, por las condiciones de producción en el neoliberalismo; la “violencia en nombre de la tradición”; la violencia inherente a los aparatos del Estado; la violencia de la militarización, particularmente la que sufren las mujeres en los conflictos armados; las violencias ligadas con las experiencias de la migración; la violencia sufrida por el VIH; la violencia doméstica. La lista de Macleod incluye, además, conceptos de violencia no considerados con anterioridad como objeto de los reclamos de las mujeres: la violencia ecológica y la violencia espiritual. Dice así:

[Ei] FIMI intenta presentar el concepto de *violencia ecológica* para dar cuenta de las formas en que la salud, las formas de vida, el estatus social y la supervivencia cultural de las mujeres indígenas están siendo amenazadas por las políticas y prácticas que afectan negativamente a la tierra, su estabilidad climática y sus diferentes ecosistemas. Además, la categoría de *violencia espiritual* intenta elaborar la relación entre la violencia contra las mujeres y el ataque sistemático contra las prácticas espirituales indígenas (FIMI 2006: 20, cit. en Macleod en este libro, énfasis mío).

En estas propuestas y reconceptualizaciones del término de “violencia hacia las mujeres” encontramos destellos de esa *episteme otra*. Por ejemplo, el ámbito espiritual y el material están entrelazados y son uno. Las personas y la naturaleza forman una unidad. Lo que acontece a las mujeres desordena y daña al mundo, al “planeta”, y no sólo a las mujeres. Daña al mundo espiritual y al mundo natural. Los seres están todos interconectados. De nuevo, encontramos esos ecos de la llamada complementariedad mencionada más arriba en la voz de la comandanta Esther (cit. en Marcos 2008).

“[L]a realidad de las y los indígenas no puede explicarse sólo mediante la mirada única de la dominación”, dice Aura Cumes (en este libro), tras revertir la mirada hacia su propia posición como maya de Guatemala. Y añade: “los análisis unidimensionales de la lucha de clases nos quedan cortos, al igual que la sola mirada del género o los análisis culturales”. La lucidez que caracteriza a casi todos los capítulos incluidos en esta sección del libro es precisamente ésta: se busca integrar el análisis de las diversas formas de dominación/exclusión en lo que se ha llamado el análisis interseccional o intersectorial. Cumes sobresale en esa tarea y recomiendo leerla, ya que los límites de espacio no permiten que me dedique a comentar detalladamente su trabajo. Sin embargo, agregaré esta cita: “hemos hablado de metodologías que se abran a la participación de los indígenas, pero es fundamental ir más allá. Tenemos el compromiso de crear lo que se ha llamado ‘epistemología’, es decir, nuevas formas de conocimiento, en contacto con nuestra realidad” (Cumes en este libro) y que, según yo lo entiendo, emerjan de las dualidades fluidas de la cosmovisión maya.

Al comentar el trabajo de una investigadora, Aura señaló que en la cosmovisión maya las dualidades arriba y abajo, luz y sombra, noche y día, no implican en absoluto que un polo sea superior al otro, sino que los dos se complementan y se necesitan mutuamente para existir. Por mi parte, he documentado también esta característica de la dualidad fluida y no jerárquica (Marcos 2006) que aparece como un dispositivo en el

medio perceptual y filosófico de los mundos indígenas, particularmente manifiesto en sus conceptos de “la femenina” y “el masculino”. Este tipo de análisis lleva a develar las raíces epistemológicas de la construcción de conocimientos otros, saberes otros.

Los saberes avasallados

Ese desvelamiento no es tarea fácil. Los esfuerzos que hicieron posible esta colección, especialmente aquellos que abordan la insurrección de los saberes avasallados (Marcos 2009b), o como aquí los denominan algunos autores: subalternizados o subyugados, abren ventanas hacia todo un universo difícilmente accesible a las percepciones y concepciones de afuera.

Como lo señalé al inicio, la interrelación fluida entre “afuera y adentro” es la que estructura teóricamente el discurso y la etnografía de Susana Piñacué y Adonías Perdomo, intelectuales y etnógrafos nasa miembros del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y de la Universidad del Cauca, Colombia. Como nos dice Rappaport:

[...] el binomio adentro/afuera es constantemente discutido en las comunidades, lo cual lo vuelve una realidad. [El] posicionamiento político de Piñacué en el adentro, junto con su necesidad de moverse entre el adentro y el afuera [...] conduce a darle un uso muy particular a la *dáda*, que constantemente oscila entre los discursos esencialistas y un análisis social más constructivista (en este libro).

Esta “coproducción de conocimiento es y siempre será una metodología en construcción. Desafía, como todos los métodos participativos, las tradiciones y las convenciones de la corriente académica dominante” (Pearce en este libro).

Candados académicos

El terror ante la invalidación académica por una simple insinuación de “esencialismo” paraliza. Al respecto, Shannon Speed escribe (en este libro): “me preocupaba contribuir a forjar una imagen esencialista de los pueblos indígenas”, y en otro momento reconoce también que estaba “[e]n simismada en el antiesencialismo de mi disciplina” y completa esa confesión recordando que, por su parte, Gayatri Ch. Spivak había admitido la utilidad de un “esencialismo estratégico”. Pero añade:

Por desgracia, la gente de Nicolás Ruiz [la comunidad en la que realizó su investigación] no necesariamente coincidía conmigo. Ellos percibían su cultura como unificada y tendían a enfatizar la continuidad sobre el cambio [...] no coincidía [hacer hincapié en el cambio] con su propia percepción [...] con frecuencia, los pueblos indígenas consideran que esa fluidez cultural es contraria a sus propias metas e incluso a la idea que tienen de sí mismos (Speed en este libro).

Por su parte, Rappaport (en este libro) escribe:

Mientras que los analistas externos expresan una preocupación [desmedida, diría yo, ya que este concepto, “esencialismo”, se encuentra elaborado y definido no sólo desde “afuera” sino también desde la academia] por el esencialismo de los actores étnicos, los miembros nasa de nuestro equipo se preocupaban por lo inverso: que los colaboradores fueran los culpables del esencialismo, no los activistas indígenas. [...] [porque los analistas externos parecen no apreciar las dinámicas complejas que existen adentro] perdiendo de vista los conflictos, negociaciones y posiciones ambivalentes dentro de la esfera indígena.

Rappaport continúa –en sintonía con lo que yo he dicho en otra ocasión (Marcos 1995): “nosotros no podemos comparar sus construcciones culturalistas con las de los antropólogos, sino que tenemos que empezar a comprenderlas en sus propios términos”. Invita también “a prestar atención a las antropologías nacionales de América Latina como fuentes de innovación metodológica”. En el capítulo de Casas, Osterweil y Powell volvemos a encontrar una propuesta semejante a la de Rappaport: “argumentamos a favor de un modo de compromiso con los movimientos sociales que no sea establecido por ‘la cultura’ (y aquellos que la practican) como algo ‘ahí afuera’, que tiene que ser relatado y explicado en tanto que variable independiente, sino que *estudie los movimientos sociales desde (y en) sus propios términos*” (en este libro, énfasis mío).

El trabajo de Jaqolb'e Lucrecia Ximena García y Sergio Mendizábal es un ejemplo de la forma en que un universo cultural se puede presentar y compartir “en sus propios términos”, lo que, en este caso, implica una familiaridad con las lenguas mam y kaqchikel, ya que las lenguas están insertas en sus propios sistemas conceptuales. La “colisión de lo profundo” es el término que emerge de esa fusión profunda y también lo es la frase “ese devolverse a las raíces de nuestros cimientos” (García y Mendizábal en este libro). Toda la complejidad de este trabajo, que se hace difícilmente accesible, es el intento, muy serio, de “decir en sus propios términos”.

La justicia cognitiva, la búsqueda de una postura radical en contra de la colonialidad del saber y del ser son la base de este comentario a los y las colegas cuyos esfuerzos comparto, desde la reformulación de las relaciones de género como búsqueda de equidad –pero cuidando el “adentro” de los contextos epistémicos propios– hasta la forma en que se puede investigar y actuar en coalición con otras fuerzas sociales para transformar, desde abajo, las injusticias prevalecientes en los contextos en que vivimos. Es una apuesta que empieza con la lectura de las prácticas vividas, los discursos

emitidos, los lugares corporizados, las miradas reflejadas. Y es también una apuesta a decirlo sin neologismos, sin excesos de referencias, sin complicaciones innecesarias para poder colaborar con los movimientos vivos. Para mí, sería una “inversión teórica”, “otra teoría”, en que el andamiaje conceptual quedaría reducido a un mínimo y colocado en el abajo y en la periferia, para evitar, en lo posible, incorporar elementos de interpretación que no corresponden a las prácticas de conocimiento y de acción vividas. La parte amplia y central quedaría arriba, con las voces, los discursos y las acciones de las actoras y los actores sociales.

Algunos podríamos hablar de una *transformación crítica intercultural* de las ciencias para convertir el campo en una *comunidad epistémica otra*: conocer y saber en el mundo desde el lado oculto. Se dice sencillo, se dice fácil, pero hay un largo camino por recorrer todavía. Se van formando los puentes a medida que caminamos.

Bibliografía

Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En este libro. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Casas, María Isabel, Michal Osterweil y Dana Powell. En este libro. “Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Cumes, Aura. En este libro. “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”. En Xochitl Leyva Solano *et al.*

- Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands, Humanities Press, Nueva Jersey.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Pantheon Books, Nueva York.
- FIMI. 2006. *Mairin iwanka raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas*. En línea: <http://www.indigenousandwomenforum.org/intadvocacy/vaiwreport-sp.html> (última consulta: 30 de octubre de 2009).
- Leyva Solano, Xochitl. En este libro. “¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. En este libro. “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Lugones, María. 2009. “Cosmology and Gender in Sylvia Marcos’ Taken from the Lips”. *The CLR James Journal of the Caribbean Philosophical Association*, vol. 15, núm. 1, primavera. CPA, Milwaukee, pp. 283-288.

Macleod, Morna. En este libro. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Maldonado Torres, Nelson. 2009. "Sylvia Marcos' Taken From the Lips as a Post-Secular, Transmodern, and Decolonial Methodology". *The CLR James Journal of the Caribbean Philosophical Association*, vol. 15, núm. 1, primavera. CPA, Milwaukee, pp. 267-272.

Mandato. Cumbre de Mujeres Indígenas de Abya Yala. 2009. Mayo, Puno, Perú.

Marcos, Sylvia. 1995. "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico". *La Palabra y el Hombre*, núm. 95, julio-septiembre. Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 5-38.

----- 2006. *Taken From the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Brill Academic Publishers, Leiden y Boston.

----- 2008. "Las fronteras interiores: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México." En Marcos, Sylvia y Margarite Waller (eds.). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. CIIH-UNAM, IMEM, México, pp. 179-234 (Col. Diversidad feminista).

----- 2009a. "Otro mundo, otro camino feminista". Presentación. Festival de la Digna Rabia, 4 de enero, San Cristóbal de Las Casas.

----- 2009b. Curso. UASB-Ecuador, Quito.

Masson, Sabine. En este libro. "Transformación de la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas:*

- reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*. 2003. Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.
- Pearce, Jenny. En este libro. “Avanzamos porque estamos perdidos’. Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento”. En Xochitl Leyva Solano *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Rappaport, Joanne. En este libro. “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica”. En Xochitl Leyva Solano *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Speed, Shannon. En este libro. “Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida”. En Xochitl Leyva Solano *et al. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Waller, Marguerite. 2008. “Una sola voz mata nuestras dos voces: feminismo del ‘Primer Mundo’ y compromisos feministas transculturales”. En Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. CIIH-UNAM, IMEM, México, pp. 235-281 (Col. Diversidad feminista).
- Tlostanova, Madina. 2006. *Why Cut the Feet to Fit the Wester Shoes? Non- European Soviet Excolonies and the Modern Colonial Gender System*. Duke University (manuscrito).

----- 2009. "On Sylvia Marcos' Journey along the Spiral of Nahuatl Gender and Eros".
The CRL James Journal of the Caribbean Philosophical Association, vol. 15, núm. 1,
primavera. CPA, Milwaukee, pp. 277-282.

Hacia metodologías de la decolonialidad

María Lugones
marialugones@gmail.com

En este espacio propongo una conversación metodológica con los textos que componen la cuarta parte de la obra colegiada intitulada *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Propongo que consideremos la búsqueda de una coalición compleja desde la co-teorización y la colaboración en una investigación comprometida. El concepto mismo de *coalición compleja* surge de la coalición de las “mujeres de color” de los Estados Unidos y de nuestras enormes dificultades como teóricas, activistas, educadoras populares, escritoras, artistas en la subalternidad en ese país. En este trabajo escribo desde dentro de esta coalición, pero también desde mi experiencia más reciente de *co-teorizar un feminismo decolonial*. Me muevo, acompañada, entre distintas comunidades, por grupos más o menos dispersos de gente subalterna en los Estados Unidos. En el trabajo más reciente de *co-teorización coalicional* sobre feminismo decolonial colaboré con grupos de mujeres y hombres en Bolivia, México y los Estados Unidos. Estos grupos incluyen a intelectuales comprometidos(as) y activistas que se encuentran investigando una serie de temas que vamos integrando a partir de la relación entre cosmología, colonialidad, prácticas médicas y prácticas ecológicas. La intención, en esa escritura, es empezar una conversación sobre la colonialidad de género desde un giro decolonial. Quiero, por lo tanto, poner el énfasis en metodologías que incluyan la *colonialidad* y la *decolonialidad de género* en trabajos de investigación comprometida, cualesquiera que sean las características de la lucha específica que los enmarquen, por ejemplo, luchas por la tierra.

Los diálogos desde los cuales escribo los establezco con mujeres con una historia y un presente de colonialidad, de reducción a seres inferiores, y se trata de diálogos tensos, en el sentido que Xochitl Leyva (en este libro) le da a “tensión”. Por lo tanto, veo la fertilización teórico-práctica que esos diálogos complejos y difíciles hacen posible. Nuestros encuentros y diálogos no han sido dados sino creados a través de enormes distancias geográficas y distancias creadas por la fragmentación social.

Busco la sabiduría que sale de los trabajos colectivos presentados con tanta claridad en este volumen para poder establecer una conversación que se entrometa en las co-teorizaciones y colaboraciones que ustedes están haciendo. Pienso no sólo en entrometerme en las ideas, las estrategias, los métodos, las tensiones en los círculos de investigación, sino también en las redes y los movimientos de los que son parte, porque nos ha sido difícil ser oídas por encima del poderoso discurso del *feminismo hegemónico*, que siempre ha hecho circular una versión universal de la mujer como oprimida por el hombre. Parte de lo que me anima en los textos incluidos en este libro es la capacidad creativa del trabajo comprometido contra la modernidad y la voluntad de cruzar los “adentros” y los “afueras” reflexionando siempre sobre las consecuencias y los significados del cruce mismo.

La coalición “mujeres de color”

Uso la frase “mujeres de color” no como un marcador de identidad, sino como un logro. Nos llamamos de esa manera para utilizar un término de coalición que cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados, concebidos como cerrados e impermeables por la colonialidad capitalista moderna. “Mujeres de color” abarca a aquellas que abrazamos las diferencias como un fondo de posibilidades. El término incorpora a las mujeres que rechazamos la exclusión teórico-práctica que el feminismo hegemónico blanco ha hecho de la raza y el racismo. “Mujeres de color” es un término coalicional, que incluye a las

mujeres negras, afroamericanas, afrocaribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indocaribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas en los Estados Unidos que tienen una historia colonial y un presente de colonialidad. También incluyo a las mujeres que nos movemos en las arenas del feminismo transnacional, el feminismo del Tercer Mundo y lo que llamo el *feminismo decolonial*.

