Prácticas otras de conocimiento(s)

Entre crisis, entre guerras

Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler,
Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser,
Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod,
Juan López Intzín, Jaqolb'e Lucrecia García, Mariano Báez,
Graciela Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Abelardo Ramos,
Sergio Mendizábal, Laura Mateos, Gunther Dietz,
Juan Ricardo Aparicio, Joanne Rappaport, María Patricia Pérez,
Jenny Pearce, Luis Guillermo Vasco, Charles R. Hale,
Ángela Ixkic Bastian, José Antonio Flores, Lina Rosa Berrío,
María José Araya, Sabine Masson, Virginia Vargas, Hanna Laako,
Mariana Mora, Gilberto Valdés, María Isabel Casas, Retos,
Michal Osterweil, João Pacheco de Oliveira, Dana E. Powell,
Rocío Salcido, Marcio D'Olne Campos, Mónica Gallegos,
Mercedes Olivera, Rodrigo Montoya, Sylvia Marcos,
María Lugones y Walter Mignolo
Presentación de Arturo Escobar
Prólogo de Boaventura de Sousa Santos

Tomo II

Gracias
a la vida
por la fuerza que nos ha dado
para dar a luz esta obra colegiada.

Gracias
a las mujeres, los hombres, las niñas(os),
los(as) jóvenes, las mayoras(es)
de los municipios autónomos zapatistas
y del EZLN
quienes han sido nuestro faro.

Gracias
a todos los y las compañeras del
CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas
por habernos permitido dar,
junto a ellos(as), los primeros pasitos
camino a la autonomía.

Gracias
a los y las co-editores(as),
co-autores(as)
y miembros de la Retos
por caminar juntos
hacia la descolonización,
despatriarcalización,
liberación…

Jokolawal indeed
Comisión Editorial Retos

Prácticas otras de conocimiento(s) : Entre crisis, entre guerras / Leyva, X. J. Alonso, R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... [et al.]. - 1a edición digital - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; Lima: Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); La Habana: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coimbra: Proyecto Alice - Espejos Extraños, Lecciones Insospechadas; Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago, 2018. Tomo II, Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-306-4

1. Academia y activismo. 2. Epistemologías feministas. 3. Antropología del Sur. Tomo II. Leyva Soalno, Xochitl
CDD 301.098

Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras

Tomo II

Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler,
Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser,
Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod,
Juan López Intzín, Jaqolb'e Lucrecia García, Mariano Báez,
Graciela Bolaños, Eduardo Restrepo, María Bertely, Abelardo Ramos,
Sergio Mendizábal, Laura Mateos, Gunther Dietz,
Juan Ricardo Aparicio, Joanne Rappaport, María Patricia Pérez,
Jenny Pearce, Luis Guillermo Vasco, Charles R. Hale,
Ángela Ixkic Bastian, José Antonio Flores, Lina Rosa Berrío,
María José Araya, Sabine Masson, Virginia Vargas, Hanna Laako,
Mariana Mora, Gilberto Valdés, María Isabel Casas, Retos,
Michal Osterweil, João Pacheco de Oliveira, Dana E. Powell,
Rocío Salcido, Marcio D'Olne Campos, Mónica Gallegos,
Mercedes Olivera, Rodrigo Montoya, Sylvia Marcos,
María Lugones y Walter Mignolo
Presentación de Arturo Escobar
Prólogo de Boaventura de Sousa Santos

Taller editorial
La casa del mago

CLACSO

Leyva Solano, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.* (2018 [2015]). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.

Primera edición electrónica: enero de 2018
Primera edición impresa: diciembre de 2015
Edición y corrección de estilo: Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal
Revisión de galeras: Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal, Axel Köhler, Héctor Leyva Solano
Diagramación: María Velasco, Hermenegildo Olguín, Xochitl Leyva Solano, Camila Pascal
Diseño de la portada: Taller Editorial La Casa del Mago

Co-editores primera edición electrónica en 2018:
© Cooperativa Editorial RETOS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com
http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/
Facebook: Retos Nodo Chiapas
Teléfono: +52-967-6749100

Taller Editorial La Casa del Mago
Herrera y Cairo No. 863, Col. Jesús,
C.P. 44200, Guadalajara, Jalisco, México
Correo electrónico: tallereditoriallacasadelmago@gmail.com
Teléfono: +51-33-38274863; 38274718

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Estados Unidos 1168, C1101AAX,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: clacsoinst@clacso.edu.ar
www.clacso.org
Teléfono +54-11-4304 9145 Fax +54-11-4305 0875

Co-editores de la primera edición impresa en 2015: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, Proyecto ALICE, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-GALFISA.

ISBN obra completa 978-987-722-304-0
ISBN edición electrónica 978-987-722-306-4
Impreso y hecho en México

Índice

Prisma de miradas situadas.....10
Xochitl Leyva, Aura Cumes, Morna Macleod y Esteban Krotz

Prácticas otras de conocimientos feministas, activistas y antropológicas para SURearnos

Capítulo 16
Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate.....32
Morna Macleod

Capítulo 17
Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk.....59
Sabine Masson

Capítulo 18
Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista.....83
Rosalva Aída Hernández Castillo

Capítulo 19
Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento.....107
Ángela Ixkic Bastian Duarte y Lina Rosa Berrío Palomo

Capítulo 20
La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del Compitch.....133
María José Araya

Capítulo 21
Itinerario de los otros saberes.....151
Virginia Vargas Valente

Capítulo 22
Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales.....173
María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana E. Powell

Capítulo 23
¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y
para la práctica teórico-política.....199
Xochitl Leyva Solano

Capítulo 24
En las fronteras del zapatismo con la academia: lugares de sombra,
zonas incómodas y conquistas inocentes.....223
Hanna Laako

Capítulo 25
Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos
en una investigación dialógica de compromiso social.....247
Mariana Mora

Capítulo 26
Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista
críticamente comprometida.....273
Shannon Speed

Capítulo 27
Entre el mapeo participativo y la "geopiratería": las contradicciones
(a veces constructivas) de la antropología comprometida.....299
Charles R. Hale

Capítulo 28
Reflexiones ético-políticas desde los talleres de
Paradigmas Emancipatorios.....321
Gilberto Valdés Gutiérrez

Capítulo 29
La Red Transnacional Otros Saberes:
entre crisis y otros mundos posibles.....349
Retos

Capítulo 30
"Avanzamos porque estamos perdidos". Reflexiones críticas sobre la
co-producción de conocimiento*.....356
Jenny Pearce

Capítulo 31
Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política de la práctica antropológica.....381
Eduardo Restrepo y Arturo Escobar

Capítulo 32
En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina.....403
Esteban Krotz

Capítulo 33
SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas.....433
Marcio D'Olne Campos

Capítulo 34
Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social.....459
Mariano Báez Landa

Acerca de los(as) co-autores(as).....482

Prisma de miradas situadas

Xochitl Leyva, Aura Cumes, Morna Macleod y Esteban Krotz

En este tomo II escribimos consultoras activistas, feministas pos y decoloniales, investigadores(as) activistas, activistas investigadores(as), así como profesores investigadores latinoamericanos(as), socialistas y latinoamericanistas. Cada uno(a), a nuestra manera, situamos y problematizamos nuestras prácticas de conocimiento, deteniéndonos unas en las dimensiones epistémicas, éticas, de género y de poder; otros, en las metodológicas, políticas, axiológicas y ontológicas. Cada uno(a) definió sus objetivos en el tiempo/espacio que le tocó vivir pero, al ponernos a contraluz, intentamos contribuir a "SURearnos" en estos momentos de crisis sistémica y civilizatoria. SURearnos en el sentido que el antropólogo brasileño Marcio D'Olne Campos (en este tomo) propone, es decir, desnaturalizando lo habitual para emprender el camino de la descolonización de nuestro sistema de pensamiento en la academia, la escuela y en nuestras vidas, y partiendo del conocimiento local para construir orientaciones adecuadas con base en lo que ocurre en nuestro ámbito de vida. Acorde con esa premisa, hemos armado esta introducción situando y tejiendo nuestras miradas. Un modo poco convencional para una introducción pero bastante a tono con la naturaleza de esta obra colegiada que ha caminado, paso a paso, desde y con los movimientos y resistencias de los pueblos en pie de lucha.

Aura: mujeres indígenas, conocimientos y poderes coloniales-patriarcales

"Las mujeres indígenas están de moda" es una afirmación que he escuchado en repetidas ocasiones haciendo alusión a nuestro protagonismo actual. Seguramente esto significa distintas cosas para quienes lo sostienen, pero he percibido que en el fondo subyace la insistencia de presentarnos como sujetas discapacitadas para pensar y hablar sobre nosotras mismas y, al mismo tiempo, proponer visiones críticas sobre los regímenes de poder que dan forma a las sociedades que habitamos. Ver con insignificancia los saberes y los procesos reflexivos de las mujeres indígenas reconfirma que no les es reconocido un lugar en la construcción del conocimiento legítimo. A lo sumo, las ciencias sociales y la antropología dominantes les han otorgado una condición de materia prima, que se argumenta o se ejerce, tantas veces, con cinismo. Esto es muy común para una Latinoamérica cuyas ins-

tituciones dedicadas a la generación del saber no manifiestan gran compromiso con el cuestionamiento a los privilegios de la blanquitud colonial y de la masculinidad como referentes del sujeto-autoridad tradicional del conocimiento. Al contrario, tales privilegios se reproducen cómodamente en medio de las pretendidas revoluciones epistémicas. Decir esto es incómodo, desearía empezar de otra manera, pero si el conocimiento no se construye cuestionando la normalización de los poderes que nos envuelven y dan forma a nuestra existencia, entonces ¿cómo se hace?

Como se ha afirmado desde la introducción del tomo I, uno de los aportes significativos proveniente de las mujeres afrodescendientes e indígenas es el de someter a procesos de reflexión los núcleos desde los cuales se reproduce el conocimiento convertido en las verdades que reconocemos como tales. Esto ha provocado –como muestra esta obra– que quienes construyen conocimientos sean también sometidos a procesos de reflexión como sujetos que forman parte de los entramados de poder en los contextos en que vivimos. Así, las mujeres indígenas coinciden con las feministas de distintos tiempos en que el conocimiento, que aspira a ser neutral y objetivo, no lo es, pues es originado por sujetos concretos con determinadas circunstancias, poderes, pasiones y sentimientos. Estas acentuaciones parecerán irrelevantes, pero por desgracia sigue siendo necesaria una crítica ética a la normalización de los poderes coloniales-patriarcales que subyacen en las ciencias sociales latinoamericanas y en su institucionalidad, porque desde ahí se ha mantenido una relación de tutelaje con los pueblos indígenas, con las mujeres y con las mujeres indígenas.

Si la voz de los pueblos indígenas y de las mujeres ha importado poco a las ciencias sociales dominantes, la de las mujeres indígenas ha sido considerada aún más insignificante. Por eso comprendo que los trabajos presentados en los tomos I, II y III, en los que distintas investigadoras han procurado una interlocución, un diálogo y una convivencia horizontal con mujeres indígenas de varias latitudes, se realice en medio de las descalificaciones de la academia positivista, como lo plantea Rosalva Aída Hernández Castillo en el capítulo 18.

Resulta insultante que mientras los pueblos indígenas en toda Latinoamérica son expropiados y violentados de diferentes maneras, en los espacios académicos puedan encontrarse círculos de "especialistas en pueblos indígenas" dedicados a una crítica desproporcionada y a poner en competencia sus sofisticadas elaboraciones teóricas sin el menor compromiso político. Lo digo con la propiedad que me da la experiencia: hay académicos incapaces de ver a los indígenas que están frente a ellos. Estos últimos sólo se hacen visibles al investigador cuando éste los busca para cumplir con sus propósitos de investigación. Ante esto resulta muy relevante que existan investigadoras que utilizan sus recursos –de todo tipo– para establecer es-

pacios de reflexión en diálogo con mujeres indígenas, contribuyendo así a trascender actitudes extractivas y de tutelaje como las antes referidas.

Si hay una real escucha de las mujeres indígenas, de sus saberes y realidades, los métodos, teorías y opciones políticas de las investigadoras empiezan a someterse a un autocuestionamiento, incluso cambia la forma de entender la vida misma, como lo señalan varias autoras. Por eso, los saberes de las mujeres indígenas son mucho más que "otros saberes", son conocimientos que sustentan la vida. Pero al ser expropiados y colocados en posiciones de subordinación se les somete para darle sentido a la estructura colonial-patriarcal de las sociedades que habitamos.