Pienso en *epistemologías de frontera*, que sirvan para cruzar mundos, y no en epistemologías de encrucijadas y fragmentación. Pienso en pedagogías del cruce y en una erótica social. Pienso en comunidades de camaradas solidarias, comunidades donde la solidaridad horizontal está acompañada por un compromiso de aprendernos las unas a las otras.²⁸⁶ Quiero pensar sobre estas ideas no como reflexiones académicas, sino como los pensamientos de miles y miles de mujeres en los últimos treinta y pico de años, en una variedad de redes que han incluido el taller como una herramienta profunda de conexión y reconocimiento, las marchas, los encuentros, los seminarios, los congresos, los foros, las cumbres, las organizaciones comunales. La teoría en estas redes de movimientos ha sido siempre práctica, comunal, con base en el diálogo y elaborada desde la afirmación de la vida dentro de un nosotros heterogéneo y comprometido.²⁸⁷

²⁸⁶ Nombro aquí a algunas de nosotras que han contribuido a la teorización de esa labor e ímpetu de colaboración: Chandra T. Mohanty, Audre Lorde, Chela Sandoval, Elizabeth Spelman, Patricia Hill Collins, Patricia Williams, Yen Lee Espíritu, Kimberlé Crenshaw, Gloria Anzaldúa, Mitsuye Yamada, Paula Gunn Allen, Cherrie Moraga, Ella Shohat, Ángela Davis, Jacqui Alexander. Creo que todas estamos de acuerdo en que nuestro trabajo teórico está constituido por una co-teorización, aunque la metodología es pobre comparada con la metodología de *co-teorizar* ofrecida en este volumen. La relación con la academia ha sido destructiva, aunque muchas veces ha constituido también un lugar importante para discutir y tramar ideas, para la reflexión sobre prácticas de resistencia y para la historia oral. Yo creo que uno de los daños más profundos a la colaboración ha sido la creación de estrellas, divas e intelectuales públicas cuya voz en la colaboración pesa mucho más que la de otras mujeres. Creo que las que no han sabido resistirse a esa posición no han tenido una relación clara en su trabajo, como lo exige la colaboración y la co-teorización.

²⁸⁷ Yo misma estoy en esa dinámica desde hace cuarenta y dos años. Cuarenta y dos años de preparar talleres y escribir libritos como educadora popular, de dar charlas, participar en “tomar la noche”, en conversaciones comunales en comunidades rurales de Nuevo México, Los Ángeles Este, Mexicano Chicago, en cursos, en conversaciones con mis compañeras en un manicomio, en toda clase de marchas, foros, grupos de investigación y congresos, siempre clara en estar, pensar, hablar, aguantar, sobrevivir, crear, afirmar posibilidades, tejer redes en compañía de mujeres “atravesadas”, en busca de coalición, no de separación, mujeres de Asia del Sur, del Sur de Chicago, del Suroeste de los Estados Unidos, mujeres chicanas, indígenas, jotas, patas, tortas, campesinas, mujeres rurales, principalmente en los Estados

Metodologías en conocimientos y prácticas políticas

Los trabajos contenidos en la cuarta parte del libro *Conocimientos y prácticas políticas* constituyen una gama riquísima de trabajos políticamente comprometidos. Algunos de ellos son teóricos y presentan marcos críticos desde los cuales se consideran “casos emblemáticos que representan un intento de promover el encuentro, en términos de igualdad, de prácticas modernas y no modernas de conocimiento” (Aparicio y Blaser en este libro). Otros vuelven a concebir y teorizan sobre conocimientos situados en la academia y el activismo a partir de colaboraciones en las que entretajan intelectualidad comprometida y activismo (Leyva en este libro, Hale en este libro). Unos más reflexionan sobre contribuciones metodológicas en el marco de proyectos colectivos que unen a investigadores indígenas e intelectuales comprometidos no indígenas en proyectos decoloniales (Köhler en este libro, Rappaport en este libro). Otras reflexiones están francamente situadas en co-teorizaciones y colaboraciones específicas (Speed en este libro, Valdés en este libro). Y unas más tratan acerca de la producción de la subalternidad en el trabajo de investigación mismo, y están ancladas en el pensamiento feminista del Tercer Mundo o transnacional (Cumes en este libro).

La metodología que los trabajos proponen son metodologías de co-teorización y de colaboración entre académicos, intelectuales comprometidos, investigadores formados en la academia, investigadores comprometidos de “afuera”, investigadores de “adentro” e investigadores envueltos en luchas específicas. Estos cruces proponen, de distintas maneras, un compromiso con el requisito de responder a las preguntas: ¿para

Unidos. He escrito libros y artículos en transgresión de mi disciplina (la filosofía), con el afán de ir haciendo camino para un pensar situado. Enseño también en la academia, pero en contra de “controlar y amaestrar a las clases peligrosas” (Aubry, cit. en Leyva en este libro) y sí por la afirmación de las vidas de los jóvenes que forman el corazón de la constelación de la asimilación en la academia de los Estados Unidos. Según mi experiencia, en la academia en este país los resultados liberadores en los programas son siempre efímeros, pero hay cambios subjetivos duraderos.

quién es la investigación? y ¿para qué es la investigación? El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) le dio la bienvenida a la investigación:

[...] siempre y cuando esté al servicio del pueblo y “deje beneficio a las comunidades” [...]. Si la autonomía pretende transformar relaciones sociales entre las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas, con el Estado y entre indígenas y mestizos [...] entonces la investigación en sí se convierte en un terreno contencioso, de posible transformación social y de cuestionamiento político (Mora, cit. en Leyva en este libro).

Esta concepción de la investigación comprometida permea los trabajos de este volumen.

Cosmologías

Aparicio y Blaser (en este libro) le dan importancia a las cosmologías indígenas porque, aunque han cambiado, siguen siendo operativas en la construcción de la vida y de los conocimientos alternativos a la modernidad y han sido vueltas “irreales”, por la diferencia colonial precisamente, ya que expresan ‘mundos y conocimientos otros’. A mí me parece crucial, desde el punto de vista metodológico, aprender estas maneras de construir el mundo ecológica, social, económicamente, para que tengan incidencia en nuestras conversaciones encaminadas hacia la decolonialidad. Hay cuestiones lógicas fundamentales en la modernidad que no tienen cabida en estos saberes. Creo que si vamos a darle igualdad de peso a distintos conocimientos, debemos hacer que nos pesen al pensar situaciones específicas y no solamente cuestiones grandes. Si las cargas epistemológicas como la distinción dicotómica jerárquica en la constitución moderna de la realidad; la centralidad de las categorías puras, atómicas, impermeables, homogéneas, separables; la constitución del individuo como el ser humano por

excelencia, y la colonialidad del poder y del saber nos ahogan es porque hemos crecido aprendiendo o hemos aprendido, o estamos aprendiendo cosmologías en las que todo es par, binario pero fluido, sin dicotomías ni jerarquías, en las que la comunidad nos constituye, y en las que uno no recurre a lo externo para cambiar el mundo porque el vínculo entre uno, lo comunal y el mundo es fluido, permeable, una ligazón de lo heterogéneo. Digo humildemente lo que estoy aprendiendo, y lo digo porque importa negar a la modernidad con alternativas.

Las cosmologías que me enseña la gente y que aprendo de estudiosos como Sylvia Marcos, Paget Henry y Rodolfo Kusch me permiten pensar la vida y las prácticas de vida de una manera concreta, de acuerdo con estas cosmologías, y eso me permite rechazar de manera profunda las dicotomías jerárquicas, el individualismo y la fragmentación categorial. Las rechazo sin siquiera notar, de una manera concreta, las internalizaciones de lo moderno en la vida y la organización y la reflexión cotidiana. Rechazo la división humano/no humano en abstracto, pero no la noto en su concreción porque no poseo el hábito epistémico y de vida de vernos como parientes con los animales. Creo que, metodológicamente, al encaminarnos hacia la investigación comprometida no sólo importa tener una respuesta al para qué y para quién de la investigación, sino también prepararnos para contestar al cómo. En el caso de la co-teorización y el *activismo coalicional*, me parece importante integrar las cosmologías indígenas y afro para que entren en cuenta en las maneras de pensar aquello que está en juego. Claro que hay que ejercitar lo de “hilar raíces”, como lo propone el proyecto de co-teorización que nos presenta Köhler (en este libro). Esto va más allá, pero también incluye las cuestiones cosmológicas.

“Adentro” y “afuera”

Las reflexiones sobre la oposición “adentro” y “afuera” en el trabajo en equipo que co-teoriza Joan Rappaport (en este libro) me parecen realmente iluminadoras para pensar la posibilidad de coalición y comunicación complejas. La oposición surge de “las reflexiones de los miembros indígenas del grupo sobre su propia inserción problemática en las comunidades indígenas”. La oposición se empieza a usar para contrastar los espacios sociales, culturales y políticos indígenas y no indígenas. En vez de una dicotomía rígida, esencialista, el “adentro” se vuelve fluido, dinámico. La diferenciación se va discutiendo en relación con los activistas culturales indígenas nasa monolingües o bilingües. El afuera y el adentro se verán como yuxtapuestos dependiendo del contexto. Hay intelectuales indígenas que buscan nutrirse de la cultura propia al confrontar la enajenación que conlleva moverse al espacio urbano. Pero quién se sitúa afuera o adentro dependerá del contexto. La posición de “lindero” empieza a ser vista como la posición desde la cual los líderes indígenas “pueden innovar y, con su trabajo, mantener la integridad del adentro”.

El afuera y el adentro no sólo están interrelacionados, sino que “el control del movimiento de un lado al otro de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores indígenas” (Rappaport en este libro). La discusión que Rappaport presenta entre Adonías Perdomo, una “autoridad tradicional”, y Susana Piñacué, una investigadora indígena del equipo, ofrece revelaciones metodológicas que veo como enormemente importantes cuando pensamos en coaliciones horizontales en la lucha contra la colonialidad del género. Perdomo nos dice que “nos ha tocado irnos descentrando hasta llegar al lindero... [...] la frontera, por un lado, no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera”.

Susana Piñacué, por su parte, dice que ve su futuro fragmentado: “bañado por muchos intereses políticos, económicos, religiosos y, en última instancia, creo que

nosotros estamos prácticamente folclorizando o romantizando un tipo de discurso de cierta élite que ha salido de su comunidad y trata de enmarcar su cultura para el beneficio de sus intereses”. Rappaport interpreta a Piñacué como cuestionando su propia ubicación en la frontera como “intrínsecamente peligrosa”. Al pensar en las mujeres nasa, Piñacué las ubica en tres categorías: mujeres que viven como nasa, mujeres que piensan como nasa y mujeres que andan como nasa. Rappaport entiende estas categorías como grados del “adentro” y Piñacué ve esta “distinción” (adentro/afuera) como una realidad discursiva constantemente discutida en las comunidades.

Estas reflexiones sobre el “adentro y el “afuera” que nos trae el equipo de Rappaport son fundamentales para la posibilidad de congregar coaliciones complejas que actúen en el interior, el exterior y los linderos, entendidos siempre como espacios fluidos, dinámicos y peligrosos. Porque las coaliciones se forman desde los “adentros” donde se han internalizado aspectos fundamentalmente perniciosos de los “afueras” coloniales. Y resultan fundamentales cuando se producen estas internalizaciones perniciosas de lo colonial, como en el caso de la colonialidad de género. En esos casos, las coaliciones se forman entre adentros que consideran a los otros como afueras, y en los que la lucha contra la modernidad capitalista colonial se radicaliza en el nódulo constituido por la colonialidad de género. Desde adentro vemos la internalización de la colonialidad de género y entre esos adentros establecemos coaliciones para transformaciones que a veces significan recordar nuestras cosmologías.

Resumen de las herramientas metodológicas

Ahora me parece necesario pasar a introducir los materiales metodológicos que considero importantes y que incluyen el co-teorizar de la coalición de “mujeres de color” y el co-teorizar sobre la colonialidad y decolonialidad de género. Pero quiero mencionar

también el entreteter raíces; la distinción moderno/no moderno –y desde esa distinción, el énfasis en la *diferencia colonial* y en buscar alternativas a la modernidad–; el dar igual valor y peso a los conocimientos académicos y a los conocimientos de “adentro”, a partir de la idea de una fertilización mutua que atienda a las numerosas tensiones que existen en la producción de conocimiento, incluyendo la tensión entre academia y comunidad. El valor de este giro metodológico está en el compromiso con el saber que surge de las *insurrecciones de conocimientos subyugados*, con los conocimientos alternativos a la modernidad que provienen de comunidades relegadas a la premodernidad, no contemporáneas desde la perspectiva de la modernidad, comunidades en lucha cuyas cosmologías siguen dando significado y coherencia a prácticas comunales.

La contribución de conceptos y prácticas de investigación, como la de *ser puente* y *péndulo*, de “tejer raíces” e ir “desnudándose” (Köhler en este libro), en un proceso de formación con base en una comprensión compleja no solamente de los miembros de los grupos de investigación, sino de las luchas mismas y de la gente en lucha. La instrucción de atender al *corazón* y a la *co-razón* (Köhler en este libro) es particularmente iluminadora como práctica de conocimiento alternativa a la modernidad. Es central que la relación entre los dos términos y la comprensión de cada uno sea en sí alternativa a la producción moderna de conocimiento y a la producción de la modernidad a través del conocimiento. El énfasis está puesto en la producción desde abajo y la atención dirigida a esos momentos demistificadores en que aprendemos a leer los mapas de nuestra propia situación porque hay algo que no cabe, el momento clave para la educación popular. La producción de conocimiento ligada a la práctica de lucha comunal contra el neoliberalismo, la colonialidad y la modernidad, que nace en el seno de movimientos indígenas, afro o de luchas específicas avaladas por esos movimientos, nos muestra muy claramente la dirección a tomar de una manera de pensar decolonial.

Este libro es extremadamente útil e inspirador para aquellas que como yo nos posicionamos como activistas-teóricas-subalternas en circunstancias en las que formamos parte de y participamos en la lucha sin tener comunidades o grupos dados, sino grupos por formar en circunstancias de dispersión y fragmentación, como es el caso en los Estados Unidos. Las estrategias metodológicas tan claramente presentadas aquí me hacen ver la posibilidad de un pensamiento y de la lucha decolonial de una manera más vívida, no solamente imaginable sino experimentada en los caminos que estamos recorriendo. Pero también me han permitido apreciar la diversidad, la elocuencia, la imaginación, la creatividad, la coalición compleja, la voluntad de tejer raíces que se arraiguen y se alimenten dentro del movimiento de las mujeres de color en los Estados Unidos y con mujeres con las que avanzamos juntas hacia la decolonialidad. Es decir, me empujan a repensar conocimientos, conceptos, prácticas epistemológicas y maneras de ver y vivir el feminismo de color en los Estados Unidos. Me enseñan un marco desde el cual repensar nuestra legitimidad y autoridad en conversaciones con feminismos del Tercer Mundo (Mohanty 2003, Alexander 2006) y transnacionales (Shohat 1994).

No nos es fácil ver lo que hemos logrado y verlo como duradero, pasado de boca en boca y de mano en mano en los encuentros de Incite! en Nueva Orleans, Chicago o San Francisco; en las enormes marchas de solidaridad contra el racismo que acompaña a las múltiples violencias contra los trabajadores(as) transnacionales; en los talleres, en grupos pequeños de conversación (*rap groups*), en clases universitarias y comunitarias, o en la lucha para imponer la *interseccionalidad* en los programas universitarios de la mujer. El movimiento Black Power, el movimiento chicano o el indígena (AIM) o bien han rechazado cuestionar la subordinación de la mujer o la ven como “una cosa de mujeres”. Los grupos que se oponen al complejo industrial de prisiones en los Estados Unidos incorporan el problema de la raza pero no la intersección género/raza/clase/sexualidad.

Nuestras voces resuenan poco en los Estados Unidos, y en las muchas reuniones internacionales y de la contraglobalización que allí tienen lugar.

La razón es muy sencilla, seguimos escuchando la lista: mujeres, gays, indígenas, afro, como si no hubieran mujeres negras homosexuales o como si verlas fuera simplemente sumar afro + mujer + homosexual + campesina. Como si el significado de “mujer” fuera el mismo que el de “mujer ama de casa” y “mujer que limpia la casa de otras mujeres”. Como si no hubiera diferencia entre la “mujer” madre que amamanta a su hija y la mujer que deja de hacerlo para amamantar a los hijos de mujeres blancas burguesas o burguesas mestizas eurocentradas. Piensen que en la India se ha construido un centro para *surrogacy* (es decir, el alquiler de vientre) para gente blanca rica de Europa y América. En esos centros, equipados a todo lujo con lo último en tecnología para el cuidado médico, viven mujeres indias extremadamente pobres que llevan los fetos de las parejas ricas en sus úteros. ¿Cómo analizamos esta situación sin evitar las cuestiones de la colonialidad y el capitalismo en el análisis de lo que es opresivo? Mujeres “paquete” para llevar drogas, para llevar fetos, para ser violadas por hombres brutales porque las consideran bestias.

En lo que sigue quiero abocarme a la tarea de formular metodologías que introduzcan la cuestión de la subordinación de la mujer como una problemática que no se puede separar de la producción misma del conocimiento, de la organización social, de las decisiones comunales, de la relación entre todas las cosas, de la germinación de la vida. La intención es hacer posible que todo giro decolonial tenga metodologías que permitan incluir la colonialidad y decolonialidad de género en el análisis y en la co-teorización de las luchas específicas y en el marco político-teórico mismo. La metodología de la interseccionalidad nos permite percibir la fragmentación metodológica. Es decir, ver cómo la lógica categorial y dicotómica fragmenta produce mujeres atravesadas por las fronteras de las dicotomías, partidas entre mujer y raza. Los

feminismos hegemónicos usan la categoría “mujer” como un universal que nos borra, y los hombres de nuestros grupos, que luchan contra el racismo en lo social, piensan la raza sin género y, por lo tanto, siguen pensando que nos toca sólo a nosotras solucionar el “problema de la mujer”.

Interseccionalidad

Se han formulado varias versiones de la interseccionalidad. Ésta es una metodología puesta en práctica por el feminismo negro en los Estados Unidos, pero ha sido adoptada y reformulada en los feminismos de color. Aquí voy a explorar y relacionar dos formas de la interseccionalidad. Elsa Barkley Brown, historiadora feminista negra, dice: “Necesitamos reconocer no solamente diferencias sino también la naturaleza relacional de esas diferencias. Las mujeres blancas y las mujeres de color no solamente viven vidas diferentes, sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven” (1991: 86).

Y Yen Lee Espíritu, feminista filipino-americana, afirma que: “Los blancos y la gente de color viven vidas que están estructuradas racialmente. Las intersecciones entre estas categorías de opresión (clase, raza, género) significan que hay jerarquías entre mujeres, entre hombres, y que algunas mujeres tienen poder cultural y económico sobre ciertos grupos de hombres” (Espíritu 1997: 140).

Esta versión de la tesis interseccional nos permite reconocer la relación de poder entre mujeres blancas, mujeres de color y hombres de color. Nos permite entender cómo la categoría “mujer” esconde esas relaciones de poder y pretende apuntar a una univocidad de sentido, de condición, de razones para la solidaridad, de dirección. La lógica de la intersección que usan Brown y Espíritu altera el significado de “mujer”, sacude no sólo la simplicidad y la homogeneidad de la categoría, sino también su impermeabilidad y carácter monádico. “Mujer” en “mujer-blanca” y “mujer-de-color” no

puede ser reemplazada, no son intercambiables precisamente porque “mujer” en “mujer-blanca” apunta a y está constituida por una relación de poder distinta a la de “mujer” en “mujer-de-color”. Por lo tanto, no hay disección posible de “mujer-de-color” en mujer + raza, los términos no son separables. Mujer + raza borra la relación de poder del significado de “mujer”. La inseparabilidad, claro está, nos hace ver que mujer-blanca y mujer-de-color (mujer racializada como no blanca) no significan lo mismo, que ambas están racializadas y que en los dos casos la raza cambia el sentido de mujer. La crítica de Brown y Espíritu no está formulada desde la intersección de categorías sino desde la historicidad de las relaciones de poder entre raza, clase y género. Desde esa historicidad es que se visibiliza la lógica de separación, fragmentación, simplificación, impermeabilización de las categorías de “mujer”, “hombre” y “no-blanco”.

El segundo sentido de interseccionalidad que exploro es introducido por Kimberlé Crenshaw (1995). Para Crenshaw, la interseccionalidad revela una ausencia. Crenshaw aclara que para ella la interseccionalidad es un concepto provisional que enfoca las presuposiciones dominantes de raza y género, las cuales son esencialmente categorías separadas. Esta autora trabaja con las categorías dominantes y las interseca. Siguiendo sus categorías e intersecciones espero sugerir una metodología que revierta la tendencia a ver la raza y el género como excluyentes uno del otro o por separado. Aunque las intersecciones que exploro aquí son entre raza y género, el concepto puede y debe ser expandido para incluir cuestiones de clase, sexualidad, orientación sexual, edad y color.

De acuerdo con esta lógica, el problema es que “intersectar” “mujer” y “negro” no permite “ver” a las mujeres negras y analizar las situaciones de discriminación, abuso, violencia de las mujeres negras desde un punto de vista legal. Al intersectar dos categorías dominantes, mujer y negro, Crenshaw revela la ausencia que subyace en la intersección. Las mujeres negras no están amparadas o reconocidas en la intersección

de mujer (ya sabemos: mujer-blanca-burguesa-heterosexual) y negro (hombre-negro). Es más, hombre-negro/hombre-blanco es el terreno que demarca la competencia racial y sexual. La intersección muestra la ausencia de las mujeres negras como sujetos propios en la ley: hay “mujeres” (blancas) y “negros” (hombres), pero la construcción de las categorías asume que aquellos que son dominantes en términos de poder social agotan la categoría, encubriendo las relaciones de poder intracategoriales. Los subordinados dentro de la categoría no tienen la capacidad de darle sentido.

Las categorías dominantes homogéneas, monádicas, impermeables, funcionan como organizadoras de lo social, pero no están relacionadas inductivamente o por abstracción de las relaciones sociales sino que las constituyen, son una producción social. Anulan lo complejo de las relaciones sociales y las relaciones de poder sobre las que se constituye esa complejidad. Nuevamente, la reducción es inter e intracategorial. La simplicidad fragmenta lo social en átomos separados y constituidos a partir de las características de los que ocupan la posición dominante en ese fragmento: mujeres-blancas-burguesas-heterosexuales, ese es el significado de la simplificación, fragmentación, reducción que constituye la categoría “mujer”. Hombres-no-blancos es lo que dicen las simplificaciones y fragmentaciones que constituyen a “indígena”, “negro”, “chicano”, “chino” y otras categorías raciales que constituyen la clasificación social introducida en la organización de la producción con el sistema global de poder capitalista.

En Brown (1991) y Espíritu (1997), la interseccionalidad no es una relación que se establece entre categorías dominantes, sino una respuesta a la lógica categorial desde la realidad vivida, histórica, de lo que las diferencias de poder significan. El género no apunta a una relación unívoca de poder entre “mujeres” y “hombres”, sino a relaciones de poder entre “mujeres-” y “mujeres-” y entre “mujeres-” y “hombres-” y entre “hombres-”. Lo que la inseparabilidad muestra son relaciones de poder intercategoriales.

En Crenshaw (1995) el énfasis está en la ley y, por lo tanto, no en cuestiones de opresión, explotación o dominación, sino de discriminación. Y es por eso que la interseccionalidad no selecciona inseparabilidades sino ausencias. Lo cual explica también que la ligazón puede ser entre raza y edad, género y sexualidad, etc. Es decir, no hay un vínculo sistemático, una inseparabilidad constituida por y constitutiva de sistemas de poder. La lógica de Crenshaw sugiere que la lista se expandiría en las direcciones indicadas por la discriminación legal. Cuando hablo de colonialidad de género y cuando Espíritu y Brown analizan la interseccionalidad no tratamos con una “lista” categorial abierta. La concepción de la interseccionalidad de Crenshaw revela la simplificación intracategorial y los juegos del vacío intercategorial que producen posibilidades de enmascaramiento en la ley y en otras instituciones y prácticas sociales múltiples del liberalismo.

Estas dos formas de la lógica de la interseccionalidad constituyen críticas centrales a cualquier forma de feminismo o de movimiento de liberación que mantenga la categoría “mujer” sin captar las relaciones de poder que construyen la categoría. En esos casos la categoría de “mujer” es mantenida como un término de la dicotomía hombre/mujer, en la que desaparece la mujer-de-color, la mujer-no-blanca. La producción de la categoría “mujer” incluye procesos de simplificación, fragmentación e impermeabilización. La crítica también incluye aquellos intentos del feminismo que deconstruyen la categoría sin incluir en la deconstrucción los procesos coloniales de reducción de los indígenas, los(as) africanos(as) y los afrodescendientes a bestias. Incluyo aquí el trabajo de Judith Butler (1999).

La relación raza/género/sexualidad es una relación de co-constitución. El paso de la *colonización* a la *colonialidad* en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y las prácticas del feminismo de color la “raza” no es ni

separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva. Y eso es precisamente lo que los feminismos blancos han terminado por excluir del análisis, aunque la diversidad étnica/cultural ha sido incorporada en los feminismos que enfocan la globalización. Es decir, la colonialidad no importa, no pesa. La solidaridad feminista que enfrenta las violencias de la globalización está pensada como algo que atraviesa culturas traducibles, que ignora la colonialidad del poder, la racialización de la población, del trabajo, del saber, del género. Así, este tipo de convocatoria a una solidaridad entre “mujeres” se vuelve cómplice de la colonialidad de género.

Muchos programas de estudios de la mujer se han hecho cómplices de la colonialidad de género. Lideradas por las mujeres negras, todas estamos luchando para que la interseccionalidad se vuelva una característica metodológica necesaria de los estudios de la mujer: raza/clase/género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes borran la heterogeneidad interna y a la mujer de color. En nuestros movimientos contra la modernidad es importante que usemos la interseccionalidad de las dos maneras presentadas y dejemos de pensar que hay movimientos negros, movimientos indígenas, movimientos de la mujer, como si no hubiera mujeres negras y mujeres indígenas. ¿Dónde vamos a pregonar nuestra lucha y con quién?

Sin embargo, creo que la colonialidad de género nos muestra grados de opresión y complicidades mayores que la interseccionalidad. En la investigación de Crenshaw (1995) vemos la ausencia de la mujer negra en la ley, pero también lo advertimos en los trabajos intelectuales occidentales, incluyendo los del feminismo blanco anglo europeo hegemónico, en que se esconde, se borra la situación, la historia, las posibilidades de la mujer negra. La interseccionalidad entendida como lo hacen Espíritu y Brown indica claramente que la relación de poder entre mujeres blancas y mujeres de color desaparece en el uso universalista del término “mujer”. El trabajo metodológico sobre lo

moderno y lo no moderno, lo de afuera y lo de adentro, desde posiciones subalternas y sobre las tensiones mencionadas en el artículo de Xochitl Leyva (en este libro) ofrece un punto de entrada crucial para la discusión de la interseccionalidad. Se vuelve central, por ejemplo, quién está en el lindero pensándose y la manera en que es pensado(a) desde la interseccionalidad. Las tensiones que Leyva trata incluyen tensiones de género y aquí les agregamos más complicación con las versiones de la interseccionalidad presentadas. La cuestión moderno/no moderno es la más espinosa porque se adscribe a la lógica moderna y a la organización moderna de lo político, lo económico, lo social y lo legal que se ha filtrado en lo no moderno y que con frecuencia se encuentra escondida en los cruces entre lo moderno y lo no moderno.

Colonialidad de género

¿Cómo hemos concebido a las mujeres afrocaribeñas, a las mujeres aymaras, quechuas, mayas, cherokees, chicanas y a todas las otras que tenemos historias de colonialidad, aun si somos mestizas, misti, mulatas? ¿Y cómo han sido concebidas por el poder? Para pensar en esta cuestión introduzco la “colonialidad de género”. En su análisis del patrón del poder mundial capitalista, Aníbal Quijano introdujo la noción de la *colonialidad del poder*. Edgardo Lander y Walter Dignolo agregaron la *colonialidad del saber* y Nelson Maldonado Torres la de la *colonialidad del ser*, todos ellos enriqueciendo el análisis de Quijano. Yo introduzco la *colonialidad de género* a partir de esos análisis y apelo también a su descolonialidad. Creo que no puede haber descolonialidad sin descolonialidad de género. Todas las formas de colonialidad están entrelazadas de tal manera que resultan inseparables.

Lo que quiero decir por colonialidad de género parte de la introducción en la colonia de un sistema de organización social que dividió a la gente entre humanos y bestias. Los europeos(as) burgueses(as) fueron considerados como humanos, y una

huella de ello es la organización social que constituye al hombre europeo blanco burgués como el ser humano por excelencia: individuo, ser de razón, de mente, capaz de gobernar, el único con el poder de intermediar entre el dios cristiano y la gente, el único ser civilizado, el que puede usar la naturaleza, de la cual no participa, para su beneficio exclusivo, el que sabe usar bien la tierra y crear una economía racional, el único que tiene derechos, el único que puede saber. La mujer burguesa europea blanca es humana por ser su compañera, la que reproduce la raza superior y el capital, pero en sí es inferior, por ser emotiva y por su cercanía a lo natural, aunque es casta. Ella no se ensucia con el trabajo, cultiva su fragilidad física y es débil emocional y mentalmente. No puede gobernar porque no tiene un uso desarrollado de la razón.

Al igual como los humanos son los que conjugan las características de hombres o mujeres, los racializados como no humanos, los seres inferiores, como las bestias, son cosificados para el uso del ser humano. Son instrumentos, como la naturaleza, seres que tienen que ser guiados por los seres de razón para ser productivos en una economía racional. Como seres racializados, inferiores, pueden ser utilizados de manera legítima de cualquier forma que lo conciba el hombre: pueden ser usados como carne para perros, u obligados a trabajar hasta morir en la mita, pueden ser violados(as), destrozados(as) por caballos o con armas. Es decir, la colonialidad del género significa que los colonizados –los racializados en la colonia– somos pensados como bestias, sin género. El género es una dicotomía jerárquica entre hombre y mujer. La relación entre humano y no humano también es una dicotomía jerárquica. No un par, sino uno superior y otro inferior.

Me di cuenta por primera vez leyendo *El pensamiento indígena y popular en América* de Rodolfo Kusch (2010) que las dicotomías jerárquicas, características del pensamiento y las prácticas modernas, no existen en el pensamiento indígena. Esta revelación me fue confirmada al leer el trabajo de Sylvia Marcos (2006) y otros autores y

autoras que escriben sobre filosofías y cosmologías indígenas, africanas, afroamericanas y afrocaribeñas, y en las muchas conversaciones con mujeres en Bolivia. Las dicotomías jerárquicas, una de las características centrales del pensamiento moderno colonial capitalista, no existen en el pensamiento indígena y, por lo tanto, tampoco en el pensamiento no moderno, como lo llaman Aparicio y Blaser (en este libro). Por lo tanto, la primera y más profunda dicotomía jerárquica entre lo humano y lo no humano, que constituye a todo ser marcado por la colonialidad, no puede existir en el pensamiento indígena, no puede ser parte de su lógica.