Morna: prácticas feministas de conocimiento desde los márgenes

Los capítulos que abren el tomo II han sido escritos por Morna Macleod, Sabine Masson, Rosalva Aída Hernández Castillo, Ángela Ixkic Bastian Duarte, Lina Rosa Berrío Palomo, María José Araya y Virginia Vargas (nos referimos a los capítulos 16 al 21). Al leerlos podrán darse cuenta de que sus autoras nos presentan prácticas otras de conocimiento con perspectiva feminista emergida desde los márgenes. Dichas prácticas se enraízan en fundamentos que permean los feminismos, pero a la vez critican a los feminismos dominantes que dan primacía al eje de género y prestan poca atención a otras clasificaciones sociales como la raza, la etnicidad, la clase y/o la nación.

Las autoras referidas tienen en común premisas tales como que "lo personal es político", que la doble mirada articula las relaciones cotidianas insertas en el contexto macro, que la experiencia es personal y colectiva. Rompen con la idea de que la vida privada es intocable. Ilustrativo de ello son los lemas: "Democracia en el país y en la casa" y "Ni golpes de Estado, ni golpes contra las mujeres" (Vargas en el capítulo 21), lemas que actúan como condensaciones de sentidos. Dichas autoras también comparten el principio epistemológico y metodológico del conocimiento situado (Harding 2004, Collins 1998) a la vez que nos invitan a reconocer la parcialidad de nuestras perspectivas (Hernández en este tomo). Se identifican con aquellos enfoques que rompen con "la voz de Dios" o el "hablar desde ningún lugar" (Haraway 1988). Descartan la pretensión positivista de neutralidad y ponen en práctica otro tipo de objetividad, posible y posicionada. Todas postulan y practican el compromiso con la transformación social en aras de la igualdad y equidad entre mujeres y hombres.

A su vez, las siete autoras comparten el tener un pie en la academia y otro en el activismo social y/o político. Se trata de feministas mexicanas, chilenas, peruanas, colombianas y suizas que trabajan con mujeres indígenas de México, Guatemala, Colombia y Perú. Esta experiencia las marca y las coloca en los márgenes de los feminismos hegemónicos, de corte liberal o incluso marxista, aunque varias tienen genealogías donde este último

fue central. Al trabajar con mujeres indígenas, las autoras de los capítulos sitúan sus miradas en los intersticios de las prácticas de conocimientos antipatriarcales, antirracistas y anticoloniales así como en las fronteras culturales (Masson en este tomo). Esta visión de frontera (Moraga y Anzaldúa 1983), al articular diferentes ejes identitarios y divisiones sociales, capta las múltiples relaciones asimétricas de poder entre mujeres, entre indígenas o dentro de los propios movimientos sociales.

Como podrán ver, lo que distingue a estas feministas de los feminismos dominantes es su abordaje interseccional (Crenshaw 1991, Yuval-Davis 2006). Éste no prioriza el eje identitario de género por encima de otras divisiones socioculturales y económicas sino que integra, a la par, los ejes de raza y/o etnicidad y de clase. Acuñado por la feminista afroamericana Kimberlé Crenshaw, el análisis de la *interseccionalidad* supera la noción de *triple opresión* (género, raza y clase) al rechazar el carácter victimizante de ese concepto y la forma en que resta agencia social a las mujeres indígenas y afrodescendientes. Por el contrario, el concepto de interseccionalidad resalta las lógicas compuestas de la opresión, en que los ejes de género, raza y clase, lejos de ser componentes discretos, interactúan y se impactan entre sí. Desde esa óptica se puede captar, como nos señala la académica y activista nativoamericana Andrea Smith (2005), el carácter patriarcal del colonialismo, la colonización y la racialización de las relaciones de clase y sus dimensiones de género.

Los seis capítulos retoman la crítica elocuente hecha por la feminista poscolonial de la India Chandra T. Mohanty en su artículo seminal "Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial" (2008). En él, Mohanty deconstruye la manera en que las feministas hegemónicas homogenizan a las mujeres "otras" como oprimidas y sin agencia social; representaciones que fomentan una actitud misionera hacia las mujeres indígenas que figuran como "víctimas de prácticas patriarcales" o como "objetos de lástima y compasión" (Narayan 1997, Mohanty 2008, Mani 1987). Parafraseando a Gayatrik Spivak (1988), las referidas autoras critican la intención de hombres y mujeres blancas que buscan "salvar" a mujeres morenas de hombres morenos. El discernimiento de las tensiones entre mujeres forma parte de los "nudos de la sabiduría feminista" –como los llama Virginia Vargas–, que, al cuestionar desde los márgenes los supuestos de ciertos feminismos hegemónicos, no sólo producen profundas incomodidades sino, sobre todo, ponen sobre la mesa el reto de reconocer las relaciones de poder entre mujeres, sean estas mestizas, extranjeras o indígenas.

En los capítulos referidos podrán descubrir cómo las autoras llevan a cabo el análisis de las relaciones de poder dentro de su labor investigativa y cómo implementan la búsqueda de abordajes para entablar relaciones más horizontales, basadas en el respeto y el reconocimiento de

las diferencias entre mujeres, entre miradas al mundo, entre visiones de transformación social y entre proyectos de vida. El trabajo de las siete autoras nos muestra cómo cada una pone en práctica el "imperativo moral de re-situarse como aprendices" (McIsaac 2008 [2000]: 100, traducción mía) dentro de procesos de (des)aprendizaje y (re)aprendizaje.

Desde ese posicionamiento, la labor de investigación se vuelve dialógica e implica tanto cuestionar supuestos como repensar los abordajes conceptuales y metodológicos. Así, Rosalva Aída Hernández Castillo (en el capítulo 18) hace una crítica de las perspectivas homogeneizadoras del patriarcado, que no dan cabida a las diferencias culturales y de intereses. Critica también la manera, heredada del marxismo, en que algunas feministas miembro de ONG parten de la premisa de que las "iluminadas" deben "despertar la conciencia de las oprimidas" para solucionar los problemas de "falsa conciencia". En su lugar, postula y practica el abordaje desde una antropología dialógica y feminista para crear espacios de interlocución abierta y comprometida. El diálogo se entabla en condiciones de respeto, con una escucha profunda y con la conciencia de la existencia de una pluralidad de genealogías tanto de las mujeres indígenas y afrodescendientes como de las mujeres investigadoras.

Las autoras de los capítulos mencionados reconocen que el conocimiento también se construye en las organizaciones donde participan las mujeres indígenas contraparte de sus investigaciones. Así, Ángela Ixkic Bastian y Lina Rosa Berrío (en el capítulo 19) resaltan que la construcción de conocimiento no se limita a la palabra escrita y sostienen que la oralidad –entendida no como "dato" sino como fuente– recobra un lugar central en los procesos de investigación con mujeres indígenas y afrodescendientes. Señalan que cuando los temas de investigación son propuestos por las propias mujeres indígenas éstas llevan la batuta en el proceso colaborativo de la investigación.

Por otra parte, los procesos dialógicos de construcción de conocimiento que encontrarán en dichos capítulos nos invitan, a las académicas, a "colocar a disposición nuestros saberes y renovar nuestras estrategias metodológicas de trabajo" (Araya en el capítulo 20). Nos animan a aprehender y captar a las protagonistas indígenas desde otros parámetros. Por ejemplo, en su capítulo, María José Araya sostiene que es preciso entender a las parteras mayas chiapanecas desde una "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". Este abordaje hermenéutico percibe y traduce epistemes indígenas en lenguajes reconocibles para un público no indígena.

La alianza o colaboración entre investigadoras académicas y mujeres indígenas es motivo de reflexión para las siete autoras y aporta una riqueza epistemológica al trabajo de investigación, iluminando las ecologías de saberes (Sousa Santos 2006a) y potenciando vetas provocativas de pensamiento. Por ejemplo, Sabine Masson, en el capítulo 17, en su trabajo con mujeres tojolabales, recalca los ritmos otros, la circularidad y la profundidad del tiempo y de la memoria maya a la vez que el carácter individual y colectivo del conocer y el hacer de esas mujeres. Otro tema recurrente es el abordaje de lo que llaman el senti-pensar de las mujeres (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' 2004, Méndez *et al*. 2013) y el reconocimiento de las emociones como herramientas cognitivas (Mohanty, cit. en Bastian y Berrío en este tomo). Ambos permiten explorar las formas de ser y estar en el mundo. Morna Macleod (en el capítulo 16), en esa vena, describe cómo los *nawales* o energías de los días del *cholq'ij* –calendario lunar sagrado maya– son un medio para indagar en temas tan espinosos como la sexualidad y la violencia intrafamiliar utilizado por algunas *ajq'ijab'* –guías espirituales– en su trabajo organizativo con mujeres mayas de comunidades. De esa manera también producen conocimiento.

La investigación otra feminista no se reduce a la presentada en el tomo II sino que cruza y refuerza los tres tomos. En todos los casos se distingue porque practica el discernimiento, el reconocimiento, la valoración y busca el diálogo con las epistemologías, metodologías y teorías producidas por las mujeres indígenas y afrodescendientes. Epistemologías, metodologías y teorías que, como dice Xochitl Leyva (2013), surgen del rico terreno de la vida y dan pie a teorías en-carnadas frente a teorías frías objetivas neutrales des-encarnadas.

Aura: horizontes compartidos, diálogos tensionados

Lograr una alianza y una interlocución entre investigadoras y sujetas de estudio que procure ser horizontal no se traduce automáticamente en una relación fácil, como lo describen con mucha honestidad Ángela Ixkic Bastian y Lina Rosa Berrío (en el capítulo 19). Pienso que las tensiones que llevan a cambios y transformaciones en los métodos, objetivos y resultados de la investigación son indicadores de que existe un verdadero ejercicio de interlocución y de negociación, en el cual se van articulando intereses de ambas partes. Sería falso decir que las investigadoras siguen exclusivamente los intereses de las mujeres, a no ser que definitivamente renuncien al trabajo de investigación en marcha. Como bien lo relatan Bastian y Berrío, la primera pregunta que frecuentemente se les hace es: ¿para qué nos sirve la investigación?, ¿en qué nos va a beneficiar? Esto complica el trabajo y, en muchos casos, lleva a las investigadoras a sucumbir a la ten-

tación de seguir con los métodos tradicionales con los cuales ellas "llevan algo que ofrecer" y se colocan en la posición de "capacitar" o "despertar la conciencia". Para Rosalva Aída Hernández Castillo, una antropología socialmente comprometida no elige el camino más fácil, ni el más armónico, sino el que considera las problemáticas y las necesidades de los actores sociales con quienes se trabaja.

Ustedes, al acceder y leer los tres tomos se darán cuenta de por qué ahora abordaré un punto problemático que emerge en varios capítulos. Parto de la pregunta enunciada en el capítulo 19 por Ángela Ixkic Bastian y Lina Rosa Berrío: ¿con qué mujeres decidimos dialogar? Y más aún, agrego otra: ¿a quiénes decidimos "legitimar"? Cuando en una sociedad existen jerarquías sociales, raciales y de cualquier otro tipo, el poder se ostenta aunque no se reclame. Las investigaciones y la palabra de las investigadoras y académicas extranjeras, criollas, mestizas y ladinas tienen un peso importante respecto a la voz de las mujeres indígenas. Por eso mismo, si no existe el cuidado de observar la heterogeneidad, comprenderla y respetarla como la base que posibilite la renovación de saberes y acciones políticas, lo que se hace es precisamente truncar este ejercicio y crear tensión. Quizás los ejemplos sean más claros.

Durante el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos –en el marco de la mesa "Feminismos descoloniales y poscoloniales: otras epistemologías"–, mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas de varios países tuvimos un diálogo rico e inspirador. Días más tarde, una periodista mexicana escribió un artículo donde entrevista a una mujer mestiza de amplia trayectoria y reconocimiento, quien opinó que "hizo falta escuchar el pensamiento indígena [el cual] tiene otros paradigmas". Esta misma académica dijo, en otro escrito, que estaba impresionada de que "mujeres indígenas y sus maestras" se reunieran en una misma mesa de gran importancia. Como co-organizadora de la mesa me desilusionaron sus palabras pues invitamos a colegas, nunca a "maestras". En nuestro imaginario no existió la idea de "dialogar con maestras", nunca otorgué tal estatus a ninguna de las participantes. Pero lo curioso de todo esto es que las "maestras" eran las mestizas y las alumnas, las indígenas, sencillamente. Esto me hace recordar las preguntas de Virginia Vargas expresadas en el capítulo 21: ¿quién habla por quién? o ¿quién pretende hablar por quién?, ¿quién tiene autoridad para hablar? Además, ¿quién decide qué es "el pensamiento indígena"? y ¿cuáles son sus paradigmas "reales" y "verdaderos"?