La colonialidad no solamente distinguió dicotómicamente entre humano y no humano, e hizo inferior a lo no humano, sino que –desde su propia perspectiva– concibió a los no humanos como sin género. Con sexo pero sin género. Los seres humanos son hombres o mujeres para lo colonial moderno; los colonizados, concebidos como de razas inferiores, no humanas, no son hombres ni mujeres. Pensemos, en cambio, en la vida aymara, en la cual los cerros son *chacha* y los valles son *warmi* y así con todo, *chacha-warmi* es una entidad binaria, todo es par, pero no una dicotomía jerárquica.

Entonces, cuando pensamos en la mujer indígena y la mujer negra, nos urge preguntar cómo es que llegaron a ser subordinadas en nuestras propias comunidades indígenas, afro, mestizas, cuando la paridad/la relación binaria, que es incompatible con la dicotomía jerárquica, es la base de la organización de la vida en esas comunidades. ¿Qué camino colonial moderno capitalista nos llevó a integrar dentro de nuestras comunidades y nuestros corazones que las mujeres son subordinadas? ¿Por qué entre nosotros hay seres que fueron colonizados como no humanos y que quieren emprender el camino a la descolonialidad, pero –contradictoriamente– también quieren ser seres humanos hombres como los hombres modernos, con mujeres subordinadas? ¿Por eso se comenzó a tomar decisiones comunales sin mujeres, sin lideresas? ¿Y de dónde

provino la golpiza?, ¿de dónde salieron todas esas maneras de disminuirnos que hacen que no podamos saber, saber como chamanes, saber como *yatiris*, saber como sabios, saber como filósofos, saber como maestras, saber como médicas?

Desde mi experiencia veo que hemos internalizado la colonialidad de género en nuestras propias comunidades. Pero también veo que no hemos internalizado esta subordinación totalmente. Tenemos curanderas, médicas, yerberas, historiadoras orales, parteras, pero también tenemos mujeres subordinadas. Debemos repensarnos para realmente poder escuchar la voz de la mujer de color, de la mujer afro, de la mujer indígena, de las mujeres mestizas que nos sabemos partidas por la *herida colonial*, como se conciben las chicanas. Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias. Por eso es que la universalidad de la “mujer” es el canto global del feminismo hegemónico. Sugiero aquí que la organización del cosmos, la realidad, los valores del pensamiento y las prácticas no modernas están profundamente viciados por la colonialidad de género. La constitución de cualquier relación está afectada por la inferiorización de la mujer y por la subordinación, por lo tanto, de lo que da vida, crea, lo que da aliento a las cosas y ánimo a los seres, las cosas y los pensamientos.

Metodológicamente, en este trabajo he marcado la importancia de la profunda interpretación de la oposición “adentro” y “afuera” presentada en el trabajo de co-teorización, la importancia de ver tensiones y de verlas como productivas, de servirse de la distinción entre moderno y no moderno en la co-teorización comprometida. Me es claro que estas tres contribuciones están entrelazadas con lo que he presentado sobre interseccionalidad y colonialidad de género. Hay mucho que pensar y escribir e investigar al respecto en los cruces, los adentros, los puentes, las solidaridades. Cuando pienso en decolonialidad pienso en la riqueza conceptual de desvelar lo encubierto, en

el proceso mismo de desentrañar, en lo que vehicula la historia oral, no sólo lo ancestral sino también las resistencias a la modernidad y a las colonialidades desde maneras no modernas de ver el mundo. Resistencias creadas desde respuestas de oposición a las imposiciones concretas de la modernidad.

Quiero terminar mencionando la importancia de entretrejer raíces para aumentar las posibilidades de decolonialidad, incluyendo la decolonialidad de género, y para la posibilidad de una coalición compleja, coalición que no reduzca todo a lo mismo para poder concebir y mantener la solidaridad. En el trabajo de Köhler (en este libro) entiendo el entretrejer raíces como una práctica de entenderse a uno mismo y a los demás en nuestro seres largos y anchos, histórica y socialmente, en muchos tiempos y en muchas relaciones, en nuestras tensiones, en nuestros acuerdos con la dominación y en nuestras resistencias. Para las mujeres como Gloria Anzaldúa (1987) y Audre Lorde (2007) es fundamental que nos aprendamos los unos(as) a los(as) otros(as) con una visión crítica, alerta a no centralizar todo en una visión monológica del mundo y de nuestro ser en el mundo.

He hablado de coalición compleja como meta del trabajo de co-teorización comprometido que cruza varias locaciones y tensiones. La propuesta es tener una metodología que incluya la interseccionalidad y la colonialidad de género en los cruces del “adentro” al “afuera” y viceversa, al entretrejer raíces, al considerar tensiones que pueden ser fructíferas, al considerar la relación moderno/no moderno, al ser puente y péndulo. Es larga la lista de los movimientos sociales –de mujeres, indígenas, gays, etc.– que, considerados como tales, ignoran la interseccionalidad. El listado fragmentado esconde la presencia de la mujer de color y su papel transformador en las luchas decoloniales. Mismo que se da de muchas formas.

Lo que busco con la decolonialidad de género no es una bifurcación pura entre conocimientos indígenas y afrotradicionales, separables de la imposición de la

colonialidad. Pienso en los grupos y las comunidades en lucha como sostenes de un *locus* fracturado, dos voces, dos realidades, dos mundos constantemente entremezclados en contra de la lógica de la colonialidad y de su organización de lo social, lo económico, lo ecológico, lo religioso. Nosotros todos enfrentamos la imposición colonial conformados por una lógica muy distinta de la capitalista, la colonial, la moderna. Desde esa formación cosmológica respondemos a las imposiciones, las opresiones, las reducciones, las deshumanizaciones que constituyen el impulso sistémico. Dentro de esa historicidad cambiamos, nos cambiamos nosotros mismos, pero no solos sino con el respaldo, el reconocimiento, el ser vistas(os) desde dentro de la herida colonial, pero en contra de la misión y el proyecto del sistema, en nuestras comunidades y grupos en lucha.

Mientras los hombres chicanos, los hombres afroamericanos de los Estados Unidos sigan aceptando la subordinación de la mujer de color, estarán rechazando toda decolonialidad. Mientras las comunidades indígenas sigan internalizando la colonialidad de género, también estarán rechazando toda decolonialidad. Los problemas no sólo vienen de “afuera”. No podemos darnos el lujo de olvidar que el “adentro” y el “afuera” se entrecruzan de maneras que esconden la subordinación y la deshumanización.

Bibliografía

- Alexander, Jacqui. 2006. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Duke University Press, Durham.
- Allen, Paula Gunn. 1992. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Beacon Press, Boston.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Bordelands La Frontera. The New Mestiza*. Spinsters Aunt Lute, San Francisco.

----- (ed.). 1990. *Making Faces, Making Soul. Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. Aunt Lute Books, San Francisco.

Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En este libro. "La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Brown, Elsa Barkley. 1991. "Polyrhythms and Improvisation. Lessons for Women's History". *History Workshop Journal*, vol. 31, núm. 1. Oxford University Press, Oxford, pp. 85-90.

Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, Nueva York.

Collins, Patricia Hill (ed.). 2000. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, Nueva York.

Crenshaw, Kimberlé. 1995. "Mapping the Margins. Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color". En Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Garry Peller y Kendall Thomas (eds.). *Critical Race Theory*. The New Press, Nueva York, pp. 357-383.

Cumes, Aura. En este libro. "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Espíritu, Yen Lee. 1997. "Race, Class, and Gender in Asian America". En Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva, Asian Women United of California (eds). *Making More Waves*. Beacon Press, Boston, pp. 135-141.

- Hale, Charles R. En este libro. "Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Köhler, Axel. En este libro. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Kusch, Rodolfo. 2010. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Duke University Press, Durham.
- Lander, Edgardo. 2000. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Clacso, UNESCO, Buenos Aires.
- Leyva Solano, Xochitl. En este libro. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Lorde, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press, Berkeley.
- Lugones, María. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression*. Rowman y Littlefield, Lanham.
- 2007. "Heterosexuality and the Modern Colonial Gender System". *Hypatia*, vol. 22, núm. 1. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, pp. 186-209.
- Maldonado Torres, Nelson. 2008. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press, Durham.

- Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Brill Academic Publishers, Leiden y Boston.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- 2007. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality". *Cultural Studies*, vol. 21, núms. 2 y 3, "Globalization and De-Colonial Thinking". Ed. especial. Walter Mignolo y Antonio Escobar (eds.). Routledge, Londres y Nueva York, pp. 449-514.
- Mohanty, Chandra T. 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham y Londres.
- Moraga, Cherrie. 1983. *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios*. South End Press Collective, Boston.
- y Gloria Anzaldúa (eds). 1981. *This Bridge Called My Back. Writing by Radical Women of Color*. Kitchen Table Women of Color Pres, Nueva York.
- Pearce, Jenny. En este libro. "Avanzamos porque estamos perdidos'. Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento". En Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Pérez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Quijano, Aníbal. 1991. "Colonialidad, modernidad/racionalidad". En Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. Tercer Mundo, Bogotá*, pp. 437-447.
- 1996. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America". En John Beverley, Michael Aronna y José Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press, Durham, pp. 202-216.

- y Michael Ennis. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, núm. 3. Duke University Press, Durham, pp. 533-580.
- e Immanuel Wallerstein. 1992. "Americanity As A Concept, or The Americas in the Modern World-System". *International Social Science Journal*, núm. 134. UNESCO, pp. 549-547.
- Rappaport, Joanne. En este libro. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como una innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Shohat, Ella. 1994. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Speed, Shannon. En este libro. "Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global- UNMSM, México.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto. En este libro. "Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Williams, Patricia. 1995. *The Rooster's Egg. On the Persistence of Prejudice*. Harvard University Press, Cambridge.

El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica

Walter Mignolo
walter.mignolo@gmail.com

Los capítulos agrupados en la cuarta parte de este libro acarrearán una preocupación común: la relación de la subjetividad de la antropóloga y su mundo, y la subjetividad de los sujetos y el mundo que la antropóloga y el antropólogo quieren conocer. Ésta es una preocupación que acompaña a la antropología como disciplina desde la segunda mitad del siglo XX, en el momento en que ya deja de ser evidente que el Tercer Mundo la provee de seres humanos convertidos en “objetos” de estudio. Pero en general, los capítulos abordan un problema central del siglo XXI que es el de la *línea epistémica*.

Mis reflexiones se entroncan con dos referencias opuestas, escrita una a principios y otra a mediados del siglo XX. Me refiero al trabajo del sociólogo afroamericano William E. B. Du Bois (1996 [1903]: 13), quien enunció esta fórmula: “*The problem of the 20th century will be that of the color line*” [“El problema del siglo XX será el de la línea (o frontera) del color”]. Y así fue. El problema del siglo XXI podemos decir hoy, siguiendo a Du Bois, será el de la línea epistémica (*the epistemic line*). Esta nueva disputa no supera a la anterior sino que se suma a ella, permanece vigente y está entroncada con la segunda. Ambas se reúnen en la necesidad de dismantelar el *racismo epistémico* que prevalece en la concepción hegemónica del conocimiento y el conocer (¿qué conocer, para qué conocer?).

La segunda referencia es la del politólogo y filósofo alemán Carl Schmitt. En su ya clásico libro *El nomos de la tierra* (2003 [1950]), definió el pensamiento imperial, a partir del siglo XVI, como “pensamiento lineal global”. Con ello se refiere a y describe la partición del mundo por parte de los actores y los agentes europeos (desde el tratado de Tordesillas en adelante), quienes, al trazar líneas y administrar tratados para repartirse

el mundo, crearon también en su beneficio y defensa el derecho internacional. El pensamiento lineal global se complementó con los saberes que organizaron a la humanidad en razas jerárquicamente ordenadas. Al hacerlo, despojaron a la mayoría de la población mundial de su estatuto de seres humanos plenos (*diferencia colonial ontológica*) y de seres racionales plenos (*diferencia epistémica colonial*). Los artículos aquí reunidos contribuyen a sacarnos de encima esa pesada telaraña imperial/colonial (*la colonialidad del saber y, en consecuencia, del ser*) que todavía nos enreda.

I

La sección abre con la contribución de Aura Cumes (en este libro), quien plantea el espinoso y crucial asunto de las relaciones entre identidad y epistemología. Las identidades en cuestión son las identidades étnicas, de género y sexualidad. Esto es, las identidades construidas por el racismo y el patriarcado (generismo y sexismo) más que las identidades de clase (clasismo). Las identidades de clase tiene una relación con la epistemología distintas a las identidades raciales, de género y sexualidad. Es precisamente sobre las diferencias de clase que se construyó la idea de meritocracia y la celebración del individuo exitoso o exitosa que, pese a haber nacido en un ambiente de clase baja, logra con esfuerzos encomiables ser admitido o admitida por la clase superior y, en este caso, en el panteón de las ciencias sociales. Hay muchos ejemplos también en que la *diferencia de género* es conceptualizada de manera semejante: Marie Curie y tantas otras mujeres en Europa Occidental y en los Estados Unidos fueron “ascendiendo” a los espacios científicos creados y mantenidos por hombres blancos. Sin embargo, el planteo y la experiencia de Cumes son de otra índole.

En primer lugar, hacer ciencia en las colonias tiene sus diferencias con hacer ciencia en las metrópolis.²⁸⁸ El acceso a las esferas académicas y científicas por parte de los hombres y las mujeres mayas (como es el caso de Cumes) acarrea el peso de la colonialidad del saber y del ser: quinientos años de construcción, por parte de los Estados en América del Sur y el Caribe y siguiendo los pasos de los Estados metropolitanos, de la diferencia epistémica y ontológica: hay sectores de la sociedad que por su inferioridad racial o genérica y por su anormalidad sexual o por su inferioridad racial son deslegitimizados. Cumes describe un proceso en marcha que es ya global: el asalto a la ciencia y al control académico por parte de agentes construidos por el imaginario imperial como “subalternos”, en palabras de Cumes, como “*damnés*” (“condenados”) en palabras de Frantz Fanon.

El asunto y el problema abordado por Cumes es semejante al formulado, en 1999, por la antropóloga maorí Linda Tuhiwai Smith (actualmente rectora de la Universidad de Waikato, Nueva Zelanda).²⁸⁹ Ella lo formularía, creo yo, de esta manera: para una antropóloga maya o maorí, tanto como para una crítica cultural chicana, es necesaria una inversión de la relación canónica entre disciplina y conocimiento. Mientras que para otro antropólogo o antropóloga una de las preocupaciones es reformular la antropología y despojarla de su herencia imperial (esto es, descolonizar la antropología), para una antropóloga maya o maorí el problema no es la antropología sino la situación y la posición de los mayas y los maoríes. Bien dice Cumes al respecto que su identidad no la eligió ella de buena voluntad, le fue impuesta desde arriba y su rol de antropóloga consiste en desenredar ese nudo. Así, para Cumes y Smith la antropología es un simple instrumento. El problema está en otra parte y la antropología es sólo una forma de acceder y resolverlo.

²⁸⁸ Véase Marcos (2010) y también mi texto Mignolo (2009).

²⁸⁹ Un enfoque similar, pero con perspectiva chicana y no indígena, se puede encontrar en las propuestas metodológicas de Sandoval (2000).

Lo mismo vale para la crítica cultural. No se trata, para el caso de Chela Sandoval, de reformar los estudios culturales sino de usarlos, puesto que ellos han sido colocados ahí desde arriba para desmontar las desigualdades raciales, de género, sexuales y de clase. En el lenguaje del proyecto de la modernidad/(des)colonialidad se diría que el problema es la colonialidad y el horizonte la descolonialidad; que las disciplinas tienen un rol secundario y de ayuda. En cambio, en el proyecto imperial, las disciplinas tienen un rol central. Defender las disciplinas, transformándolas o no, implica defender lo que la imperialidad construyó. Lo cual no significa que es necesario abandonar las disciplinas, puesto que hoy el trabajo de su descolonización (como lo hacen los artículos que siguen al de Cumes) es una tarea necesaria. Significa tomar en serio que hay otra dimensión más allá de las disciplinas, que es lo que plantean Cumes, Smith y Sandoval: el asunto de volver a poner el caballo frente al carro y de ser consciente de que todo proyecto de descolonialidad del ser y del saber funciona con el caballo detrás del carro. Las disciplinas son parte de la institución y defender la institución para ponerla y acercarla más al servicio de la gente deja de lado el hecho de que la gente que necesita servicio ya está en condiciones de crear sus propias instituciones. La tarea de los académicos y las académicas e intelectuales blancos y blancas (en su diversidad geohistórica) es la de compartir la construcción de saberes en los procesos de descolonización del ser y del saber.

Éste es uno de los asuntos principales, como dije, que abordan los restantes artículos. Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser vuelven sobre el problema planteado por Cumes en la encrucijada de la insurrección de los conocimientos subyugados y el rol del antropólogo/intelectual. Plantean desde el inicio la encrucijada en términos actuales: a partir de una observación del vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, ponen el dedo en la llaga de las tensiones entre la izquierda marxista blanca y el pensamiento decolonial indígena que el propio García Linera analizó en otro artículo. Notan con

justeza y justicia que la izquierda marxista embravecida en su lucha contra el neoliberalismo continúa devaluando todo tipo de conocimiento que no sea occidental y moderno. Al neoliberalismo le prestan atención por esas razones. La insurrección de los saberes subyugados emerge con fuerza entre la derecha y la izquierda, no siendo ni lo uno ni lo otro. Fue quizás cuando esos saberes se dejaron de considerar “tradicionales” y un obstáculo para la modernidad (de la derecha o la izquierda secular y del cristianismo institucional) que emergió la teología de la liberación como mediadora entre el saber imperial de la cristiandad y los saberes subyugados de las víctimas o los pobres, tal y como se expresa en su propio lenguaje.

Si los saberes subyugados emergen y emergen en insurrección: ¿cuál es el rol del científico social, en este caso de la antropóloga o el antropólogo? Aparicio y Blaser lo plantean dándole un vuelco a la noción de “experto”. Esta noción sirvió a la retórica de la modernidad y todavía le sirve para asegurarse que el control del conocimiento quede en manos del “experto” entrenado en instituciones que reproducen y mantienen un cierto tipo de saber. Vandana Shiva lo plantea con un ejemplo: el “experto” occidental llega a la selva amazónica o a las regiones selváticas de la India y ¿qué es lo que ve?: árboles y maleza. El “experto” sabe qué tipo de madera se obtiene de cada árbol y los usos ya designados en la industria maderera manejada por las grandes corporaciones internacionales. En la “maleza”, en cambio, el habitante de la selva tiene un conocimiento acumulado a través de los siglos que armoniza el cuerpo humano con la vida total. Es la *ontología relacional* de la que hablan Aparicio y Blaser. Sin embargo, la noción occidental de “experto” contribuye a subyugar, a devaluar como tradicional y como un obstáculo para la modernidad, el mantenimiento de esos conocimientos. La ceguera en la observación de García Linera consiste en indicar que hay un solo camino futuro: la modernidad. No obstante, la modernidad es inseparable de la colonialidad,

como lo muestran Aparicio y Blaser. Por lo tanto, plantear que “todos queremos ser modernos” es plantear un futuro suicida desde la izquierda boliviana.

¿Cuál es el rol del intelectual y científico social entonces? En primer lugar, Aparicio y Blaser se ubican en la “ciudad letrada” y, dentro de ella, asociados con el paradigma modernidad/(des)colonialidad. En segundo lugar, señalan un punto clave: “conocimiento experto no siempre implica desigualdad y la autoridad no siempre implica imposición” (en este libro). Lo ilustran con el caso del *konsaho* del pueblo yshiro de Paraguay, que el lector puede consultar a detalle en su capítulo. El punto es que el *konsaho* es un experto de otro tipo. No a la manera del “experto” occidental que desde arriba mira y decide en relación con sus intereses y manifestando su total ignorancia de otros saberes. El *konsaho* reúne más que separa; deviene en un modelo para el intelectual antropólogo de la “ciudad letrada”. La función de la competencia antropológica no es la de dictarle a quienes viven en otros saberes qué es lo que se debe hacer sino acompañar, desde el privilegio epistémico que otorga la modernidad (acceso a información, cierto tipo de entrenamiento, conocimiento de las reglas del juego de la colonialidad, etc.), y contribuir a llevar adelante los proyectos insurgentes que emergen a partir de las agencias de los propios saberes subyugados.

Una observación más a tener en cuenta es la distinción que Aparicio y Blaser hacen entre movimientos sociales antisistémicos y proyectos como patrones de movilización. Agregaría yo, ligando con el capítulo de Charles R. Hale (en este libro), que los proyectos-patrones de movilización de los que aquí se trata (a juzgar por los ejemplos seleccionados por los autores) son proyectos descoloniales.²⁹⁰ Ahora bien, uno de los ejes del capítulo de Hale es la delicada distinción entre geopolítica e investigación antropológica comprometida. Los ejemplos que cita son de antropólogos y antropólogas que, bajo el disfraz y la máscara de la disciplina, recaban información que

²⁹⁰ Sobre el tema véase también Mignolo (2010).

luego transmiten a los centros imperiales de control. La *antropología comprometida*, aclara Hale, no quiere decir comprometida con un partido político sino que se refiere a un compromiso con los proyectos descolonizadores de la vida que el capitalismo destruye. En su experiencia, Hale se refiere en concreto a comunidades indígenas. Con relación a los puntos que vengo discutiendo, Hale agrega una triple distinción muy aclaratoria:

- 1) *El intelectual público comprometido*. Su propósito es la “creación y la diseminación del conocimiento experto”. El intelectual público, nos dice Hale, “no tiene mayor interés en las metodologías alternativas, por una razón básica: el énfasis en el conocimiento experto dota a sus resultados de un carácter de rigurosidad que muchas veces amplía la eficacia de los mismos; por la misma razón, un diálogo horizontal con los ‘sujetos’ pondría en duda su postura de ‘experto’” (en este libro).
- 2) *La investigación descolonizada* (y descolonizadora). Para Hale sería el contrapunto directo del intelectual público. Al respecto dice:

[...] comienza con una deconstrucción sistemática de lo que conocemos como “la ciencia”, para revelar su complicidad con la dominación occidental y colonial. [...] Sin embargo, el empuje central de la investigación descolonizada es otro: una transformación de nuestras mentes, de nuestras categorías de conocimiento, para sacudir el impacto profundo del poder colonial en ellas, impacto que perdura mucho más allá del colonialismo propiamente dicho, al punto de que sigue estructurando nuestras relaciones sociales hoy en día (Hale en este libro).

3) *La investigación activista*. Finalmente, Hale distingue la *investigación activista* de la *investigación descolonizada* (o descolonizadora, agregado mío) no para oponerlas, sino para encontrar, a la vez, las diferencias y la complementariedad de ambas, lo cual es bienvenido en los horizontes de futuro que estamos forjando quienes nos distanciamos tanto del intelectual público de derecha como del de izquierda, y de todo intento de uni-versalidad puesto que abogamos por la pluri-versalidad. En este sentido, este volumen de autoría colegiada es un buen ejemplo de proyectos distintos. La caracterización de Hale es ciertamente importante para comprender la complementariedad y la distinción. Hale señala, en primer lugar, que ambas trayectorias (la activista y la descolonizada) pudieran parecer, a primera vista, similares, sin embargo, marca una “diferencia sutil pero importante, de énfasis y quizás secuencia”. Hale explica, así, que:

La investigación activista propone [...] establecer relaciones de colaboración entre investigadores pertenecientes al mundo académico e intelectuales asociados con un grupo organizado en lucha. Si bien esta alineación se puede entender como un gesto de descolonización, por su valoración de los saberes de los que están en lucha, su énfasis principal es otro. En vez de una descolonización prioritaria de nuestras categorías de análisis, se propone poner esas categorías y herramientas investigativas al servicio de las luchas subalternas, propiciando un diálogo con los otros saberes y sujetando ambos a una crítica mutua (en este libro).

Es en este sentido que Hale define la *investigación militante* como una militancia por la vida y no solamente por los seres humanos, pues sin vida planetaria no puede haber vida humana. Lo que tienen en común la investigación activista y los proyectos descolonizadores –si entiendo a Hale– sería la toma del poder epistémico frente a la

dominancia epistémica que milita en pro de las ganancias y de la acumulación individual (de personas, países o corporaciones). La tarea, en varios frentes, es, pues, el control y el descontrol de los principios y del andamiaje del conocimiento imperial/colonial y moderno que sostiene el tipo de economía que liberales y marxistas están de acuerdo en describir como “capitalista”.

II

Los capítulos que comentaré enseguida tienen en común con los anteriores la preocupación por la emergencia insurgente de saberes subyugados y por las relaciones entre la academia y los agentes cuyos conocimientos in-surgen.

El capítulo de Jenny Pearce incluido en esta obra colegiada afronta la reflexión sobre la co-producción de conocimientos enfocándose en el “cómo”. La pregunta general sería “¿cómo la co-producción de conocimientos puede ser organizada y evaluada?” Pearce describe desde el principio un tema que los demás artículos refieren y confrontan: la distinción entre *investigación participativa* y *observación participante*. Pearce cita a Susan Wright y a Nici Nelson y nos ofrece esta descripción/definición de ambas actividades:

El principio de la investigación participativa es que las personas se convierten en agentes y no en objetos de la investigación, y las prioridades de este enfoque son contrarias a las de la observación participante. El objetivo principal es que la investigación ayude a los participantes a entender mejor su propia situación y contribuya a fortalecer su capacidad para usar esta información junto con el saber local [...] para generar el cambio por sí mismos (cit. en Pearce en este libro).

La definición de investigación participativa así enunciada nos regresa al dilema de la competencia del “experto”: ¿quién y qué se considera experto o experta? y ¿quién tiene que ayudar a quién a comprender? ¿Es la antropóloga que ayuda al sujeto a entender su situación? ¿Y no es también el sujeto social quien debería ayudar al antropólogo o la antropóloga a entender su situación? Si partimos de que hay competencia en los dos campos, entonces estaríamos lidiando con un problema construido por el saber imperial. La colonialidad del saber en este rubro funcionaría de este modo:

PENDIENTE INTEGRAR DIAGRAMA

Esta formulación presupone la perspectiva enunciativa del sujeto moderno y occidental del saber. La noción de “experto” no es un concepto indígena, afro o islámico. Así, el “experto” o la “experta” en las ciencias sociales se enfrenta a la experiencia de las personas que son los sujetos de estudio. Esto es, las relaciones son contrarias. Un agente tiene la competencia y el otro la experiencia. Congruentemente, la experiencia del científico o la científica social se invisibiliza, entre paréntesis, al mismo tiempo que se invisibiliza la competencia del sujeto a quien se le ha atribuido experiencia y no saber. Las relaciones cruzadas, diagonales, del cuadrado marcan las relaciones contradictorias, mientras que las relaciones verticales señalan la complementariedad de lo que se visibiliza y de lo que se oculta. La tarea del siglo XXI y de este volumen es la de desmontar esta presunción epistémica. Al hacerlo, es fundamental que la investigadora y el investigador expertos que proponen la investigación participativa asuman la interpelación que la insurgencia de saberes subyugados provoca. Esta insurgencia no sólo los cuestiona a “ellos” (a los defensores del neoliberalismo, a los intelectuales públicos, a los científicos sociales que todavía no reconocen la

competencia de los sujetos a quienes sólo se les atribuye experiencia) sino que nos interpela a nosotros, a quienes estamos planteando este problema. La investigación participativa y cooperativa se convierte, así, en el argumento de Pearce, en uno de los caminos para deshacer este nudo conceptual. De ahí el dilema que todos estos capítulos plantean y que esta sección enfatiza con mayor fuerza.

El capítulo de Joanne Rappaport complementa magníficamente las sugerencias de Pearce con la narrativa de una larga experiencia de campo dada en el Cauca (Colombia), en la que se relacionan y trabajan en una investigación cooperativa y participativa investigadores e investigadoras mestizos(as) colombianos(as), indígenas de las naciones nasa y guambiana e investigadores de los Estados Unidos y Europa. Aquí es importante comenzar por la observación que hace Rappaport, en la que conecta identidad con epistemología, como lo hizo Cumes. Rappaport nos invita a reflexionar sobre lo siguiente:

Como investigadores familiarizados con las discusiones sobre la reflexividad, fuimos transportados a una nueva arena de debate sobre el tema, en la que la identidad era central para la construcción de la teoría que producían los autoetnógrafos nasa. Como se hará patente en lo que sigue, la autoconciencia con respecto a ser nasa o ser forastero fue central no sólo para nuestras discusiones, sino que se convirtió en el vehículo conceptual a través del cual llegamos a pensar nuestra investigación (en este libro).

Rappaport discute, en un apartado contiguo, las complejidades de las relaciones de “estar adentro” y “estar afuera”. Lo que me interesa aquí es puntualizar lo que ella pone en evidencia y que me parece que afecta a todo lo dicho hasta ahora por ser un eje que cruza el volumen: las relaciones entre identidad y epistemología muestran que hay algo más allá de la investigación participativa/colaborativa que está en juego, esto

es, el tipo de conocimiento y el para qué del mismo. En el capítulo de Rappaport, y ésta es, a mi entender, su contribución, queda claro que aquello que es necesario investigar y los usos de los resultados de la investigación no son los mismos para la antropóloga que para el intelectual y el líder de proyectos comunales. De modo que aunque la co-teorización es bienvenida, lo que hará el antropólogo con ella y lo que hará la comunidad no son lo mismo. Para la comunidad los problemas del antropólogo son irrelevantes. Y, aunque los problemas de la comunidad no le son irrelevantes a la antropóloga, que ha orientado precisamente su ética y su política profesional a colaborar con la comunidad, ella no es parte de la larga historia y del destino de la comunidad, a no ser, en casos excepcionales, que abandone la antropología y se integre a la vida y los quehaceres comunitarios. Los saberes antropológicos y los saberes subyugados insurgentes comparten la teorización y la investigación, cada uno con su competencia, pero el destino de unos y otros va por distintos caminos. Esto me parece esencial, pues aunque ambos proyectos, el de la insurgencia de saberes subyugados y el de la transformación de la antropología, marchan en una misma dirección lo hacen por distintos caminos.

El capítulo de Shannon Speed continúa varias de las reflexiones que hemos encontrado en los capítulos anteriores. Una de ellas, que aparece desde el capítulo de Cumes, es la de la identidad y la epistemología. Speed se define como antropóloga activista al narrarnos su incorporación a la comunidad de Nicolás Ruiz en Chiapas y su acompañamiento a los comuneros en sus largas y constantes tareas para defender la tierra que el Estado les quiere arrebatar. Speed nos cuenta:

En la investigación, estos temas los abordé desde mi propia perspectiva: las preguntas tenían un matiz personal para mí, por ser yo una mezcla de nativo-americana criada en Los Ángeles, California, por no hablar una lengua indígena y no tener los rasgos fenotípicos característicos de los nativo-americanos. Mi propio sentido de identidad

chickasaw está envuelto en preguntas en torno a la ascendencia, la autoadscripción, el reconocimiento y la aceptación por la nación chickasaw (en este libro).