Es a través de estas posiciones que las investigadoras o académicas "no indígenas" tienen la posibilidad de ejercer jerarquía, autoridad y, por lo tanto, un tutelaje sobre las mujeres indígenas. En este caso, se buscaba el pensamiento "originario" para ser etiquetado como "el pensamiento indí-

gena", pero siempre y cuando quien tiene el poder lo autorice en calidad de "maestra". Lo mismo ocurre cuando alguna investigadora, extranjera, criolla o mestiza, decide quién de las mujeres indígenas es feminista o no, cuál de sus voces es más auténtica o quién es o no pionera de algo. Debido a las relaciones de poder y a los egos que entran en juego, hay mujeres indígenas que aceptamos gustosas esta imposición cuando somos puestas en un pedestal, sin importarnos el tutelaje ni el costo que esto pueda tener para nuestras propias construcciones desde la heterogeneidad. Por todo esto, es evidente que es muy fácil reproducir la colonización a partir de las mismas intenciones descolonizadoras (véase capítulo 24) si no hay un ejercicio de crítica permanente de nuestros postulados y acciones políticas.

Si las mujeres indígenas hemos iniciado un cuestionamiento al poder patriarcal, colonial y de clase, es importante permanecer atentas a las relaciones de tutelaje, presentes en cualquier campo de nuestras vidas. Éste, a mi juicio, es uno de los temas más álgidos en nuestra relación con las investigadoras y las feministas mestizas, ladinas y criollas con quienes compartimos cercanamente espacios políticos y académicos. Si es desde las tensiones que surgen las innovaciones –como lo afirman en sus capítulos Bastian y Berrío, Vargas, Leyva, Speed y Hale– es necesario aprovechar esas tensiones en vez de evadirlas. Pero los espacios en que nos encontramos no están libres de mecanismos de tutelaje, difíciles de codificar con el lenguaje y evadidos además por su incomodidad. ¿Puede el subalterno hablar?, preguntó en 1988 Gayatrik Spivak, pero a veces hablamos, hablamos y hablamos y no somos escuchadas.

No sólo hablamos con nuestras voces sino con nuestros silencios y con nuestro cuerpo. Si el conocimiento se genera justamente polemizando con otras verdades, ¿cómo hacerlo si no tenemos voz? ¿Cómo hacerlo si en estos espacios comunes aún está instalado el miedo o la censura? Por eso insisto en que crear las condiciones para interlocutar es la piedra angular de la alianza entre las mujeres indígenas, las antropologías comprometidas y los feminismos. Hay experiencia sobre ello, con resultados sumamente valiosos como los que se presentan en estos tres tomos, pero también hay silencios que no han sabido ser atendidos ni interpretados. Hay miedos que paralizan y cansancios que separan. Cuánta razón tienen las mujeres mayas que proponen trabajar las emociones –véase Bastian y Berrío– pues son un mecanismo cognitivo y a la vez político. Las ciencias sociales androcéntricas nos enseñan a separar las emociones de la racionalidad, pero esta separación es solamente teórica y a la vez hipócrita.

Si el conocimiento, como la realidad misma, no se agota en la comprensión que los actores dominantes hacen de ella, la voz de los pueblos indígenas, de las mujeres y de las mujeres indígenas y afrodescendientes, es crucial para hablar sobre aquello de lo que otros no hablan, de lo que

"no se conoce", o que aun conociéndose no se nombra desde el poder. Para las mujeres indígenas, como para otros sujetos políticos, el conocimiento es acción y reflexión, es emoción y racionalidad, es cuerpo e intelecto, es un ir y venir, es tensión y reelaboración. Así, pareciera ser que las respuestas a las preguntas de Virginia Vargas le dan vida a nuestras alianzas. Quizás el punto con el que cierro mi aporte a esta introducción sea el más simple y ordinario de todos, pero para mí en él se encuentra la base, pues tiene que ver –como lo desarrollé en el tomo I– con la revisión y la reconformación de las relaciones de poder entre nosotras. Hemos criticado los espacios cargados de miedos, temores y violencias, donde las mujeres callamos frente a los hombres. Pero por las mismas razones callamos también ante la gente mestiza, ladina y extranjera. Por lo tanto, para poder constituirnos en sujetas deberemos seguir luchando contra el racismo, el sexismo y el poder de clase que se cuela en los espacios comunes. De esa manera, podremos contribuir a lo que Virginia Vargas, en este tomo, llama los "espacios de libertad". Para mí lo más importante de ser sujetas es que seamos capaces de cuestionar y sacudirnos el tutelaje pues esa es la marca del colonizado que neciamente se nos quiere prolongar. Esto significa someter a procesos de reflexión todos los espacios para crear conocimientos y así dar pasos para seguir generando saberes.

Xochitl: en el cruce de academia comprometida y movimientos anti y alter

Hoy en día, para muchas de nosotras, los movimientos sociales no son "objetos de estudio" que están ahí afuera para ser explicados o interpretados por teorías y categorías académicas "expertas". Como podrán leer en los capítulos 22, 23, 24, 28 y 29 de este tomo, posicionarse de esta manera ha sido resultado de un largo proceso de vida que requirió de muchas rupturas epistémicas, políticas, teóricas, metodológicas, ontológicas dadas cada una en su lugar de manera separada pero paralela. Dicho proceso ha venido sucediéndose sobre todo en las dos últimas décadas (1994-2015) al calor del crecimiento en el planeta Tierra de resistencias y movimientos antirracistas, antipatriarcales, anticapitalistas, antisistémicos, altermundistas, alterglobalización, emergidos no sólo frente al avance de la globalización neoliberal sino desde la actual crisis sistémica y civilizatoria (véase la introducción general a los tres tomos y la introducción al tomo I).

Lo que presentamos en esta sección como un punto de partida "compartido" por los(as) autores(as) de los cinco capítulos referidos, se ha venido incubando paralelamente en América Latina, Norteamérica, el Caribe y Europa Central, y podría ser parafraseado así: los sujetos y actores parte de movimientos alter y anti son generadores de conocimiento por derecho

propio. Producen no sólo "ideas", "testimonios", "historias" y "narrativas", sino que, desde su praxis cognitiva en movimiento, crean conceptualizaciones y teorizaciones que, a diferencia de las cartesianas, son concretas, corporativizadas, situadas, parciales, experimentales y expresadas en sus propios términos (Casas, Osterweil y Powell en este tomo). Términos que, como veremos en varios capítulos, retan a y descentran múltiples poderes instituyentes e instituidos.

Los actuales patrones de movilización y movimientos anti y alter –referidos a detalle en nuestros capítulos– incluyen comunidades, colectivos, organizaciones y redes que actúan desde lo local a través de coaliciones transnacionales que luchan –de mil maneras distintas– por una vida digna, justa y plena para todos(as). De esos movimientos las autoras mencionadas somos parte. Por tener un pie en la academia –como estudiantes de grado y de posgrado, como profesoras e investigadoras– y otro en el activismo alter o anti, es que podemos decir que vivimos en un cruce altamente tensionado (Leyva en el capítulo 23).

Como verán en este tomo, las prácticas de conocimiento otro que emergen desde ese cruce son muy diversas. Creo que sería muy riesgoso darles un solo nombre que al aglutinarlas anularía la riqueza de lo que hoy tenemos y que se expresa en múltiples formas de llevarse a cabo y de autodenominarse.[1] Sin embargo, existe cierto consenso en llamarles "academia comprometida", término que retomo a pesar de ser altamente polémico y problemático dentro de la misma academia. En ese campo, dicha diversidad nos fragmenta y debilita (Hale en este tomo). Asunto nada menor para cada una de nosotras, que actuamos desde los márgenes y estamos permanentemente sometidas a la descalificación y la competencia consustancial del sistema académico.

Vivir en ese cruce nos pone de cara a viejos/nuevos problemas, diferentes a los de aquellos colegas o universitarios que pregona(ro)n la necesaria separación entre ciencia y política o de aquellos que las practica(ba)n simultáneamente pero nunca han llevado (o llevaron) a cabo reflexiones posicionadas sobre este hecho. ¿Cuáles viejos/nuevos problemas epistémicos, éticos, políticos, metodológicos y teóricos se nos presentan una vez tomada esa ruta? ¿Cómo y dónde los estamos enfrentando? ¿Qué factores históricos, contextuales y coyunturales favorecen la emergencia de esas prácticas de vida? ¿Qué las distingue de otras formas de conocer, ser y estar?

Para dar respuesta a esas y otras preguntas, en varios capítulos fue necesario reconstruir genealogías de las rutas de conocimientos otros que nos han servido de base (véanse los capítulos 17, 18, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 30, 34). Por ejemplo, María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell (capítulo 22) revisan las premisas epistémicas y metodológicas de las teorías académicas empiricistas, estructurales, del giro cultural, de la teoría del actor y de las ciencias cognitivas a la par que cartografían y etnografían

la creación de conceptos elaborados por tres expresiones del movimiento alterglobalización del cual ellas mismas forman parte. Con su trabajo nos muestran que reconocer a los movimientos como productores de conocimiento –reconocer sus *prácticas de conocimiento*– no es sólo un acto de justicia epistémica sino que tiene múltiples consecuencias a diferentes niveles a la par que nos permite apreciar la potencialidad de las nuevas prácticas micropolíticas, embriones de otros mundos posibles, que hoy ya están en gestación/experimentación en muchas partes del planeta Tierra.[2]

En la misma tesitura, pero engendrados desde el socialismo cubano, el filósofo Gilberto Valdés (capítulo 28) nos habla de los talleres Paradigmas Emancipatorios que ellos –el Grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (Galfisa)– echaron a andar en La Habana en 1995 al calor del Período Especial e inspirados en el zapatismo. Desde entonces hasta la fecha (2015), cada dos años, en dichos talleres, líderes(as) de los movimientos de las izquierdas, artistas y activistas de base así como académicos de diferentes países de América Latina y el Caribe, usando metodologías de educación popular a la cubana, han compartido sus múltiples experiencias y perspectivas de lucha haciendo de la diversidad de éstas un aspecto medular para la nueva articulación geopolítica regional. Como distintas voces lo han señalado en los talleres: la emancipación no sólo depende de la construcción de fuerzas antisistémicas sino de una base material para la integración regional. Integración que a inicios del siglo XXI se materializó en lo que fuera la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba).

Desde Chiapas, con mirada posicionada e histórica, Xochitl Leyva Solano (capítulo 23) aborda las causas estructurales y sistémicas que nos pueden ayudar a entender algunas de las tensiones hoy existentes entre academia y activismo(s). Lo hace no con el afán de reproducir el pensamiento abismal que dicotomiza y presenta estas categorías como irreconciliables, sino para reflexionar sobre las contradicciones, tensiones y conflictos que se pueden presentar cuando ambas fuerzas, en contextos de guerra, habitan simultáneamente nuestro cuerpo, mente y corazón. Visualizar las tensiones como ventanas analíticas reflexivas y dialógicas es un aporte central de las autoras tejidas en esta obra colegiada. Éstas son abordadas, además de por Leyva (capítulo 23), por Aura Cumes (en el tomo I), Leyva y Speed (en el tomo I), Hanna Laako (capítulo 24), Mariana Mora (capítulo 25), Shannon Speed (capítulo 26), Charles R. Hale (capítulo 27), la Red Transnacional Otros Saberes (capítulo 29), Jenny Pearce (capítulo 30) y Restrepo y Escobar (capítulo 31). Cada uno(a) de ellos(as) nos comparte cómo buscaron convertir dichas tensiones en herramientas de conocimiento que permitieran fortalecer los diálogos con los grupos con los que venían trabajando. En los capítulos referidos, más que una guía metodológica tipo Murdock, ofrecemos nuestras prácticas de conocimientos posicionados y

parciales a aquellas personas que, como nosotras, piensan que la forma en que uno entiende el objeto contra el cual lucha impacta en las formas de luchar (cfr. Mora, Casas, Osterweil y Powell, Leyva y Valdés en este tomo).