No se trata de una “política identitaria en la epistemología”, en el sentido de que la antropóloga india sólo se preocupe de los problemas de justicia social de su grupo étnico. No, Speed aclara que: “A pesar de que mi inserción en Chiapas estaba vinculada con proyectos locales, mi reflexión emerge de mi compromiso con una lucha más amplia por la justicia social para los indígenas y otros grupos marginados” (en este libro). Este punto es crucial pues nos permite distinguir la “política identitaria” de la “identidad en la política”. El mismo argumento defiende el académico y judío argentino Santiago Slabodsky (2009) al afirmar que el pensamiento judío decolonial en las Américas es un pensamiento que conduce a acciones y que lejos de reducirse a la comunidad judía tiene que estar abierto al trabajo conjunto y solidario de otras identidades devaluadas en el mundo moderno/colonial.²⁹¹

El segundo punto que enlaza a Speed con los anteriores capítulos es la cuestión de la competencia de la experta. El problema queda planteado así:

Una contradicción en este caso es la manera en que la presencia de un antropólogo dentro del ámbito legal, en tanto que “experto en cultura”, refuerza las jerarquías de poder. Dichas jerarquías se refuerzan, por ejemplo, cuando un antropólogo se presenta como perito en una causa legal con el fin de aportar medios de prueba sobre la presencia de cultura indígena, como de hecho fue mi papel en la representación de Nicolás Ruiz (Speed en este libro).

²⁹¹ Sobre la diferencia mencionada véase Mignolo (2007).

Volvemos aquí sobre la colonialidad del saber implicada en la concepción del experto o de la experta. El “experto” en antropología, en reforestación o en economía, por ejemplo, devalúa otro tipo de saberes existentes sobre economía y reforestación. El “experto” que frente a una selva ve sólo árboles que proveen madera para fabricar muebles para las clases medias ciudadinas de los países industrializados y el resto lo concibe como “maleza” es ignorante del saber que tienen los “expertos y expertas” indígenas que viven en esa selva. En ese sentido, el primer tipo de “experto” no es otra cosa que un ser competente en los saberes imperiales. De ahí el constante dilema de la antropología que oscila entre tener la torta o comérsela. Si la tiene no se la come y si la come ya no la tiene.

El capítulo de María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell (en este libro) abre una nueva puerta para reflexionar sobre estos puntos. Los tres ejemplos que tocan no están localizados en el “Tercer Mundo” sino en el “Primer Mundo” (uno en Italia y dos en los Estados Unidos). ¿Cuál es el interés de integrar este capítulo en las reflexiones de este libro colegiado? Cada ejemplo promueve un problema distinto. Primero, habría una semejanza entre el antropólogo colombiano que cita Rappaport en su relación con los indígenas de su país y la antropóloga estadounidense, Dana Powell, en su relación con los nativo-americanos de su país. ¿Cuál es la diferencia, puesto que los dos casos parecieran mostrar un paralelismo sin fallas? Que el primero es un antropólogo del Tercer Mundo y la segunda del Primer Mundo. ¿Y esto qué importa? Importa en la medida en que en el Primer Mundo de los Estados Unidos las relaciones históricas entre los americanos nativos y los blancos no son las mismas que en Colombia. El antropólogo colombiano es un profesional de una disciplina que en el Tercer Mundo plantea un problema de dependencia. De modo que el antropólogo colombiano tiene un doble problema que resolver: el tipo de relación epistémica a establecer con los indígenas y, por otro lado, el problema de dependencia de la antropología en el Tercer

Mundo. Un problema que Orlando Fals Borda ya había planteado para las ciencias sociales y que se menciona en varios de los capítulos contenidos en este volumen. Para el caso de la antropóloga estadounidense el doble problema es casi semejante al del antropólogo colombiano, pero a esos dos problemas que ambos cargan, se le agregaría otro: su solidaridad con el antropólogo del Tercer Mundo para descolonizar la antropología.

Consideraciones semejantes podrían hacerse, con variantes, en los argumentos de Casas y Osterweil. Pero no me voy a detener en ello para no extenderme demasiado. Prefiero apuntar hacia la significación de los tres ejemplos para la tesis que las tres antropólogas (española, italiana y estadounidense) defienden. Y la tesis que defienden es que los movimientos sociales, como ellas los definen, generan un conocimiento que debe ser reconocido como tal y no como “informaciones claves” para el conocimiento que la antropóloga desea generar. Al considerar este punto volvemos sobre un asunto que ya se planteó más arriba: ¿para qué y para quiénes la antropóloga genera conocimientos? y ¿para qué y para quiénes generan conocimientos los movimientos sociales? El punto clave no está en lo que esos conocimientos enuncian, lo que dicen, su contenido, sino en la enunciación: aceptamos por cierto que los conocimientos se producen por doquier y que la academia colonizó todo el conocimiento que no se ajusta a las reglas académicas. Pero, una vez que nos desenganchamos, nos desprendemos de estos artículos de fe, entonces la cuestión se desplaza a la enunciación y lo que se pone en juego es la necesidad de corroer la enunciación académica, no sólo desmentir sus enunciados. Casas, Osterweil y Powell nos dirigen por ese camino, apuntan en esa dirección. Y ésa es la dirección que nos conduce a la descolonización del conocimiento y a la generación de conocimientos descolonizados.

III

En esta última sección, referida a los capítulos de la cuarta parte del libro, comenzaré por el capítulo de Gilberto Valdés. Este capítulo introduce una línea de reflexión distinta a la vez que conectada con el resto del volumen. Distinta porque no se refiere a la antropología, que ocupa un lugar central en esta sección, sino que proviene del Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA). Esto es, la disciplina en cuestión es la filosofía y, en particular, dos de sus ramas, la sociología (o filosofía sociológica) y la axiología. Los temas y las preocupaciones son también distintos aunque, de nuevo, conectados. El problema que preocupa al Grupo GALFISA se ubica en la esfera del Estado y la economía (teoría política y economía política), en la confrontación de los proyectos neoliberales y los movimientos antisistémicos en la región. Semejante al capítulo de Pearce en relación con el método, este capítulo identifica los problemas y traza las líneas generales de los desafíos y de lo que habría que hacerse para construir futuros socialistas. Lo que une este capítulo con los demás es tanto el problema de la “emancipación como producción de vínculos” (Zibechi, cit. en Valdés en este libro) como el proyecto de descolonización. Emancipación y descolonización marchan en la misma dirección, pero por distintos caminos.

Un concepto clave que Valdés utiliza para ilustrar e iluminar trayectorias emancipatorias es el de los movimientos antisistémicos. Ello contrasta con los demás capítulos que tratan de trayectorias descoloniales. ¿Qué diferencia hay entre *movimientos antisistémicos* y *trayectorias descoloniales*? Immanuel Wallerstein acuñó el concepto de *movimientos antisistémicos* para describir dos tipos de movimientos populares surgidos en el siglo XIX en los países industrializados de Europa. Primero, se refirió a los movimientos sociales, es decir, a organizaciones sindicales y partidos socialistas que impulsaban la lucha de clases en cada Estado contra la burguesía y los empresarios. Segundo, se refirió a los movimientos nacionales que buscaban la creación

de un Estado nacional “ya fuera agrupando unidades políticas separadas que se consideraban parte de una nación (por ejemplo, Italia) o mediante la secesión respecto de Estados que eran considerados imperiales y sojuzgadores de la nacionalidad en cuestión (por ejemplo, las colonias de Asia y África)” (Wallerstein 2003: 179). En estos ejemplos hay dos trayectorias: una en el interior del sistema (los movimientos sociales en Europa), los otros en las fronteras del sistema (Asia y África). Los segundos se insertan en las trayectorias descoloniales que se iniciaron en Tawantinsuyu, Anahuac, Abya Yala, y de las cuales la trayectoria del zapatismo es una continuidad. Así, el zapatismo será movimiento antisistémico o proyecto descolonial dependiendo en qué marco lo interpretamos: si en el de la modernidad y el sistema mundo/moderno o en el de la colonialidad y el mundo moderno/colonial.

Los capítulos de Axel Köhler y Xochitl Leyva nos devuelven a las trayectorias descoloniales analizadas y tratadas en los demás capítulos. El capítulo de Köhler plantea una pregunta urgente y abierta: ¿qué significa descolonizar? Y cita un importante artículo de Hale intitulado: “Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada” (en este libro). Hay dos puntos en el análisis de Hale que me interesan aquí: uno atañe a la práctica de una antropología descolonizada en relación con los sujetos y la sociedad que la antropóloga investiga y a la que no pertenece. La otra atañe a una antropología descolonizada que debería poner el conocimiento al servicio de los sujetos que investiga más que al servicio del Estado, de las corporaciones o de las agencias de investigación (antropología pirata).

De todas maneras, queda aquí una cuestión abierta para la concepción y la práctica de una antropología descolonizada. La cuestión empieza, por ejemplo, en el momento en que el problema y la necesidad de conocimiento del intelectual y de las comunidades indígenas no coinciden con los que tienen las comunidades antropológicas. He ahí el dilema que enfrenta el antropólogo: su solidaridad con las

comunidades que investiga y con las cuales desea contribuir para su liberación choca con las obligaciones y la responsabilidad de la disciplina antropológica. El otro ámbito en que se plantea una antropología descolonizada es el de la descolonización del conocimiento o de la generación de conocimientos descolonizados. Esto es, de conocimientos que en vez de contribuir a que se mantenga la matriz colonial de poder contribuyan a la creación de un orden pluri-versal que disuelva el control que ejerce dicha matriz colonial.

El cuestionamiento que hace Köhler a la metodología y la pregunta que formula sobre la práctica de otra antropología orientan la antropología hacia la creación de un orden pluri-versal y de cooperación en vez de uno universal y de competencia, que es el mundo en que nació la antropología como disciplina. ¿Por qué la metodología es cuestionada? Porque un buen “método” al servicio de retóricas de desarrollo y modernización que ocultan la reproducción y la colonialidad deja a la antropología, y a cualquier otra disciplina, al servicio del *status quo* en lugar de contribuir a eliminar las desigualdades que éste mantiene. Así, Köhler comienza por borrar las diferencias jerárquicas entre el antropólogo y los sujetos que el antropólogo ya no “examina”, sino con los que dialoga en búsqueda de cooperación mutua para resolver tanto problemas en común (como la opresión) como problemas particulares (los de la comunidad del sujeto y los de la comunidad del antropólogo). De esta manera, Köhler nos dice:

Para nosotros como antropólogos lo importante era impulsar formas de trabajo más participativas, equitativas y horizontales, pero sin duda este esfuerzo colectivo también iba a seguir legitimándonos como académicos. Probablemente aumentaría nuestro capital profesional y nuestro estatus, al menos dentro del sector académico que valora trabajos con pretensiones decoloniales. Nadie puede negar lo anterior, pero no era eso lo

que nos movía, pues buscábamos caminar conjuntamente hacia la decolonialidad con beneficios mutuos (en este libro).

No se trata aquí ya de movimientos antisistémicos sino de proyectos descoloniales en los cuales se enlaza la creación de conocimientos y el análisis de situaciones que requieren experiencia y capacidad analítica con la búsqueda de horizontes descoloniales. ¿Qué es el zapatismo sino aquello que surge del encuentro del filósofo marxista (Rafael Sebastián Guillén) con mujeres y hombres mayas que arrastran detrás de sí quinientos años de trayectorias descoloniales, y de cuyo encuentro surge tanto el subcomandante Marcos como la comandancia indígena del zapatismo? Es curioso que se le pueda llamar movimiento antisistémico al zapatismo pero no proyectos descoloniales a los movimientos sociales y sindicales que menciona Wallerstein. Y es curioso también que el concepto mismo de *movimiento antisistémico* se convierta en un concepto sistémico y totalizante que homogeniza la diversidad.

En esta vena reflexiva, la contribución de Xochitl Leyva subraya un aspecto fundamental que nos permite releer todos los capítulos anteriores: el epistémico “Ya basta”, esto es, la revolución teórica del zapatismo, es una revolución teórica porque se desengancha de la visión sociológica que totaliza el concepto de movimiento antisistémico y mantiene los principios epistémicos que cuestiona la revolución teórica del zapatismo. Por eso es importante que para Leyva el zapatismo se convierta en la referencia teórica fundamental para la descolonización de la antropología y del saber en general. Ya queda incómodo “estudiar” al zapatismo como antropólogo o como cientista social, puesto que hacerlo sonaría tan raro como estudiar a los filósofos griegos como indígenas. Los filósofos griegos exigen que cuando se los estudia se los estudie en su pensamiento y no en su exotividad o en su indigeneidad. Es así que Leyva nos dice:

En primer lugar, pienso en los procesos de producción de conocimiento que se han venido dando en los intersticios de las convergencias políticas que ha impulsado el EZLN en sus quince años de vida pública. [...] Me viene a la mente también la producción de conocimiento otro emprendida en los varios encuentros realizados entre el EZLN y diferentes organizaciones prozapatistas de la sociedad civil, o bien en los foros, seminarios y festivales impulsados y co-convocados por el EZLN en el marco de La Otra Campaña [...].

En segundo lugar, están los conocimientos otros que se están produciendo en los intersticios de las convergencias de feministas activistas, quienes al mismo tiempo son académicas y trabajan con o son parte de organizaciones de mujeres localizadas en diferentes partes del mundo [...].

En tercer lugar podemos mencionar el conocimiento otro que se está generando de manera colectiva en el marco de los proyectos alternativos de las Universidades de la Tierra (Unitierra) asentadas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y en la ciudad de Oaxaca” (en este libro).

De lo que se trata es de la emergencia de una sociedad política global (sociedad política en el sentido de Partha Chaterjee y no en el de Antonio Gramsci)²⁹² en la cual van configurándose distintos proyectos. Algunos pueden describirse como antisistémicos, otros como proyectos descoloniales (lo cual significa des-racialización y des-patriarcalización), otros como movimientos sociales, otros como re-inscripción de saberes subordinados, como es el caso de las afirmaciones epistémicas globales de los sectores indígenas, desde las Américas a Australasia, África y el Islam. ¿Son los proyectos islámicos de todo tipo, desde los radicales a los progresistas, incluyendo en

²⁹² Para Gramsci la sociedad política emergía del Estado en momentos de crisis, mientras que para Chaterjee la sociedad política es la organización de los subalternos y las subalternas por su propia cuenta, contra y a la vez buscando autonomía del Estado. Gramsci vive en una sociedad industrial, aunque al margen de Europa, Chaterjee en una sociedad de legados coloniales fuertes. Para Gramsci véase Femia (1987: 25-29, 191-192). Véase también Chaterjee (2006).

ellos a varones y mujeres, movimientos antisistémicos? Pues, si ponemos todo esto junto a los movimientos sociales/sindicales europeos del siglo XIX que sirven de modelo y guía, pues simplemente reproducimos la enunciación de la colonialidad del saber mientras decimos, en el enunciado, que queremos descolonizar el saber.

IV

Veamos, pues, cómo luciría y en qué consistiría la descolonización epistémica y hermenéutica. Esto es, la descolonización de la forma de conocer controlada por las ciencias sociales (epistemología) y de la de comprender por las humanidades (hermenéutica). Ello implica la desobediencia epistémica y hermenéutica, la desobediencia a la “policía” académica e institucional (las cuales, por ejemplo, controlan el otorgamiento de becas de fondos para la investigación). En este sentido, la descolonización del saber y del entender es compatible con los proyectos antropológicos que coexisten dialógicamente con saberes no académicos, tanto en los casos de co-autoría entre la antropología y la sociedad política (e.g., movimientos sociales), por un lado, y, por el otro, con la antropología comprometida como la plantea Hale. Trazar esta distinción no presupone tener que elegir entre la una y la otra, sino saber en qué derroteros y proyectos estamos, para ser consecuentes con ellos. La co-existencia de opciones convergentes (como las que aquí tratamos) cuestiona la posibilidad de la opción única que propone el neoliberalismo (que puede llegar a ser confrontada con otra opción única de signo contrario, sea ésta el socialismo o el islamismo radical).