No está de más recordar que las prácticas zapatistas de autonomía (Mora en este tomo), el ¡Ya Basta! epistémico neozapatista (Leyva en este tomo) y la revolución teórica del zapatismo (Mignolo 2008) han jugado un papel central para resignificar lo que hoy entendemos y practicamos como política, como investigación y, por supuesto, como investigación académica y activista. Como afirma Mariana Mora y nos muestra en el capítulo 25 a través de su propia experiencia, si el poder y el conocimiento están íntimamente ligados, entonces lo que se hace con la información en territorio zapatista, cómo se recopila, cómo y quién la sistematiza, así como el uso que se le da, forma parte intrínseca de la lucha y la construcción de la propia autonomía. Y como veremos en varios capítulos, también forma parte medular de las guerras en curso. En particular, la guerra contrainsurgente implementada por el Estado mexicano contra el zapatismo se ha librado, desde 1994, tanto en el campo de lo militar como de lo paramilitar, lo psicológico, lo económico, lo político y en el amplio campo del saber/poder que es más grande que el campo académico. Para ser más explícita en la relación saber/poder, guerras y prácticas otras de conocimientos desde los movimientos anticapitalistas, me detengo en un suceso reciente de alta relevancia para el mundo y para nuestras redes y luchas altermundistas.

En México, a 21 años del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), las autonomías *de facto* zapatistas emergen como semillas de vida y esperanza en medio de un país ensangrentado por la muerte producto de la violencia neoliberal y del crimen organizado coludido con instancias diversas de las instituciones del Estado, los partidos políticos y sectores de la llamada "sociedad civil". En ese contexto, el 6 de mayo de 2015, en el seminario que organizaron y llamaron "El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista" el Subcomandante Insurgente Moisés (2015), vocero del EZLN, dijo: "Ya ahorita ya podemos dar varios sentidos lo que es rebeldía y resistencia para nosotros, porque es que ya fuimos descubriendo, practicando en los hechos, o sea ya podemos dar, como se dice, teoría, pues…" Y efectivamente, en ese espacio y de viva voz, los y las zapatistas nos compartieron, una vez más, sus experiencias conceptualizadas (teorizadas en sus propios términos) de "la economía política desde las comunidades", de la resistencia, la rebeldía y la autonomía zapatistas y del "método zapatista" frente a lo que nombraron "La Hidra Capitalista".[3] Todo ello como parte de su lucha y en el marco del homenaje luctuoso rendido al maestro zapatista Galeano –asesinado arteramente por miembros de una organización campesina (CIOAC-Histórica) otrora hermana y hoy instrumento de la guerra fratricida orquestada desde el Estado mexicano y el chiapaneco– y al intelectual Luis Villoro –académico

universitario mexicano con quien construyeron diálogos y de quien recibieron permanente solidaridad al ser éste parte de lo que he llamado las redes neozapatistas (Leyva 1998).

Desde aquel levantamiento de 1994, en las redes de solidaridad con el zapatismo han pasado muchas cosas; entre ellas, se han subvertido de diferentes maneras las relaciones de saber/poder, de enseñanza/aprendizaje. Para muestra un botón. La finlandesa Hanna Laako (capítulo 24) refiere, desde su propia experiencia, que solidarios europeos que llegaron a Chiapas atraídos por el zapatismo con la idea de evaluar a los zapatistas desde las perspectivas disciplinarias terminaron analizando las teorías disciplinarias desde la perspectiva política zapatista. Laako se adentra en las complejidades, luces y sombras de las prácticas descolonizadoras para lograr algo así. Entra en la dimensión de la crisis personal, las fronteras incómodas así como en las condiciones de precariedad, vulnerabilidad y marginalización de sus practicantes. Anota el riesgo de que dicha descolonización termine siendo sólo una metáfora que oculta a los nuevos colonos transnacionales de la Frontera Sur, quienes a su vez forman parte de la sociedad civil global a la que también se refiere la inglesa Jenny Pearce (capítulo 30), pero ésta desde lo que podríamos llamar, en pleno siglo XXI, las redes de prácticas de conocimientos creadas por la investigación participativa transnacional.

Los impactos del zapatismo reaparecen en el capítulo 26, en el que Shannon Speed nos narra cómo llevó a cabo prácticas de investigación activista en diálogo con miembros de la comunidad Nicolás Ruiz, quienes la invitaron a contribuir en la construcción del sustento antropológico al reclamo legal por el reconocimiento de su identidad y territorio en medio de un contexto de guerra de baja intensidad que había generado en comunidades prozapatistas –como Nicolás Ruiz– divisionismo, confrontación y muerte. Muerte incluso de una de las prácticas colectivas más importantes: el consenso comunitario.

En esa misma década de 1990, los Estados centroamericanos mostraron cierta apertura a reconocer el reclamo indígena del derecho al territorio al tiempo que impulsaron el desarrollismo vía, por ejemplo, megaproyectos, biocombustibles y enclaves turísticos (Hale en este tomo). En ese marco y en esa región, desde 1997, Charles R. Hale (capítulo 27) ha venido acompañando varias luchas indígenas y negras por el reconocimiento de sus derechos territoriales y para ello ha echado mano del mapeo participativo. Este último, nos dice, lo mismo ha sido parte de prácticas investigativas a las que la gente afectada ha denominado "geopiratas" que de investigaciones activistas comprometidas. El citado autor nos invita a no conformarnos con interpretaciones en blanco y negro y él mismo complejiza su reflexión revisando tanto los financiadores como los modos y los fines de ambas prácticas investigativas.

Nuestra invitación, sin duda, es a abrir la mente y mirar las complejidades, los claroscuros de las prácticas otras de conocimiento contenidas en los tomos I y II. Para ello es importante observarlas a contraluz de aquellas prácticas surgidas de los cambios que desde la década de 1980 han desplazado a las universidades públicas al lugar del mercado (Slauhter y Leslie 1999 [1997]). Sin duda que en los últimos cien años los patrones del trabajo profesional universitario y científico se han ido transformando pero, sobre todo, tendríamos que detenernos en los cambios drásticos (por no decir dramáticos) que éstos han sufrido con la emergencia de los mercados globales neoliberales. Esta nueva situación ha sido llamada por colegas noratlánticos *capitalismo académico* (*academic capitalism*).[4]

Las transformaciones generadas por el capitalismo académico son de la magnitud de aquellas ocurridas a finales del siglo XIX cuando la Revolución industrial –en los países industrializados, valga la redundancia– creó la riqueza que proveyó la base para la educación pos secundaria y la profesionalización concomitante del conocimiento disciplinar y su creciente especialización. Tanto la transformación de finales del siglo XIX como la de finales del siglo XX han conllevado cambios radicales a nivel de los valores, normas, creencias, *ethos*, epistemologías, métodos, teorías, objetivos, formas de manejo y de organización del trabajo profesional universitario y científico. Pero el capitalismo académico ha impulsado incluso reformas a nivel de las leyes de los Estados-nación y de sus políticas públicas educativas (cfr. Krotz en este tomo y la bibliografía citada en la nota 4). Es dentro de ese marco que podemos valorar mejor el sentido y la dirección de las prácticas otras de conocimientos emergidas en los cruces de la academia comprometida y los activismos alter y anti y valorar cómo están contribuyendo a continuar desdibujando, descentrando, descolonizando, despatriarcalizando, desneoliberalizando el conocimiento en general y el científico disciplinar en particular, tanto como los modos de vida de sus practicantes.

Dichas prácticas, puesto que forman parte de diferentes expresiones organizadas en pie de lucha radical y gracias a esa ubicación, son vividas y concebidas por sus ejecutantes más bien como "herramientas", aunque en el espacio académico –donde también habitan– tienden a ser encajonadas, congeladas y reducidas a meras técnicas, metodologías o epistemologías disciplinares. Pero la historia es más compleja, por ejemplo, resulta relevante recordar que apenas hace cien años la antropología y similares buscaban entrar en el mapa disciplinar y profesional de las ciencias sociales (Palerm 2004, Guber 2014). Ahora, en los albores del siglo XXI, muchos de esos antropólogos, sociólogos y practicantes de otras ciencias sociales con sus micro prácticas de conocimientos otros, modestamente, están/estamos no sólo contribuyendo a sacar las ciencias sociales del mapa disciplinar sino, lo más importante, contribuyendo a la gestación y al desarrollo de los embriones de otros mundos posibles…

Esteban: prácticas propias antropológicas en/desde el Sur

No sería correcto decir que la década de 1960 fue la primera en ver emerger espectaculares cristalizaciones del pensamiento latinoamericano, pero sí que lo fue en ver cómo éste recibía atención a escala planetaria en los campos de las ciencias sociales y humanas. Por cierto, algo similar sucedió casi en paralelo en el ámbito literario –el año de la muerte del Che Guevara, 1967, es también el año de la primera edición de *Cien años de soledad*– y de la música –por esas fechas la música popular andina conquista los más diversos ámbitos de varios países latinoamericanos y europeos. Acaso el hecho de que no se tratara de irrupciones puntuales, aisladas y unipersonales, sino de resultados de procesos con largos antecedentes, interconectados y colectivos, ha contribuido a que hoy en día sea un poco difícil darse una idea de lo que significó entonces la salida a escena de esas posiciones. Éstas no proponían simplemente mejoras o complementos para las teorías establecidas sino que planteaban otra manera de enfocar las cosas. No podemos olvidar que esto sucedía al mismo tiempo que emergían los movimientos de liberación nacional en África y Asia y en el contexto del imparable avance de las dictaduras militares en toda América Latina, llamadas eufemísticamente "regímenes de seguridad nacional", que intentaban por todos los medios asfixiar, en el sentido metafórico y literal, el pensamiento propio.

Tal fue el caso de la teoría de la dependencia, que enfocó las relaciones Norte-Sur no como el resultado de un retraso histórico con respecto al avance de los "más desarrollados", sino que concebía el subdesarrollo como producto de las relaciones mundiales de desigualdad y dominación existentes, como precio pagado por el Sur a costa del desarrollo del Norte. Tal fue también el caso de la teología de la liberación, que definía a la Iglesia como la Iglesia por antonomasia de los pobres y que abogó por un método teológico que partiera del análisis de las condiciones de existencia sociales y religiosas de quienes serían los destinatarios de la "Buena Nueva", de la vida en abundancia –después, la filosofía de la liberación defendió, en un sentido semejante, una ética de la vida. Tal fue también el caso de la educación popular concientizadora, que no criticó la institución educativa por ineficiente y deficiente, sino que se proponía sustituir los procesos de transmisión certificable de la educación bancaria tradicional por procesos de toma de conciencia acerca de las causas de la subalternidad y de las posibilidades de modificarla de raíz. En esos tres campos parece necesario recordar que la ardua reflexión teórica estaba vinculada de múltiples y muy complejas maneras con los más diversos movimientos e intentos prácticos de denuncia y de promoción de un cambio rápido y radical.

Para la disciplina antropológica de aquellos años, estos debates, que envolvían a todas las disciplinas por igual, constituían un impulso per-

manente para discutir no solamente los resultados de la investigación y los contenidos de la docencia, sino también los modos de generarlos. Dos aspectos centrales e interconectados aparecieron. Uno, el contexto social, político y cultural más amplio en el cual se realizaba la docencia e investigación universitaria, siendo parte de este contexto tanto la población estudiada en el trabajo de campo y abordada en los textos publicados como los reales y posibles destinatarios de los productos de los estudios. El otro, las hipotecas conceptuales y metodológicas derivadas de la "procedencia norteña" de los marcos teóricos originarios de la antropología. Así, nuestra actividad antropológica, enseñada y practicada en varios de nuestros centros de investigación y universidades, empezó a reconocer la necesidad intrínseca de llevarse a cabo de manera más autorreflexiva y, en términos gremiales, más autocrítica. Y si bien el instrumental cognitivo de aquellos años, como se apunta en el capítulo 18, fue un tanto limitado, los trabajos contenidos en los tomos I, II y III muestran, en mucho, cierta continuidad con ese esfuerzo autoanalítico y varios de ellos abordan, desde ángulos diferentes, la confluencia de diversas tendencias analíticas, terminológicas y propositivas que tratan de ubicar el quehacer antropológico latinoamericano en el panorama mundial actual.

Así, Eduardo Restrepo y Arturo Escobar, en el capítulo 31, nos hablan del surgimiento, en 2001, de la Red de Antropologías del Mundo (RAM), inspirada en intentos previos hechos en Brasil y México. La RAM se dio a la tarea de reconstruir las genealogías de los grupos productores de conocimiento de la disciplina antropológica más allá de las antropologías hegemónicas y en el marco de las relaciones de poder mundial. Abogó por la pluralización radical y la des-esencialización de la Antropología (con mayúscula), conduciéndonos a preguntas tales como: ¿es posible pensar la(s) antropología(s) fuera de la modernidad? ¿Cuáles son los alcances del concepto *antropología* (sin mayúscula) para dar cuenta de sentidos y prácticas establecidas más allá de la disciplina y el conocimiento experto? ¿Pueden las antropologías del mundo ser concebidas como una especie de movimiento al interior de la academia?, ¿como una conversación o una teorización otra en curso?

Dentro de ese marco, Esteban Krotz, en el capítulo 32, visualiza a la antropología mexicana como una "antropología segunda", es decir, resultante, ante todo, aunque no sólo, de un proceso de difusión. Como en otras partes de América Latina, empero, la existencia de la antropología firmemente consolidada como disciplina científica no significa automáticamente contar con una antropología "propia". Así como en términos socioeconómico, políticos y culturales existen islas "norteñas" incrustadas en el Sur, hay también actualmente en América Latina antropologías cuyo objetivo primordial es la "aplicación" de la antropología norteña, confundiéndola con la universal. Los intentos persistentes de re-construir la an-

tropología como un instrumento cognitivo orientado por la perspectiva propia del Sur y desde el Sur se ven empañados por una serie de políticas y prácticas gubernamentales. Éstas han fomentado, ciertamente, el crecimiento numérico de profesionales de todas las ciencias sociales, pero al mismo tiempo han transformado de tal manera la institución académica que los vínculos con las líneas utópicas de la genealogía disciplinaria se difuminan más y más.

El capítulo 33 escrito por Marcio D'Olne Campos constituye un sugestivo puente entre los dos trabajos mencionados y diversos aspectos de las culturas populares latinoamericanas. D'Olne Campos revisa prácticas de orientación y percepción del espacio para mostrar la contradicción que se da entre los contenidos de la enseñanza escolar oficial y los modos locales de construcción de saberes y prácticas espaciales en ciertas poblaciones de pescadores e indígenas brasileños. Las relaciones Norte-Sur, las connotaciones ideológicas de la oposición arriba-abajo y blanco-moreno, las reflexiones lingüísticas en torno a los verbos "nortear" y "surear", la puesta en evidencia de la presumida neutralidad de los mapas y los globos terráqueos, se analizan en el marco fascinante de la imposición global de una manera de ver el mundo que no corresponde con la experiencia vital de los y las habitantes del hemisferio Sur.

El capítulo 34 escrito por Mariano Báez Landa redondea las ideas expresadas en los capítulos 31 al 33. Ante todo, los complementa mediante una revisión de diversas posiciones generadas desde la segunda mitad del siglo XX en la teoría de la ciencia y que tienen en su centro el asunto de la crisis de la construcción teórica. Ésta, sin embargo, no es solamente un asunto de ideas sino también de intereses políticos, de poder, económicos, etc., que permean toda creación científica. Como ya vimos en el tomo I y veremos de nuevo en el II y III, dichos intereses nos dificultan sustituir el registro etnográfico tradicional por un discurso y una práctica etnográfica intersubjetiva y negociada entre el investigador y los investigados. Báez nos invita a "antropologizar la ciencia", o sea, a aplicar la antropología a nosotros mismos, como primer paso para caminar hacia una "antropología simétrica" que no solamente pueda poner en relación los múltiples sistemas de interpretación y comprensión de la diversidad humana, sino también, principalmente, que "ayude a la transformación del mundo en un lugar más humano".

Las prácticas de investigación colaborativa, dialógica y en red que se han compartido en varios de los capítulos del tomo I y II parecen a veces como una simple opción personal o de carácter técnico. Pero no es así, por el contrario, evidencian la permanente necesidad de la transformación profunda y radical de los procedimientos etnográficos, de las hipotecas de las tradiciones antropológicas heredadas así como de los poderes personales, nacionales e institucionales que están, por todos los medios, burocrati-

zando, mercantilizando y domesticando los conocimientos en general y el antropológico en particular. Creemos que el reto que tenemos enfrente es cómo contribuir, cada quién desde su lugar, a generar una fuerza motora para transformar la sociedad de seres humanos en una sociedad realmente humana para todos(as).

Notas

1 En los diferentes capítulos de este tomo se usan las siguientes autodenominaciones: investigación activista, investigación feminista poscolonial, antropología socialmente comprometida, investigación participativa junto con, investigación dialógica de compromiso social, investigación activista críticamente comprometida, antropología comprometida, antropologías del mundo y, emergiendo desde el socialismo cubano, paradigmas emancipatorios.

2 Para mayor detalle sobre ese mundo alternativo en gestación/experimentación se pueden citar muchos materiales producidos dentro y fuera de los movimientos y de la academia. Por el momento sólo cito los trabajos de Janet Conway (2004) y de Jérôme Baschet (2014).

3 El homenaje a Luis Villoro Toranzo y al maestro zapatista Galeano se realizó el día 2 de mayo de 2015 en el Caracol de Oventik, Chiapas, México. El seminario "El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista" fue convocado por el CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas y la Comisión Sexta del EZLN. Se celebró del 3 al 9 de mayo de 2015. En línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>, <http://seminarioscideci.org/> o <http://radiozapatista.org/?page_id=13233>. En dichos sitios se puede también encontrar información sobre la publicación de los volúmenes que los y las zapatistas preparan como resultado de estos trabajos.

4 En 1990 el concepto *academic capitalism* fue usado por primera vez por Edward J. Hacken. Sesenta y cinco años antes, Max Weber ya había "descrito la ciencia natural y médica como empresa capitalista de Estado" (cit. en Slaughter y Leslie 1999 [1997]: 8). Desde finales de la década de 1970, pero sobre todo a principios de la de 1990, Immanuel Wallerstein (1998 [1991]) y un grupo de colegas (Wallerstein 1996) ya habían profundizado en el estudio de la intrincada relación entre ciencias sociales y sistema mundo moderno capitalista. En el libro de los investigadores norteamericamos Sheila Slaughter y Larry L. Leslie (1999 [1997]) se citan a más de dos centenas de colegas de Estados Unidos, Reino Unido, Canadá y Australia que, como ellos, han trabajado diferentes aspectos que dan sustento al concepto de *capitalismo académico*. Desde el Sur hay una amplia bibliografía que se ha producido en paralelo y acuña sus propios conceptos y teorías. Véase, por ejemplo, la reflexión sobre globalización, universidad y evaluación de Hugo Aboites (1993, 2002, 2012); la de Raquel Sosa (1996, 2011) sobre el Banco Interamericano de Desarrollo y la reforma educativa neoliberal en América Latina; la de Pablo González Casanova (2004) sobre las ciencias sociales de la complejidad y las tecnociencias en tiempos de guerra; la de Irene Sánchez y Raquel Sosa (2004) sobre la historia y los retos del pensamiento crítico en la región de América Latina; la de Atilio Borón (2005) sobre neoliberalismo, posmodernismo y pensamiento crítico radical en América Latina; la de Boaventura de Sousa Santos (1998 [1994], 2006b) sobre las crisis de las universidades a finales del siglo XX y la universidad popular del siglo XXI; la de Pablo Dávalos (2010) sobre el proyecto posneoliberal para América Latina y la democracia disciplinaria; la de Roberto Leher (2010) acerca de la ofensiva actual del capitalismo y la necesidad de una reforma radical de las universidades de América Latina; la de Francisco Rojas Aravena y Andrea Álvarez-Marín (2011) sobre las ciencias sociales, el compromiso del científico y las políticas públicas en América Latina y el Caribe y, la de Esteban Krotz (en este tomo) en torno a la antropología en/desde el Sur y el actual Triángulo de las Bermudas político-científico-institucional, por citar sólo algunos(as).

Bibliografía

Aboites, Hugo. 1993. "El estancamiento de la universidad". *Política y Cultura*, núm. 3, invierno. UAM-Xochimilco, México, pp. 193-214.

_____ 2002. "Globalización y universidad". En José Manuel Juárez Núñez, Pablo Mejía Montes de Oca y María Elena Rodríguez Lara (comps.). *Universidad, producción y transferencia de conocimientos al encuentro del siglo XXI*. UAM-Xochimilco, México, pp. 51-77.

_____ 2012. *La medida de una nación: los primeros años de la evaluación en México. Historia de poder, resistencia y alternativa* (*1982-2012*). Clacso, UAM-Xochimilco, Itaca, México.

Baschet, Jérôme. 2014. *Haciendo otros mundos. Autogobierno, sociedad del buen vivir, multiplicidad de los mundos*. CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas (serie Junetik Conatus).

Borón, Atilio. 2005. "Las ciencias sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico". Conferencia magistral. XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), 22-26 de agosto, Porto Alegre. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/alas/alas05.pdf> (consulta: 28 de febrero de 2015).

Collins, Patricia Hill. 1998. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Conway, Janet. 2004. *Identity, Place, Knowledge: Social Movements Contesting Globalization*. Fernwood Publishing, Halifax.

Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.

Dávalos, Pablo. 2010. *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Codeu, Quito.

González Casanova, Pablo. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos, Barcelona.

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla'. 2004. *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla'*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla', Cholsamaj, Guatemala.

Guber, Rosana. 2014. "La generación del conocimiento antropológico. Los trabajos de campo de las antropologías del Sur". Ponencia. III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, 26 de septiembre, México.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, otoño. Feminist Studies Inc., pp. 575-599.

Harding, Sandra (ed.). 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Routledge, Nueva York y Londres.

Leher, Roberto (comp.). 2010. *Por una reforma radical de las universidades latinoamericanas*. Homo Sapiens, Rosario.

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.

_____2013. "¿Y/osotras? ¿Mi/Nuestras Luchas Epistémicas?" Ponencia. Seminario Virtual Internacional (SVI) "Creando Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes". En línea: <http://encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/> (consulta: 30 de mayo de 2014).

Mani, Lata. 1987. "Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India". *Cultural Critique*, núm. 7, otoño. University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 119-156.

McIsaac, 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.

Méndez Torres, Georgina, Juan López Intzín, Sylvia Marcos y Carmen Osorio Hernández (coords.). 2013. *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*. Red IINPIM, Red de Feminismos Descoloniales, Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara.

Mignolo, Walter. 2008. *La revolución teórica del zapatismo y pensamiento decolonial*. CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

Mohanty, Chandra Talpade. 2008. "Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial". 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. 117-163 .

Moisés, Subcomandante Insurgente. 2015. "Resistencia y Rebeldía I." Palabras. Seminario "El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista", CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, la Comisión Sexta del EZLN, 6 de mayo, San Cristóbal de Las Casas. En línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/resistencia-y-rebeldia-i-subcomandante-insurgente-moises-6-de-mayo/>.

Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa. 1983. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York.

Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Routledge, Nueva York y Londres.

Palerm, Ángel. 2004. *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos*, vol. 3. Universidad Iberoamericana, ITESO, México.

Rojas Aravena, Francisco y Andrea Álvarez-Marín (eds.). 2011. *América Latina y el Caribe: globalización y conocimiento. Repensar las ciencias sociales*. Flacso, UNESCO, Montevideo.

Sánchez, Irene y Raquel Sosa. 2004. *Los desafíos del pensamiento crítico en América Latina*. Siglo XXI, México.

Slaughter, Sheila y Larry L. Leslie. 1999 [1997]. *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

Smith, Andrea. 2005. *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press, Cambridge.

Sosa, Raquel. 1996. "Las ciencias sociales en América Latina: del diluvio neoliberal al fin de siglo". *Estudios Latinoamericanos*, vol. 3, núm. 6, pp. 7-18.

_____ 2011. "Pensar con cabeza propia. Educación y pensamiento crítico en América Latina". *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 48, noviembre. Clacso, Buenos Aires. En línea: <http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_por_programa_detalle.php?id_libro=649&campo=programa&texto=19> (consulta: 28 de febrero de 2015).

Sousa Santos de, Boaventura. 1998 [1994]. "De la idea de la Universidad a la universidad de las ideas". En Boaventura de Sousa Santos. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*. Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 225-284.

_____ 2006a. "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes". En Boaventura de Sousa Santos. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (*encuentros en Buenos Aires*). Clacso, Buenos Aires, pp. 13-41. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf> (consulta: 12 de octubre de 2009).

_____ 2006b. *La universidad popular del siglo XXI*. PDTG-UNMSM, Lima.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 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.

Wallerstein, Immanuel (coord.). 1996. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI, UNAM, México.

_____ 1998 [1991]. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo XXI, UNAM, México.

Yuval-Davis, Nira. 2006. "Intersectionality and Feminist Politics". *European Journal of Women's Studies*, vol. 13, núm. 3, agosto. SAGE, Londres, pp. 193-209.

Prácticas otras de conocimientos feministas, activistas y antropológicas para SURearnos

Capítulo 16

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

Morna Macleod

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.[1] 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.

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–, descentran-

do así el régimen dominante de *saber/poder* de la "ciudad letrada" (Aparicio y Blaser en el tomo I). 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,[2] 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 a partir de la práctica y, más aún, profundizar en los discursos de mujeres indígenas y no partir de marcos conceptuales y analíticos preestablecidos. Teorizar a partir de 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, raíz y verdad del tiempo y espacio" (Ajxup 2000: 59) y 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 McIsaac 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 (McIsaac 2008 [2000]: 99, traducción mía).