La *opción descolonial* surge, frente a las opciones universales en el interior de Occidente (cristianismo, liberalismo, marxismo) o en su exterioridad (islamismo radical), de la experiencia de los y las subalternos, de los y las condenados de la tierra, en el momento en que toman conciencia de que no desean un nuevo universal imperial para el planeta ni tampoco aceptan ya la condición de subalternos. De esa negación de toda

universalidad y a la vez negación ante la sumisión y la humillación surge el pensamiento y las opciones descoloniales que proponen, junto al tratado político zapatista, un “mundo donde quepan muchos mundos”.

Las opciones universales no son, por cierto, homogéneas, pues una cosa es universalidad y otra muy distinta homogeneidad. Hay muchos cristianismos, muchos liberalismos, variados marxismos y distintos islamismos. La opción descolonial refiere en realidad a un abanico de ellas, cuestiona en primer lugar toda pretensión de universalidad, de objetividad sin paréntesis. Propone, en cambio, un horizonte pluri-versal, un horizonte construido por seres y proyectos que postulan y actúan sobre la base de la verdad entre paréntesis. Un mundo construido en la co-existencia de proyectos basados en verdades entre paréntesis, que conduce a un multi o pluri-verso y no a un uni-verso. La globalización, tanto a partir del siglo XVI como en su forma reciente, neoliberal, no fue a lo largo de quinientos años sino un diseño global de una historia local. Esto es, un proyecto uni-versal en que cristianos, liberales y marxistas, con sus respectivos “neos” y variantes, se disputaron el control del poder, pero no la organización de la sociedad. El horizonte utopístico zapatista: “un mundo donde quepan muchos mundos” es un mundo de verdades sin paréntesis, un pluri o multi-verso.²⁹³ En los dos volúmenes que comprenden esta obra colegiada y en esta sección cuarta en particular, dedicada a cuestiones de conocimiento, nos encontramos con los meros procesos de construcción de la pluri-versalidad como proyecto universal.

²⁹³ En esta formulación que hago confluyen dos trayectorias de pensamiento: una, la versión de la teología de la liberación expuesta por Hinkelammert (1996), concretamente en su obra *El mapa del emperador*, donde aparece el concepto de *pluriversalidad*, elaborado a partir de la acción y el pensamiento zapatistas. Otra, la trayectoria del proyecto modernidad-colonialidad, que encuentra tanto en el pensamiento de la teología de la liberación de Hinkelammert como en el pensamiento zapatista equivalentes al *horizonte transmoderno* planteado por Dussel. Al mismo tiempo, el neurofisiólogo y filósofo chileno Maturana (2004) elaboró, a partir de la historia y de la epistemología de la ciencia, una concepción similar del *multi-verso* o *pluri-verso*, que vertió en los dos conceptos básicos de: *objetividad sin paréntesis* y *objetividad entre paréntesis*.

Bibliografía

- Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser. En este libro. "La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Chatterjee, Partha. 2006. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press, Nueva York.
- Cumes, Aura. En este libro. "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Du Bois, William E. B. 1996 [1903]. "Of the Dawn of Freedom". En *The Souls of the Black Folk*. Penguin Books, Nueva York, pp. 13-35.
- Femia, Joseph V. 1987. *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Clarendon Press, Oxford.
- Hale, Charles R. En este libro. "Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida". En Xochitl Leyva *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Hinkelammert, Franz. 1996. *El mapa del emperador*. Departamento de Investigaciones Ecuménicas, Costa Rica.
- Köhler, Axel. En este libro. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde*

nuestras prácticas de conocimiento situado. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Leyva Solano, Xochitl. En este libro. “¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Marcos, Sylvia. 2010. “La insurgencia de saberes avasallados.” Ponencia. Seminario Internacional de Reflexión y Análisis en Homenaje a Andrés Aubry. CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, 30 de diciembre-2 de enero, San Cristóbal de Las Casas. En línea: <<http://cuadernosfem.blogspot.com/2010/01/la-insurgencia-de-saberes-avasallados.html>> (última consulta: 23 de febrero de 2010).

Maturana, Humberto. 2004. *From Being to Doing. The Origins of the Biology of Cognition*. Entrevistas con Bernhard Poerksen. Carl Auer-Verlag, Alemania.

Mignolo, Walter. 2007. “The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics”. *Anales Nueva Época*, vol. 9, núm. 10, “Etnicidades en América Latina: relatos de colonialismo, identidad, resistencia y agencia”, núm. especial. Instituto Iberoamericano, Universidad de Goteborg, pp. 43-72.

----- 2009. “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-colonial Freedom”. *Theory, Culture and Society*, vol. 26, núms. 7-8. TCS Centre, Nottingham Trent University, pp. 1-23.

----- 2010. “Movimientos antisistémicos y proyectos decoloniales”. Ponencia. Seminario Internacional de Reflexión y Análisis en Homenaje a Andrés Aubry. CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, 30 de diciembre-2 de enero, San Cristóbal de Las Casas.

- Pearce, Jenny. En este libro. “Avanzamos porque estamos perdidos’. Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Rappaport, Joanne. En este libro. “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Schmitt, Carl. 2003 [1950]. *El nomos de la tierra*. Comares, Granada.
- Slabodsky, Santiago E. 2009. “De-colonial Jewish Thought and the Americas”. En Purushottama Bilimoria y Andrew B. Irvine (eds.). *Postcolonial Philosophy of Religion*. Springer Netherlands, Berlín, pp. 251-272.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.
- Speed, Shannon. En este libro. “Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.
- Valdés Gutiérrez, Gilberto. En este libro. “Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios”. En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*.

CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

Wallerstein, Immanuel. 2003. "¿Qué significa hoy ser un movimiento antisistémico?" *Observatorio Social de América Latina*, año III, núm. 9. Clacso, Buenos Aires, pp. 179-184. En línea: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/wallerstein.pdf>> (última consulta: 23 de febrero de 2010).

ACERCA DE LOS(AS) CO-AUTORES(AS)

Ángela Ixxic Duarte Bastian. Doctora en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y posdoctorante en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco. Ha sido “científica social invitada” en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, becaria del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México, el Conacyt, The Future of the Minority Research Project, el UC-Mexus y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en el Centro de Estudios de la Mujer en la Universidad de Syracuse, Nueva York, y en la Universidad de California en los Ángeles. Ha publicado trabajos periodísticos y académicos.

Arturo Escobar. *Kenan Distinguished Professor* del departamento de antropología de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Miembro fundador de la Red de Antropologías Mundiales. Algunos de sus campos de trabajo son: la ecología y la economía política, los estudios del desarrollo, los estudios culturales de la ciencia y la tecnología y las teorías de la complejidad. Entre sus libros destacan: *¿Pacífico, desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (CEREC, Ecofondo, 1996), *La invención del desarrollo: construcción y deconstrucción del Tercer Mundo* (Norma, 1997), *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia* (ICANH, 2005) y *Place, Movements, Life, Redes* (Duke University Press, 2008).

Aura Estela Cumes. Maya kaqchikel. Doctorante en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal. Maestra en ciencias sociales por la Flacso-Guatemala. Tiene un posgrado en

género por la CEIICH-UNAM y la Fundación Guatemala. Coeditora de *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (INWA, 2006) y de la colección de tres libros intitulados: *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Flacso, CIRMA, Cholsamaj, 2007). También es autora de múltiples artículos publicados en distintas revistas guatemaltecas y latinoamericanas.

Axel Köhler. Antropólogo formado en las universidades de Berlín y de Manchester. Actualmente es docente-investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Cesmeca-Unicach). Desde 2000 es co-coordinador del Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur. Sus publicaciones en revistas especializadas y en libros editados por Routledge, Smithsonian Institution Press y Berghahn versan sobre temas como la antropología ecológica y la antropología visual. Es coautor de varios videos documentales y del libro colectivo *Sjalel Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*, de La Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH, 2010).

Boaventura de Sousa Santos. Profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra y profesor distinguido de la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison y de la Universidad de Warwick. Es también director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, así como del Centro de Documentación "25 de Abril". Es coordinador del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa. Entre sus muchas obras se encuentran: *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Routledge, 1995), *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Sequitur, 1999) y *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Trotta, 2005).

Charles R. Hale. Profesor de antropología en la Universidad de Texas en Austin. Autor de *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford University Press, 1994) y de “*Más que un indio...*” *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala* (SAR, 2006). Editor del libro *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship* (University of California Press, 2009). Autor de numerosos artículos sobre política de la identidad, racismo, neoliberalismo y resistencia entre los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina. Presidente de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) de abril de 2006 a octubre de 2007 y director del Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies a partir de septiembre de 2009.

Dana E. Powell. Doctora en antropología por la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Su tesis versa sobre la política cultural del desarrollo de la energía de la nación navajo. En particular trabaja sobre tecnologías energéticas emergentes que están configurando la política del conocimiento, la identidad y el ecologismo. También ha hecho investigación etnográfica y colaborativa en Carolina del Norte y en Chiapas, México, con los movimientos ambientalistas. Su trabajo de investigación ha sido financiado por la National Science Foundation, la Wenner-Gren Foundation y la Sociedad Royster de la Universidad de Carolina del Norte.

Diana L. Reartes. Antropóloga. Egresada de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Maestría y doctorado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), posdoctorante en El Colegio de México. Desde 2007 es profesora-investigadora del CIESAS-Sureste y desarrolla una investigación sobre prevención de VIH-SIDA con jóvenes indígenas de Los Altos de Chiapas. Docente a

nivel de grado y posgrado en distintas instituciones del país y del extranjero. Autora de artículos y capítulos de libros acerca de la salud sexual y reproductiva de adolescentes y jóvenes, la evaluación de servicios de salud para jóvenes, género y salud, así como la interculturalidad en salud en contextos pluriculturales.

Eduardo Restrepo. Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, de la Universidad Javeriana. Profesor de la maestría en estudios culturales de la misma universidad. Miembro fundador de la Red de Antropologías del Mundo (WAN, por sus siglas en inglés). Autor de varios libros y artículos sobre teoría social contemporánea y estudios afrocolombianos, entre los que cabe destacar: *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las Colombias negras* (Universidad del Cauca, 2005).

Esteban Krotz. Realizó estudios de filosofía (Munich) y de antropología (ciudad de México). Profesor-investigador en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el departamento de antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapala. Codirector del proyecto *Antropología de la antropología* de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (en línea: <www.adelaredmifa.org>). Es autor de *La otredad cultural entre utopía y ciencia* (Fondo de Cultura Económica, UAMI, 2004) y coordinador del volumen colectivo *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (INALI, Universidad de Oriente, 2008).

Gilberto Valdés Gutiérrez. Doctor en filosofía. Coordina el Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía de La Habana, proyecto que convoca cada dos años los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorios. Las reflexiones de este grupo acompañan las prácticas y las demandas

emancipatorias, libertarias y de reconocimiento de las redes y movimientos sociales de América Latina y el Caribe. Es autor del libro *Posneoliberalismo y movimientos antisistémicos* (Editorial de Ciencias Sociales, 2009).

Gunther Dietz. Formado como antropólogo en la Universidad de Hamburgo (Alemania). Tras periodos extensos de estancia en Andalucía (España) y Michoacán (México), actualmente trabaja como profesor-investigador titular en estudios interculturales en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, Xalapa (México). Tiene experiencia etnográfica y de co-labor con organizaciones indígenas, ONG, comunidades musulmanas y movimientos “multiculturalistas”. Su última publicación monográfica es el libro *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach* (Waxmann, 2009).

Héctor Nahuelpán Moreno. Mapuche, historiador. Integrante de la Comunidad de Historia Mapuche, red político-académica orientada a la reconstrucción territorial, histórica y sociopolítica mapuche. Profesor de historia y geografía, maestro en ciencias sociales por la Universidad de La Frontera (Temuco, Chile), doctorante en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal. Ha colaborado y colabora con organizaciones y comunidades en procesos de reconstrucción territorial y fortalecimiento político, actividades que ha complementado con la investigación, la docencia y la publicación en torno al problema colonial y sus vínculos con las memorias históricas, las territorialidades, la política y la educación mapuche.

Jaqolb'e Lucrecia Ximena García. Maya mam, *sik'ol nab'il* (buscadora de sabiduría) e investigadora asociada del Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad Rafael Landívar (URL)-Guatemala. Miembro de la Cátedra Indígena Itinerante de la Universidad Indígena Intercultural de América Latina y el Caribe. Entre sus trabajos de coautoría más importantes destaca el libro *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana* (Proeimca, URL, PNUD, 2008). Autora de dos poemas publicados en la *Antología de poetas guatemaltecas* (USAC, 2008). Facilitadora-docente en la Escuela de Formación Política Integral de la Alianza de Mujeres Rurales de Guatemala.

Jenny Pearce. Profesora de estudios políticos sobre América Latina en el Departamento de Estudios de Paz de la Universidad de Bradford, Inglaterra, y directora del Centro Internacional de Estudios en Participación, que forma parte de la misma universidad. Autora de varios artículos y libros sobre América Latina, entre los que se encuentra: *Inside the Labyrinth* (Latin American Bureau, 1990). Recientemente dirigió un proyecto de investigación sobre nuevos espacios de participación en tres ciudades de América Latina y tres en Inglaterra, y editó el libro *Participation and Democracy in the 21st Century City* (Palgrave Macmillan, 2010).

João Pacheco de Oliveira. Antropólogo, profesor del posgrado en antropología social del Museo Nacional de Río de Janeiro. Realizó trabajo de campo prolongado con los indígenas ticunas de la Amazonia, véase al respecto el libro *“O nosso governo”: os ticunas e o regime tutelar* (Marco Zero, 1988). Coordinó proyectos de investigación sobre políticas públicas y territorios indígenas. Actualmente estudia la historia indígena, el indigenismo y la formación de Brasil. Fue presidente de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Junto con líderes ticunas fundó la organización Maguta, que apoyó

las movilizaciones indígenas por la reconquista de sus territorios y que fue la base para la creación del Museu Maguta.

Joanne Rappaport. Profesora de antropología en la Georgetown University y autora de los libros: *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia* (Universidad del Rosario, 2008), *Cumbre renaciente: una historia etnográfica andina* (ICANH, 2005) y *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* (Universidad del Cauca, 2000). Actualmente (2010) está investigando el mestizaje en Bogotá durante la Colonia y la dinámica de la metodología colaborativa de investigación en América Latina.

José Antonio Flores Farfán. Lingüista. Profesor titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Director de *Lingua Pax* América Latina. Director del Acervo de Lenguas Indígenas del CIESAS, que forma parte del laboratorio "Víctor Franco Pelletier". Ha publicado diversos materiales en lenguas indígenas en impresos, video, audio, discos compactos (DVD y CD ROM) e Internet. Su libro más reciente (en coautoría con Fernando Ramallo) se intitula *New Perspectives Endangered Languages* (John Benjamins, 2010). Es co-coordinador, docente y tutor del diplomado en revitalización lingüística y cultural de la Universidad Indígena Intercultural. Para mayor información véase en línea: <<http://www.ciesas.edu.mx/jaff/index.html>>.

Jorge Alonso. Antropólogo y trabajador académico del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Occidente. Es miembro del Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas y también de la Academia Mexicana de Ciencias. Desde 2005 es editor de la revista *Desacatos*. Es autor de 20 libros y cuatro folletos; ha coordinado 10 libros como único coordinador y 16 más como

co-coordinador. Tiene capítulos en 80 libros colectivos. También ha escrito 20 prólogos, 110 reseñas y 200 artículos en diversas revistas. En 2009, junto con Alberto Aziz, publicó *Democracia amenazada* (CIESAS, Miguel Ángel Porrúa).