Argumento en este capítulo que la insurrección de saberes subyugados (Aparicio y Blaser en el tomo I) 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 por 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 cooperación[3] 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 Spivak (1998), de "hombres [y mujeres] blancos[as] salvando mujeres morenas de hombres morenos". Asimismo, en el peor de los casos, hay 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.[4] 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,[5] 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 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,[6] ser traductor o, a veces, puente 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 que se cree "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),[7] otras en procesos de *phronesis*[8] (Greenwood 2008: 326), y otras más como académica comprometida (Rappaport 2005),[9] lo cual pone en evidencia la fluidez de nuestros sitios de enunciación. Un acompañante se asemeja 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 las 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 (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 diferencias[10] –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 –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… [y que] 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), intitulado: "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 onegeización 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 onegeización 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 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"[11] 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 sobre-énfasis 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 tomo) 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 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"[12] (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 uso despolitizado y *light* del concepto de diversidad, la "domesti-

cación" 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: 587-588). 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 representa-

do 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 de parte 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.[13] 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" (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 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*:

> [El] 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.[14] Termino con algunas reacciones feministas a este abordaje.

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

> 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,[15] 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.[16] 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 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 Pop 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 Pop 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 Wuj[17] (antiguo libro sagrado de los k'iche') 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 tejeremos 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).

Trabajar con grupos de mujeres desde el *nawal* del día es también 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, estaban refiriéndose más como parejas, en otro momento, estaban refiriéndose más como mujeres, pero en otro momento se estaban refiriendo 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, UVOC, 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,[18] 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.[19] 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 etnocentrismos[20] 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 Castillo:

> 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 a partir de 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, para 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.

Notas

* 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, cuyos responsables son María Teresa Sierra y Rosalva Aída Hernández Castillo). Agradezco a Conacyt por este apoyo y a Aura Cumes y Rachel Sieder por sus aportes a este capítulo.

1 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).

2 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).

3 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.

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

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

6 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).

7 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.

8 "*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).

9 "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.

10 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.

11 Argumentan que la "equidad" incluye el derecho a la diferencia, y hablan de la igualdad de condiciones y oportunidades.

12 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.

13 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).

14 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.

15 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.

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

17 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".

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

19 "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).

20 "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).

Bibliografía

Ajxup Pelicó, Virginia. 2000. "Género y etnicidad, cosmovisión y mujer". En Morna Macleod y María Luisa 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 el tomo I. "La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. 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> (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, Kimberlé. 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> (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> (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.mex/cultura/informe> (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> (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, pp. 17-34. En línea: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=

sci_arttext&pid=S1316-37012007000100003&lng=es&nrm=iso> (consulta: 28 de julio de 2009).

Gramsci, Antonio. 1981. *Introducción a la filosofía de la praxis. Escritos dos*. La Red de Jonás, 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 Deinstitutionalization 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-UCM, Madrid. En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1216504> (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, Egla Judith. 2004. "The Maya Cosmovision as a Site of Resistance" (inédito).

Masson, Sabine. En este tomo. "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. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* México.

McIsaac, 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 adecuadas 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> (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 emêrgencias." 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> (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, Veronica. 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 Chakravorty. 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 R. 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 Organizations". *Gender & Development*, vol. 12, núm. 1. Oxfam-Gran Bretaña, Taylor & Francis, Oxford. En línea: <http://www.genderanddevelopment.org/> (consulta: 15 de abril de 2009).

Walsh, Catherine (ed.). 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. UASB, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Capítulo 17

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

Sabine Masson

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 radicales[1] que si bien deconstruían la opresión de clase y de género no se cuestionaban sus presupuestos raciales y coloniales. Al descubrir la crítica feminista negra y poscolonial[2] 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,[3] 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 doctorado[4] 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*,[5] 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 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 abría. 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,[6] 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).[7] El objetivo de este ejercicio reflexivo es, entonces, recolocar en el centro del debate las "metodologías de 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.[8] 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),[9] 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 afronorteamericanas (Curiel 2006).[10] 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).[11] 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 (Paris y Dorlin 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, antirracistas y anticoloniales.[12]

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 desmantelar en mi encuentro con las experiencias organizativas de las mujeres indígenas y en especial las 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, Pop 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 como herramienta de la descolonialidad del poder en este vínculo. 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 sutilidad 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 feminista[13] 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".[14] En el marco de su autoorganización contra la violencia intrafamiliar, las tojolabales fortalecen su identidad política indígena y 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 im-

puesto 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 co-autoría 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, releyendo 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.[15] 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 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,[16] 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.[17] Los talleres, las entrevistas, las pláticas colectivas en torno al texto fueron un espacio más para estas mujeres donde 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 Xochitl 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 "las-

tre 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.[18] 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).

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 restituido en el texto. La co-autoría 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" (Tuhiwai 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 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.

Notas

1 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.

2 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 Magreb residentes en Francia, entre otras.

3 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.

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

5 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.

6 "Mujeres organizadas" en tojolobal.

7 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 Spivak y Homi Bhabha), en el marco de las corrientes de pensamiento posestructuralistas (en la academia occidental, sobre todo la estadounidense), 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).

8 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]).

9 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).

10 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.

11 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 las resistencias anticoloniales (Gall y Hernández 2004).

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

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

14 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.

15 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), Laura Bohannon (1964), Jean Briggs (1970), Marjorie Shostak (1982) o Manda Cesara (1982) (véase al respecto Visweswaran 1994).

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

17 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.

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

Bibliografía

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

Alarcón, Norma. 1990a. "The Theoretical Subject(s) of this Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism". En Gloria Anzaldúa (ed.). *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. 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, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (eds.). 2001. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Routledge, Thinking Gender, Londres y Nueva York.

Ang, Ien. 2001. "I'm a 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 Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color.* 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.

Césaire, 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, Kimberle. 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 Ethnography. 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> (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 línea: <file:///Users/Xochitl/Desktop/Chiapas%20y%20la%20conquista%20inconclusa.pdf> (consulta: 10 de julio de 2015).

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 Caligaris, 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. Black Women's Studies*. The City University of New York, The Feminist Press, Nueva York.
Hurston, Zora Neale. 1938. *Tell my Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*. Lippincott, Filadelfia.
Janmohamed, Abdul R. 1985. "The Economy of Manichean Allegory: The Function 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 a 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, París.

Mignolo, Walter. 1999. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.

Mohanty, Chandra Talpade. 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.

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 y Vera de Hartwig. *El sur de México. Datos sobre la problemática indígena*. UNAM, México, pp. 63-80.

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 (ed.). 1922. *American Indian Life by Several of Its Students*. B. W. Huebsch, Nueva York.
Pop Bol, Amanda. 2000. "Racismo y machismo: deshilando la opresión". En Morna Macleod y María Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (comps.). *Identidad: rostros sin máscaras. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*. Oxfam-Australia, Guatemala, pp. 111-139.
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 R. (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, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Chandra Talpade Mohanty y M. 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. The Life and Words of a !Kung Woman*. 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.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty 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 Organisations and the Politics of Transformation*. Routledge, Nueva York y Londres.

Tabet, Paola. 1998. *La Construction sociale de l'inégalité 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> (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.

Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.

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, Ediciones Abya-Yala, Quito, pp. 17-44.

Werneck, Jurema. 2005. "De Ialodês 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, Lausana, pp. 33-49.

Capítulo 18

Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista*

Rosalva Aída Hernández Castillo

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 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 Akhil 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 estadounidense 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 1939 el sociólogo estadounidense Robert Lynd (1939) 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, C. 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 en el tomo I y Mariana Mora en este tomo).

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 *conocimientos situados* (*situated knowledges*) que reconocen el contexto histórico y social desde el cual se está percibiendo la realidad, pero que a la vez no renuncian 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 2007, Leyva en este tomo), 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 sec-

tores. 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 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 Centroaméricana (CIAM), fundado por Mercedes Olivera.

En Chiapas, estado donde viví y trabajé durante quince años, la investigación co-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 of 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 de-

construir 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 tomo, Bastian y Berrío en este tomo, y Macleod en este tomo).

La investigación co-participativa veía el compromiso de los científicos sociales con sus sujetos-objetos 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 co-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.[1]

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 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 expe-

riencia 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. Aunando 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 Colem 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 en 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 eran originarias de comunidades que se encontraban integradas a las nuevas regiones autónomas, creadas a partir del levantamiento zapatista.[2] 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– 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 lado, 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.[3] 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).[4] 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 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 el 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 propo-

níamos 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 entretejen 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.[5]

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 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 cómo las del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' (2000, 2004), Calixta Gabriel (2004), Martha Sánchez (2005), Margarita Gutiérrez (Gutiérrez y Palomo 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 Kaqla', 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 realiza-

da en el marco del proyecto colectivo intitulado: "Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y poder: una perspectiva comparativa".[6]

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 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 Atlacholoaya, 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".[7] 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:

> 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 atrevan 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 extensa 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.[8]

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 el 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 estadounidense (2007), ha reprobado en uno de sus trabajos recientes el activismo que lucha por mejorar las condiciones de vida en el ambiente 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 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.

Jemima 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 uno 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, traducción mía).

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 los hombres y las mujeres en nuestras regiones de estudio.

Notas

* 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).

1 Para un análisis de la investigación-acción desde la academia feminista véase Lykes y Coquillon (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).

2 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).

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

4 "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.

5 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".

6 Este proyecto fue coordinado por Teresa Sierra, Rachel Sieder y por la autora de este capítulo, todas investigadoras del CIESAS. En él participaron estudiantes de doctorado y posdoctorantes de distintas instituciones. Ellos fueron: Alejandro Cerda, Ángela Ixkic Bastian Duarte, Morna Macleod, Mariana Mora, Juan Carlos Martínez, Manuel Buenrostro, Adriana Terven, Claudia Chávez y Liliana Vianey. El proyecto conjuntó 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.

7 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.

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

Bibliografía

Bastian Duarte, Ángela Ixkic y Lina Rosa Berrío Palomo. En este tomo. "Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

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 pensamientos 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. "Mayanizacion 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.

Del Mar, Águila, Alejandra Reynosa, Carlota Cadena, Elena de Hoyos, Guadalupe Salgado, Leo Zavaleta, Lupita, Miranda, Rosalva Aída Hernández, Rosa Salazar, Susuki Lee Camacho. 2010. *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*. CIESAS, IWGIA, Orê-Media, 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. 31-61.

Gross, Daniel y Stuart Plattner. 2002. "Anthropology as 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', Cholsamaj, Guatemala.

Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. 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, pp. 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 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. 183-203.

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 for Liberation*. American Anthropological Association, 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, Development, 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 Atlacholoaya.* 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, México.

Leyva Solano, Xochitl. En este tomo. "¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

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

Lynd, Robert. 1939. *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*. Princeton University Press, Princeton.

Macleod, Morna. En este tomo. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

Masson, Sabine. En este tomo. "Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etno-

gráfica y activista con Tzome Ixuk". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* México.

Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. 2003. Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.

Mills, C. Wright. 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 tomo. "Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

Moore, Henrietta L. 1996. *Antropología y feminismo*. Cátedra, Valencia (Col. Feminismo).

Naples, Nancy A. 2003. *Feminism and Method: Ethnography, Discourse Analysis, and Activist Research*. Routledge, 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. 115-135.

Rappaport, Joanne. En el tomo I. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. 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. 2007. *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 19

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

Ángela Ixkic Bastian Duarte y Lina Rosa Berrío Palomo

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.[1] 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-labor[2] han abordado estas preguntas, como lo explican Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (2008). A partir de integrar el conocimiento académico y 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.[3] 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*[4] que ambas autoras hemos realizado con mujeres indígenas durante los últimos siete años. Nuestra intención es mostrar las 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 política[5] 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 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, en el transcurso del cual ha habido interés tanto por cuestionar las relaciones de poder a través de una permanente vigilancia epistemológica como por considerar 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",[6] 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 Popu-

lar de Oteapan (DPO), del sur de Veracruz; Titekititoke 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 habían 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 Bastian. Participaron también académicas con una carrera ya consolidada, como Beatriz Canabal, Márgara 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 Bastian).[7]

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 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,[8] 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), y 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 organizati-

vos 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 sobre el tema que existen al interior de su agenda política.

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.[9]

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 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.[10] 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 que han colocado con fuerza su voz en diversos espacios políticos, académicos y sociales, que han escrito su propia experiencia[11] 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,[12] 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.

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.[13]

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 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 (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 (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" (cit. en 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, encontrar soluciones críticas a los problemas que muchas veces vemos como normales porque han sido históricamente estáticos, pero que debemos transformar (cit. en 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.[14] 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 a propósito de esta última experiencia que nos interesa profundizar a continuación.

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 donde exploran el terreno de la afectividad como "experiencia social significativa" en su relación con la diferencia étnica (Chirix 2003). 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,[15] 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 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,[16] 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, para 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 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 hombres 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 estaba relacionado con 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 tomo– 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 México[17] fue profundamente enriquecedora la reconstrucción co-

lectiva 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 quedamos sorprendidas por la diversidad de experiencias, por el modo en que ese movimiento había sido construido en cada una de las regiones y también por 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 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 definidos 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.[18] 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 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 Gisela–] 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 (Casteele 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 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 (*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,[19] y estábamos de acuerdo todas en que estos documentos eran 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.

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 las académicas y las mujeres organizadas en conjunto 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 impor-

tancia 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 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.

Notas

1 Nos referiremos posteriormente a ese proyecto.
2 Para una definición de cada una de estas perspectivas, véase Leyva y Speed (2008).
3 Entre ellos Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES 1998), etcétera.
4 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.
5 Ángela Ixkic Bastian 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 Palomo 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).
6 El proyecto fue financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de 2002 a 2005.
7 Este proyecto generó 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.
8 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.
9 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).
10 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).
11 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, 2004), del FIMI (2006), de Enlace Continental de Mujeres Indígenas y la compilación hecha por Donato (2007).
12 Como en las experiencias de Ecuador, Guatemala, Venezuela y en procesos políticos fundamentales como la Constituyente boliviana.
13 Un excelente análisis de las relaciones entre las mujeres indígenas y la cooperación internacional puede encontrarse en el texto de Macleod (en este tomo).
14 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.

15 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 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).

16 Madre Tierra, Mamá Maquín e Ixmucané.

17 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.

18 Para profundizar en este debate véase el capítulo de Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser (en el tomo I).

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

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 el tomo I. "La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* 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. Universidad de California, octubre, Los Ángeles.

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.

Casteele, 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 solo 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.

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.

GLES. 1998. "Manifiesto inaugural". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* Miguel Ángel Porrúa, University of San Francisco, México, pp. 5-30.

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', Cholsamaj, Guatemala.

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 = More than an Indian. Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala.* School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México.

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 A. y Lila 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 tomo. "Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* 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 Talpade. 1986. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism.* Indiana University Press, Bloomington, 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 P. 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.

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 Zimbalist. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of 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 Chakravorty. 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 20

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

María José Araya

Reflexionar acerca de los orígenes de las ciencias sociales es indagar acerca de su naturaleza sistémica, colonial y patriarcal. Al respecto, podemos decir que la evolución misma de la disciplina antropológica se sustenta en la razón positivista tendiente a comprender a las culturas y los fenómenos sociales desde los estrictos 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 transformación. Dicha reformulación es entendida como la respuesta coherente de conciencias despiertas ante la actual realidad globalizada que potencia toda índole de injusticias y violencias económicas, sociales, culturales y ambientales. Los esfuerzos por desarrollar, desde las ciencias sociales, investigaciones tendientes a la transformación, comprometidas, no eurocéntricas ni patriarcales, implican abordar la reflexión epistemológica relativa a la producción de conocimiento, así como la construcción de acciones específicas de colaboración y horizontales que fomenten la reflexión crítica junto con los actores(as) sociales en lucha según sus propias demandas de conocimiento, inquietudes y necesidades de aprendizaje.

El presente capítulo pretende exponer la experiencia concreta de un trabajo antropológico participativo llevado a cabo desde el acompañamiento político junto a los actores(as) del Consejo de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales del estado de Chiapas (Compitch), abocado al rescate del conocimiento tradicional y a la lucha por la defensa del territorio y de los recursos naturales, amenazados por el proyecto neoliberal de "desarrollo" en su fase capitalista-ecologista. De forma particular, este capítulo se ocupará de relatar el proceso a través del cual se fue conformando entre mujeres posicionadas, desde la esfera académica y desde el

ámbito socioterritorial, una relación de cooperación que buscaba abonar en la defensa específica de los derechos a la salud y al territorio de las parteras indígenas. Este proceso de trabajo sorteó diferentes etapas, colmadas de intercambios reflexivos y aprendizajes dialógicos, plasmados éstos a su vez en la generación de conocimientos colectivos que buscaron "conocer cómo se mueve el de arriba para que sirva al actuar de los de abajo".

¿Qué es el Compitch y cómo coincidimos?

El Compitch es una organización autónoma integrada por 14 organizaciones de médicos y parteras indígenas de todo el estado de Chiapas en México. Su trabajo gira en torno a la integridad de aspectos relacionados con la medicina indígena tradicional, cuyos practicantes son, entre otros, hueseros, pulsadores, rezadores de cerros, parteras, yerberos. 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.[1]

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 Biodiversity Group (ICBG)-Maya.[2] Dicha iniciativa, considerada actualmente como emblemática, detonó en el Consejo un importante proceso de aprendizaje, lucha y defensa de sus recursos en que se rechazó con firmeza la invitación a enriquecerse con el patrimonio natural. Para los(as) miembros del Compitch, los recursos biológicos y los saberes tradicionales asociados son de la nación mexicana –no sólo de ellos(as)– y, en ese sentido, en tanto que destinados a la salud pública, son sagrados y no pueden intercambiarse bajo las reglas del 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 copiando 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 recursos que son 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 consensúan 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 y estructura desde marcos propios de acción, auto-coordinada a través de asambleas, reuniones, encuentros, foros y talleres en las comunidades.

Ahora bien, las primeras aproximaciones con el Consejo se iniciaron en el mes de octubre de 2005, cuando me acerqué como activista 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 humano 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, la defensa de los mismos y el bienestar colectivo.

Con el afán de continuar conociendo la realidad de la medicina y la partería tradicional, realicé por aquellos días mi primera visita a una de las organizaciones del Consejo: Chik-Najix-Yan ("Nace Otro[a]"), cuya sede está en la comunidad de Onieltic, zona tseltal del municipio de Pantelhó. Ése fue mi primer acercamiento al significado y al 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, de manos amigables y hábiles caminantes 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 compartidos junto con el Consejo me resultaron removedores y provocadores, y motivaron mi intención de continuar aprendiendo 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 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste.[3] Si bien mi postulación a la maestría había sido aceptada con un trabajo relativo a "mujeres y política", al restablecer los contactos con el Consejo el proyecto adquirió una dimensión dialógica que implicó su afortunada redefinición teórico-metodológica (Araya 2008). Durante las conversaciones y visitas a la organización comprendí que mi propuesta original de trabajo no era una prioridad para el Consejo y que había sido forjada desde la clásica estrategia académica en la que la investigadora levanta sus propios intereses de estudio. Al respecto, atendí a la evidente necesidad de transformar desde los orígenes la forma de producción de conocimiento y abordar las temáticas que eran más apremiantes para los actores(as). Quedó en evidencia la necesidad urgente de generar un espacio para la reflexión, la defensa y el desarrollo de la partería tradicional, oficio de sabiduría femenina, generador de la vida misma y amenazado por diversas estrategias de integración/apropiación neoliberales que impactan de forma específica el ser/hacer social y territorial de las mujeres parteras.

Entonces el proyecto de investigación se reformuló 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, saberes femeninos subyugados por renovadas formas de dominación que comprometen prácticas y cuerpos, como me dio a entender una de las parteras del Consejo:

> Como que más que nada estamos ahorita un poco tristes 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 esta temática de real atingencia para el Consejo, se me invitó a participar en el Seminario de la Partería Maya convocado por el Compitch y la Organización de Médicos y Parteras Indígenas del estado de Chiapas (Omiech)[4] 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. Escuchar a mujeres de variadas procedencias, compartir sus pensares y sentimientos respecto a su quehacer como parteras resultó un privilegiado espacio de formación.

A partir de los conocimientos que fluyeron a través del seminario, pude ir visualizando la importancia de generar un trabajo que hiciera evidente las relaciones de poder entretejidas en el acontecer actual de la partería indígena, en un momento de estigmatización, desvalorización y vulneración hacia el trabajo de estas mujeres. La lógica de trabajar desde las inquietudes de las propias parteras para analizar junto a ellas las relaciones de poder que las oprimen inyectó de sentido el proceso 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 y sus instituciones. 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).

Una vez amarrado el problema de la investigación, me fue posible presentar el proyecto ante los representantes del Consejo a fin de compartir ideas y perspectivas que nutrieran el proceso de diálogo y validación del estudio. Esto, con la plena facultad de incorporar los comentarios –o no– pues, como finalmente se me dijo: "eres tú quien 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. Con solidaria confianza, se me recomendó continuar apoyando el proceso de trabajo con las parteras a través de mi participación en los talleres que se llevarían 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 colaboradora 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 impedían 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(as) cuando desde la academia se me aconsejaba volcarlo hacia orientaciones de corte más teórico, tendientes a complementar los vacíos epistémicos de los estudios anteriores. Es decir, plantearle a la academia un trabajo de investigación definido desde "los de abajo", indígenas y mujeres, con objetivos acordes a sus necesidades y según sus disposiciones no fue un acercamiento fácil de explicar y defender en los coloquios institucionales. Es precisamente ahí donde debemos firmemente 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(as) posicionados, a fin de poner a disposición información que les permita comprender 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(as)" no es un aspecto fácil de abordar. Una nueva relación entre el "investigador(a)" y el "investigado(a)" requiere el cuestionamiento a estos mismos conceptos en cuanto suponen una relación extractivista para la producción de conocimiento cuando es necesaria la construcción de un proyecto común.

Al respecto, la conformación de espacios de confianza mutua se fue alimentando a partir de la valorización de los conocimientos locales y del mutuo reconocimiento hacia el "otro(a)" como un aliado en los procesos de transformación, alguien con quien se tejen complicidades y perspectivas consensuadas. No obstante, cabe reconocer que la conformación de espacios de confianza y generación de conocimientos no escapan de las jerarquías de poder, pues el conocimiento que se genera responde a requerimientos tanto de la organización como a dimensiones académicas.

En mi caso específico, la generación de relaciones de aprendizaje 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 coherencia entre la legitimidad de sus demandas y mis propios principios políticos. Cabe destacar que en este proceso de trabajo dialógico proliferaron momentos marcados por la premisa de "escuchar a los otros(as)", clave del aprendizaje colectivo anclado en la visualización de los actores(as) como portadores(as) de conocimiento. Otra premisa indispensable en este sembrar conjunto de saberes fue acompañar el proceso organizativo con humildad, compromiso y respeto.

Es importante también señalar que los saberes compartidos no pueden restringirse a la exclusividad del derecho de autor a pesar de que así lo establezcan las normas editoriales y académicas. 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 se procesan conjuntamente con los(as) actores(as) que acompañamos.

Las parteras del Compitch, sus luchas y nuestro entrelazado

Comenzar a articular vínculos progresivos junto al Consejo y particularmente con las parteras implicó ir amasando una confianza procesual fundamentada en el respeto y el aprendizaje de "sus" modos: "indígenas" y

"femeninos". El entrelazado se fue tejiendo con base en la empatía hacia sus intereses e inquietudes, con la mirada puesta en las complejidades de su realidad sociohistórica como premisa para afirmar el caminar conjunto. Ello me permitió ir reconociendo las particularidades del contexto adverso y amenazante que experimentan las mujeres parteras. En particular, la producción/reproducción de los saberes integrales asociados a la partería indígena tradicional entra 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 que habitan y que es articulada en favor de intereses transnacionales vinculados a la industria alimenticia y farmacéutica.

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", aplastando sus formas de concebir/actuar frente al acto de dar vida, 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, prácticas sociales y territoriales de las parteras (Araya 2011).

Dado este contexto, con base en las conversaciones y palabras compartidas con el equipo del Compitch en un proceso de constante fluidez comunicativa, fuimos afinando de común acuerdo el foco 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",[5] tendiente a reconocer las demandas de los pueblos indígenas y de sus mujeres de forma discursiva más no sustantiva.

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. Ello dejó en claro que el género es una "construcción social de las diferencias sexuales" y que el contexto cultural influye en las formas propias de dar sentido a las relaciones entre femineidad, salud, territorio y sus reivindicaciones asociadas. 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.

Por medio 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(as) actores(as) desde sus múltiples y diferenciados espacios colectivos de reflexión/acción. 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" y transformador a nuestro quehacer antropológico.