Juan Ricardo Aparicio. Profesor del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Doctor en antropología egresado de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Sus trabajos refieren a temas tales como: desplazados internos, derechos humanos, desarrollo, políticas culturales, movimientos sociales, geopolíticas del conocimiento y estudios culturales. Entre sus publicaciones se encuentra: “The Lettered City and the Insurrection of Subjugated Knowledges”, artículo publicado en la revista *Anthropological Quarterly* (IFER, 2008).

Laura Selene Mateos Cortés. Se formó como filósofa y antropóloga en las Universidades Veracruzana (México) y de Granada (España). Trabaja como investigadora en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, Xalapa. Realiza etnografía colaborativa con docentes en la Universidad Veracruzana Intercultural y en la Secretaría de Educación en Veracruz. Su última publicación monográfica es como editora del libro *Los estudios interculturales en Veracruz: perspectivas regionales en contextos globales* (Universidad Veracruzana, 2009).

Lina Rosa Berrío Palomo. Doctorante en antropología por la Universidad Autónoma de México (UAM) y maestra en estudios latinoamericanos por la UNAM. Ha sido docente en diversas universidades en Colombia y coautora de varios libros colectivos, entre ellos: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y*

nuevas identidades políticas (CIESAS, 2008) y *Estado del desarrollo de los pueblos indígenas de Guerrero* (UNAM, 2009). Activista y militante, dirige la organización civil Kinal Antzetik-Distrito Federal A.C. Por años ha combinado la investigación con el acompañamiento a grupos de mujeres indígenas organizadas en México. Sus temas de investigación son el género, la etnicidad, el liderazgo y la salud reproductiva.

Marcio D’Olne Campos. Doctor en física de los sólidos (USTL, Montpellier, Francia, 1972). Trabajó en el Departamento de Física (Unicamp, Campinas, Brasil) y tras una conversión disciplinaria se integró al Departamento de Antropología (Unicamp, 1993-1998). Hoy es profesor del posgrado en museología y patrimonio cultural en la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNIRIO). Sus investigaciones se refieren a la etnografía de saberes y las técnicas locales en las relaciones sociedad-naturaleza. En particular se ocupa de lo relativo al tiempo y el espacio en las relaciones cielo-tierra entre poblaciones indígenas y costeras. Actualmente investiga sobre la antropología de la comida. Su página web es: <www.sulear.com.br>.

María Bertely Busquets. Integrante de la Red de Educación Inductiva Intercultural que, con la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y con educadores independientes tsotsiles, tseltales y ch’oles de Chiapas, coordina proyectos educativos para construir una *ciudadanía activa y solidaria desde abajo*. Dicho modelo nace en Chiapas y germina en Oaxaca, Puebla y Michoacán. Es investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y entre sus publicaciones coeditó *Educando en la diversidad: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües* (Abya Yala, 2009) y *Los hombres y las mujeres del maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo* (CIESAS, 2007).

María José Araya Morales. Socióloga chilena por la Universidad de Chile y maestra en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste. Ha llevado a cabo investigación en materia de género, política y pueblos indígenas, desde una perspectiva participativa de trabajo junto a organizaciones indígenas en Chiapas y en la IX Región de la Araucanía en Chile. También ha participado en diversos procesos de desarrollo local territorial y es activista en la lucha por la defensa de los recursos naturales del Wallmapu.

María Lugones. Filósofa y educadora popular. Es autora de *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions* (Rowman Littlefield, 2003). Enseña en el programa de filosofía, interpretación y cultura en la Binghamton University, donde también dirige el centro de investigación del mismo nombre. Es fundadora y miembro activa de la Escuela Popular Norteña. Su trabajo teórico-práctico contribuye al de la Coalición de Mujeres de Color (The Women of Color Coalition). Es pionera en la formulación y la construcción del feminismo decolonial.

Mariana Mora Bayo. Doctora en antropología social por la Universidad de Texas, Austin. Posdoctorante en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal (2009-2010) y profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Tulane. Coeditora del manuscrito *Luchas muy otras: autonomía, buen gobierno y sociedad en las comunidades indígenas de Chiapas*, que será publicado por el CIESAS en 2011. Miembro del equipo de investigadores del proyecto de Conacyt *Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y el poder: una propuesta comparativa*. Ha publicado diversos artículos sobre el zapatismo, los movimientos sociales y el Estado.

Mariano Báez Landa. Investigador titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Golfo. Doctor en ciencias sociales por la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp), Brasil. Formó parte del equipo fundador del CIESAS-Sureste y fue director de la unidad Golfo entre 1996 y 2000. Desde 2001 coordina el Taller Miradas Antropológicas, donde en 2009 fundó el Laboratorio Multimedia en Antropología. Durante 2008 fue investigador visitante en el ICAIC de La Habana y en el programa de posgrado en antropología social de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Su principal interés profesional se centra hoy en la relación entre antropología, etnografía y medios electrónicos de comunicación.

María Isabel Casas Cortés. Doctora en antropología por la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Su tesis explora la producción de conocimiento por parte de los movimientos feministas, especialmente respecto a la cuestión de la precariedad laboral y migratoria en Europa, y de las iniciativas ciudadanas de *investigación militante* en España. Ha publicado artículos en medios académicos y activistas de España y los Estados Unidos. Participa activamente en grupos de trabajo interdisciplinar, como el Social Movement Working Group, y en colectivos autónomos como el Counter Cartographies Collective. Actualmente es investigadora posdoctoral para un proyecto financiado por la National Science Foundation sobre la gestión de fronteras de la Unión Europea.

Mario Blaser. Investigador y titular de la Cátedra Canadá de Investigación en Estudios Aborígenes en la Universidad Memorial de Terranova, Canadá. Hizo estudios de pregrado en antropología en Argentina (su país de nacimiento) y en esos años (en 1991 exactamente) llegó a conocer a varios líderes del pueblo yshir de Paraguay. Desde entonces ha mantenido una relación de colaboración y amistad con varios de ellos:

contribuyó a la creación de una de sus federaciones (la Unión de las Comunidades Indígenas de la Nación Yshir) y ha participado en varios proyectos específicos. Es autor de *Storytelling Globalization From the Chaco and Beyond* (Duke University Press, 2010).

Martín González. Profesor e investigador independiente, participante en y colaborador de organizaciones de base, populares y movimientos –tanto eclesiales como sociales– en el sur del estado de Jalisco, México. Tiene formación filosófica y teológica. Ha publicado tres libros de historia regional y colabora cíclicamente en la prensa de su región. Es miembro también del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas en la ciudad de Guadalajara.

Mercedes Olivera Bustamante. Doctora en antropología. Feminista. Actualmente es investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmecha). Profesora y miembro del Comité de Posgrado de dicha institución. Especializada en pueblos indígenas, mujeres y movimientos sociales en Chiapas. Coordinó el libro *Violencia feminicida en Chiapas* (Cesmecha-Unicach, CDMCH, 2008). Coeditó con Dolores Palomo el libro *Chiapas, de la independencia a la revolución* (CIESAS, Cocytch, Miguel Ángel Porrúa, 2005). Actualmente coordina, junto con Teresa Ramos e Inés Castro, la investigación participativa intitulada *Incidencia de la crisis en la situación, condición y participación de las mujeres marginales de Chiapas*, financiada por el Conacyt.

Michal Osterweil. Vive en Carrboro, Carolina del Norte, donde trabaja en el colectivo Carrboro Greenspace: Centro para la Comunidad y Sostenibilidad. Es también profesora en la Facultad de Estudios Globales y doctora en antropología por la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. En su tesis trabajó sobre los movimientos alterglobalización y anticapitalistas, en particular lo relativo a su producción teórica. Ha

escrito ensayos sobre los foros sociales y ha sido coordinadora del Social Movement Working Group (véase en línea: <www.ibiblio.org/smwg>). Forma parte del colectivo editorial Turbulencia: Ideas para el Movimiento (en línea: <www.turbulence.org.uk>).

Mónica Gallegos Ramírez. Profesora e investigadora de la Universidad de Guadalajara. Integrante desde 2008 del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Entre sus trabajos se encuentran: “Utopía y valores: ángulos de análisis en la construcción de la subjetividad”, en Horacio Cerutti y Jussi Pakkasvirta (eds.), *Utopía en marcha* (Abya Yala, Instituto Renvall, Universidad de Helsinki, 2009).

Morna Macleod. Consultora independiente e investigadora huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal. Activista por muchos años en derechos humanos, investigadora militante y educadora popular. Trabajó también en la cooperación internacional. Fue representante regional de Oxfam-Australia en Guatemala, donde, junto con organizaciones indígenas, montó un programa de desarrollo con perspectiva indígena. Coordinó con María Luisa Cabrera la compilación *Identidad: rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad* (Oxfam-Australia, 2000). Su libro *Poder local: reflexiones sobre Guatemala* (Oxfam-Reino Unido e Irlanda, Magna Terra, 1997) ha servido a muchos(as) activistas sociales.

Rafael Sandoval Álvarez. Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y profesor de la Universidad de Guadalajara. Entre sus trabajos destacan los libros: *Nuevas formas de hacer política. Una subjetividad emergente* (Universidad de Guadalajara, 2006), *El zapatismo urbano en Guadalajara. Contradicciones y ambigüedades en el quehacer político* (INAH, 2009), *Más allá de la racionalidad capitalista. Nuevas formas de hacer política* (en dictaminación) y el artículo,

en coautoría con Jorge Alonso, “Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento”, a publicarse en la colección Conceptos de nuestro tiempo (UNAM, 2008). Es miembro del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas.

Rocío Salcido Espinosa. Docente de historia y filosofía política de la Universidad de Guadalajara e integrante del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas. Destaca en su obra el libro en co-coordinación *Miradas divergentes sobre mujeres, género y familia: conceptos, imaginarios, presencias y haceres* (Universidad de Guadalajara, 2009) y los artículos “Sujetos y política: una mirada crítica desde la filosofía”, en *Por una democracia con significado* (Universidad de Guadalajara, 2008) y “La izquierda jalisciense en el tiempo reciente”, en *Enciclopedia de época. Jalisco en el mundo contemporáneo* (Universidad de Guadalajara, en prensa)

Rocío Martínez Moreno. Nueva comunera del pueblo coca de Mezcala, Jalisco, México. Es estudiante del posgrado de historia en la Universidad de Guadalajara. Coautora con Jorge Alonso del libro intitulado *Mezcala: una larga historia de resistencia* (La Casa del Mago, 2009). Es también miembro del Seminario Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas.

Rodrigo Montoya Rojas. Nacido en Puquio, Ayacucho. Antropólogo peruano, profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con un doctorado en antropología (UNMSM) y otro en sociología (Université Paris III René Descartes, La Sorbonne). Ha consagrado gran parte de sus estudios al proceso de articulación del capitalismo con los pueblos indígenas en el mundo andino y a la relación de las culturas y el poder desde 1492. Ha estudiado las luchas por la tierra (1888-1980) y los

movimientos actuales por el territorio, la cultura, la lengua, las identidades, así como por un Estado plurinacional y por el *allin kawsay* o *buen vivir*.

Rosalva Aída Hernández Castillo. Doctora en antropología por la Universidad de Stanford y profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus áreas de especialización son la antropología política y jurídica, los estudios de género, los estudios poscoloniales y las metodologías coparticipativas. Es autora de once libros, entre los que se encuentran: *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico* (University of Texas Press, 2001), publicado en español como *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas postcolonial* (Miguel Ángel Porrúa, 2001, Premio Fray Bernardino de Sahagún). En 2003 recibió el premio LASA/Oxfam Martin Diskin Memorial Award por sus aportes a la investigación socialmente comprometida.

Sabine Masson. Socióloga y activista feminista antirracista. Es también profesora-investigadora en la Universidad de Lausanne, Suiza. Sus áreas de especialización son los estudios raciales, poscoloniales y de género. Ex doctorante huésped del CIESAS, realizó su tesis en Chiapas en estrecha articulación con un trabajo de solidaridad y educación popular con organizaciones de mujeres indígenas. Publicó en coautoría con un grupo de mujeres tojolabales el libro *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas* (Plaza y Valdés, 2008).

Sergio Mendizábal García. Doctor en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Profesor-investigador de la Universidad Rafael Landívar (URL)-

Guatemala y coordinador de su Programa de Investigación-acción Nación Solidaria. Ha formulado modelos útiles para abordar de manera transformativa la interculturalidad. Entre sus libros están: *El Kaba'wil en nuestra historia* (Instituto de Investigaciones Humanísticas-USAC, Winaq, URL, 2010) y *Nima'tjaq'tx'ootx'. Colisión en lo profundo. Parte I* (UNESCO-Guatemala, URL, 2009). Coeditó y coordinó el libro *El encantamiento de la realidad* (Proeimca, URL, 2007).

Shannon Speed. Ciudadana de la nación chickasaw de Oklahoma. Es profesora de antropología en la Universidad de Texas en Austin, vicepresidenta de Enlace Comunitario y directora de la Iniciativa de Estudios Indígenas. Es autora de los libros *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas* (Stanford University Press, 2007) y *Bajo la lanza: lucha por la tierra e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz* (Conaculta, 2006). Es co-compiladora de varios libros, entre ellos: *Dissident Women: Gender, Ethnicity and Power in Chiapas* (University of Texas Press, 2006) y *Human Rights in the Maya Region: Global Politics, Moral Engagements, and Culture Contentions* (Duke University Press, 2008).

Sylvia Marcos. Académica comprometida con los movimientos indígenas de las Américas. Profesora e investigadora universitaria. Impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista, las religiones mesoamericanas y las mujeres en los movimientos indígenas, así como defensora de una hermenéutica, una teoría y una práctica antihegemónica feminista. Entre sus publicaciones se encuentran: *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda* (CIDECI-Las Casas, Unitierra-Chiapas, 2010), *Women in Indigenous Religion* (Praeger, 2010), *Indigenous Voices in the Sustainability Discourse* (Lit Verlag, 2010), *Religión y género* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Trotta, vol. III, 2004), *Taken from the Lips: Gender and*

Eros in Mesoamerican Religions (Brill, 2006).

Virginia Vargas Valente. Socióloga, militante feminista en Perú y en América Latina. Integrante y socia fundadora del Centro “Flora Tristán” en Lima y de la corriente política Articulación Feminista Marcosur en América Latina. Ha publicado varios libros, la mayoría sobre los feminismos latinoamericanos. Enseña como profesora invitada en varias universidades de la región. Actualmente integra el Programa Estudios y Debate Feminista, que es parte del Centro “Flora Tristán”. Integrante del equipo coordinador del Programa Democracia y Transformación Global de la Universidad de San Marcos. También participa activamente, desde su inicio, en el Foro Social Mundial, a nombre de la Articulación Feminista Marcosur.

Walter D. Mignolo. Es catedrático William H. Wannamaker en el Programa de Literatura y en el Departamento de Estudios Románicos de la Universidad de Duke y de la Universidad de Carolina del Norte. Sus intereses profesionales abarcan desde la semiótica del discurso y la teoría literaria hasta la formación y la expansión de la civilización occidental a partir del siglo XVI, en particular el pensamiento fronterizo, la decolonialidad y la opción descolonial. Es autor de: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy Territoriality and Colonization* (University of Michigan Press, 1995), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton University Press, 2000), *La idea de America Latina* (Gedisa, 2006).

Xochitl Leyva Solano. Mujer, investigadora y activista a la vez que miembro de las redes neozapatistas y antisistémicas. Es también profesora-investigadora del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste y miembro de la Universidad de la Tierra-Chiapas. Entre sus trabajos destacan el libro

coeditado e intitulado *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, elaborado tanto con intelectuales de pueblos originarios de Abya Yala como con colegas comprometidos con esas luchas (CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, 2008), así como del libro *Sjalel Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*, escrito en coautoría con artistas mayas, comunicadores comunitarios y antropólogos de Chiapas (RACCACH, 2010).