Configuración de la investigación participativa

El elemento articulador en torno al cual se fue entablando el trabajo antropológico y participativo fue, sin lugar a dudas, el diálogo, espacio recurrente de comunicación que fomentó la retroalimentación de saberes. No obstante, la estructura de este diálogo se fue conformando diferencialmente dependiendo de si el sujeto de interlocución eran los médicos 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 y orientadas por la asertiva "mediación" de los asesores del Consejo. En particular, destaco, agradezco y valoro la guía brindada por Ana Valadez, cuya luminosa palabra y compromiso facilitó mi entendimiento acerca de la realidad que viven los médicos y las parteras así como los distintos escenarios culturales que alberga el territorio chiapaneco. De la misma forma, Micaela Icó y Bacilia Velasco Trejo, encargadas del Área de Parteras de la Omiech, resultaron consejeras esenciales en el diálogo con las parteras en las comunidades y en el acercamiento a sus realidades socioculturales y ambientales.

El diálogo con las parteras no estuvo exento de desafíos que fueron a la vez fuente de aprendizaje. Un aspecto relevante fue el tener que sortear las diferencias lingüísticas. Micaela, como mujer indígena hablante de 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. Ciertamente esta diferencia aparece como central, 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 entendimiento nutrido por el respeto hacia su cosmovisión.

El diálogo con las parteras me permitió ir conociendo los principios y visiones que sustentan sus saberes y prácticas; me permitió comprender que la partería tradicional tiene un trasfondo espiritual y sagrado pues representa un "don" que ha sido otorgado por un ser superior o Dios. De ello derivan lógicas de trabajo asociadas a la solidaridad, la cooperación y el respeto a la Madre Tierra que vuelven impensable la mercantilización de los recursos biológicos asociados al proceso de sanación.

> Nosotras por eso valoramos mucho lo que son las plantas porque son sagradas, entonces pues como nosotras creemos que son plantas sagradas no podemos vender ni negociar o hacer patente, porque no nos conviene, porque al hacer patente ya se hacen dueños unos pocos entonces no estamos de acuerdo, mejor que sea libre para todos (partera zona Selva, asamblea del Compitch).

A través de sus conversaciones, las parteras me compartieron su concepción de los bienes naturales reconocidos como recursos comunes, exhortándome a tomar conciencia de la relevancia estratégica que adquiere su defensa desde un ámbito geopolítico, debido a que su apropiación amenaza el buen vivir de todos los seres vivientes. Poco a poco, la lucha de las parteras indígenas se fue convirtiendo en mi lucha y su capacidad de crear colectividad tanto a través de las palabras como de las acciones permitió complementarnos como mujeres políticamente posicionadas, permeando el quehacer investigativo.

Sin embargo, la adhesión desde las ciencias sociales a los procesos de concientización política y transformación social ha sido fuertemente cuestionada por aquellos que reivindican la neutralidad académica. Al respecto, el trabajo participativo 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).

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 trans-

formación 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, produciendo una relación de cohecho entre el grupo o la comunidad y el equipo de investigación (Durston 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. Desde esta perspectiva metodológica, el trabajo junto al Compitch buscó la conjunción entre investigación y praxis, intentando apoyar de manera participativa el proceso político-organizativo de lucha por la promoción y la defensa de los conocimientos tradicionales de las parteras indígenas como sistema cognitivo alternativo a la lógica derivada del modelo de desarrollo neocolonialista.

La etnografía multisituada realizada en asambleas, talleres, encuentros y foros del Compitch

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 construcción del conocimiento se llevó a cabo desde diferentes lugares articulados que definieron una etnografía de carácter multisituado. La *etnografía multisituada* (Marcus 2001) responde a las transformaciones planteadas por un mundo globalizado, entrelazado y complejo, que requiere de una investigación social cualitativa con nuevos instrumentos metodológicos para abordar la realidad social. Esta herramienta etnográfica fundamenta su enfoque en el marco conceptual del sistema-mundo de Wallerstein (1995, 1998) 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 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, a la trans-

formación 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 los conocimientos de las parteras indígenas y las estrategias de integración/apropiación neoliberales. Con base en 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, dicha estrategia de investigación fue complementada 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. Esta construcción metodológica permitió abordar los objetivos de estudio a partir de las reflexiones colectivas de las parteras.

Al recapitular, es posible señalar que en cada uno de los espacios pude ir atendiendo a nuevas temáticas y ubicar los contextos en torno a los que se desarrollan los conocimientos situados. De este modo, 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 visualizar 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, además de asesores e investigadora. Durante los días de trabajo en asamblea, el Consejo madura ideas y toma 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 acompañaron 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, liderada por Micaela Icó y Bacilia Velasco Trejo, me permitió contextualizar de mejor forma la práctica y los modos socioculturales vinculados a la partería indígena tradicional al conocer de cerca los panoramas ambientales y

económicos de vulnerabilidad y pobreza a los cuales están expuestas las mujeres. Escuchar a las parteras en sus propios espacios de trabajo –las comunidades– enriqueció mi perspectiva de análisis sumando al aprendizaje su palabra sobre las condiciones críticas de salud.

Cada taller reunió entre quince y veinte aprendices y parteras, cuyas edades fluctuaron entre los 17 y 75 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 respetar el libre ejercicio de la partería como saber indígena y femenino, abocado por centenas de años a la sanación de las mujeres indígenas. Esta exigencia se convirtió en una demanda por la autonomía política vinculada al cuerpo y al territorio habitado por las mujeres.

En los encuentros de parteras tradicionales, organizados también por el Área de Mujeres y Parteras de la Omiech, 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, interlocutora, traductora y 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 su vestimenta–, 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, entonces, en fomentar el análisis colectivo, tanto desde reflexiones temáticas como desde la realización de actividades que permitieron expresar los ejes de conversación a partir de formas más lúdicas, dinámicas y participativas. Las mujeres más jóvenes y aprendices, atentas a los conocimientos transmitidos, fueron cosechando estos saberes y apuntándolos 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, concurrieron 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 distintivamente su quehacer. Si bien se intentó registrar esas diferencias, no se abundó en el estudio de la conformación de la identidad pues ello amerita una investigación 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"

En forma paralela a la etnografía multisituada 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),[6] 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 y 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 detalladamente con las parteras los temas de interés, 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 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.

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 hacia la partería tradicional indígena. Además, a fin de ahondar más allá de las condiciones de operación y los principios asociados a esos 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.

¿Una metodología propia?

Me gustaría agregar algo más acerca de la complementariedad entre la investigación participativa y la etnografía multisituada, conjunción que definió una metodología propia en la investigación realizada. Lograr llevar a cabo una investigación de esta índole, ligada a los procesos organizacionales, depende, en buena medida, de las relaciones que vayamos construyendo con los sujetos(as) 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, poco a poco, reconocidos como interlocutores válidos en el marco de un ejercicio de investigación de carácter colectivo y participativo.

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 abarcan desde lo doméstico-práctico a lo formal: preparar un desayuno colectivo, fotocopiar documentos de apoyo, recabar información relevante, sistematizar acuerdos o generar discusiones colectivas. Poner nuestra persona a disposición, acatar y desplegar con conciencia certera nuestra capacidad de trabajo nos vuelve investigadores funcionales para el proceso organizativo. El diálogo practicado desde el respeto y la humildad, atento a las palabras de "las mayores", resultó un elemento decisivo para la construcción de relaciones de confianza, para el planteamiento colectivo de la problemática de estudio y para el abordaje metodológico anclado en formas no convencionales de hacer antropología.

Reflexiones finales desde el "otro" sur

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 sur" de nuestra Latinoamérica, los aprendizajes adquiridos en el Compitch. Revaloro la investigación participativa construida en tierras chiapanecas envuelta actualmente en la defensa del patrimonio natural y cultural del territorio en el que resido llamado Melipeuco. Territorio amenazado por los intereses industriales derivados de pisciculturas, centrales hidroeléctricas, tendidos eléctricos, monocultivos forestales y plantas geotérmicas. Dichos proyectos avasalladores de la territorialidad evidentemente tienen efectos particulares para la sabiduría de las "mujeres

mapuche", su ser indígena y espiritualidad. La alteración y contaminación de recursos vitales como el agua impacta en los ritos sagrados de invocación tales como el *Llellipün*, *Nguillatün* y *We Tripantü*, a la vez que restringe actividades económicas y genera problemas de salud e intracomunitarios.

Este proceso me torna crítica de mi anterior actuar, puesto que hoy no sólo estoy del "otro" lado geográfico, 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. Los pequeños pasos recorridos en el trabajo de defensa de los derechos medioambientales y culturales de quienes habitamos Melipeuco han implicado esfuerzos colectivos para sumar compañeros(as) y propiciar modos de organización propios y autónomos. En ese sentido, resguardar las dinámicas de organización logradas en el nivel comunal resulta un esfuerzo incipiente y todavía frágil. Ello nos vuelve 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. 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 y su corazón colectivo, 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, marcando ineludiblemente el desarrollo de mi propia reflexión.

Hoy, la gestión del conocimiento local y la cooperación "Sur-Sur" no solo resulta motor de aprendizajes y procesos de defensa sino que contribuye invaluablemente a los procesos de des-colonización. El poner a disposición nuestros saberes como activistas en una relación que busca el diálogo y la horizontalidad con los saberes locales resulta una herramienta potente e indispensable en las luchas territoriales y nos diluye en un "otro(a)" común. Precisamente, esa capacidad de generar conocimiento común nos potencia como sujeto colectivo y permite sumar esfuerzos en la

construcción de saberes desde la geopolítica del "abajo y a la izquierda". Este trenzar colectivo y activista aprende y se encamina a partir del reconocimiento hacia la "autonomía" de las comunidades y pueblos, atendiendo a sus formas propias de organización y ejercicio sociopolítico.

Notas

1 Documento Compitch, San Cristóbal de Las Casas, 2006.
2 Proyecto de bioprospección para el estado de Chiapas auspiciado, entre otros, por los Institutos de Salud de los Estados Unidos.
3 Generación 2006-2008, en la línea intitulada: "Poder, política y movimientos sociales".
4 La Omiech es una organización pionera en la defensa de la medicina tradicional que forma parte, a su vez, del Compitch.
5 Término acuñado por el investigador Charles R. Hale (2008).
6 Programa auspiciado por la Unión Europea.

Bibliografía

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.

_____2011. *Parteras indígenas. Los conocimientos tradicionales frente al genocidio neoliberal*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Durston, John y Francisca Miranda. 2002. *Experiencias y metodologías de la investigación participativa*. División de Desarrollo Social-CEPAL, Santiago.

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.* 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.

Marcus, George E. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades,* vol. 11, núm. 22. UAM-Iztapalapa, México, pp. 111-127.

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

_____1998. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo XXI, México.

Capítulo 21

Itinerario de los otros saberes*

Virginia Vargas Valente

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, intuidos 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 importante de la segunda oleada feminista,[1] Julieta Kirkwood, muerta en 1985.[2] Activa militante y brillante académica,[3] 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 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, son plurales, diversos, tremendamente heterogéneos y al mismo tiempo tan semejantes 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 comprometido(a) 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" (*ibid*.).

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 autopercibidas (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 (2000), 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 sugieren Xochitl Leyva y Shannon Speed (2008), 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. Suelí Carneiro (2005), 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".

¿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 cotidianeidad 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 adquiría 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" (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 (Alvarez, 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 revisitar 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 (Alvarez, Libardoni y Soares 2000: 169).

Tercera aproximación. La forma de producción de conocimiento desde los "nudos": forma subjetiva, poética, laboriosa... de deshilachar 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, abarcadora 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 tam-

bién 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", cit. 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 (*ibid*.: 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 (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 –feminista, chicano, indígena– 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 (2007) 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 cotidianeidad 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 (2006), alimente una teoría que no sólo explique los fundamentos de la realidad, sino que también pueda ser una gran orientadora de acción transformadora. 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 Carmen 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.

Notas

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

1 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, las profesiones universitarias, el trabajo y, con mucha fuerza, el 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.

2 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 unas 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.

3 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".

Bibliografía

Alvarez, Sonia E, 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 re-pensar 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.

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, Suelí. 2005. "Ennegrecer al feminismo". *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, núm. 2, "Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes". Antipodes, Lausanne.

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.

Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de las Naciones Unidas. 2000. En línea: <http://www.un.org/spanish/conferences/Beijing/documentos.htm> (consulta: 31 de marzo de 2008).

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.

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.

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.

Nun, José. 1989. *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común.* Nueva Visión, Buenos Aires.

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. 2007. "Beyond Abysmal 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 Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes.* Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, pp. 31-73.

Tinker Salas, Miguel y María Eva Valle. 2001. "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).

Zemelman, Hugo. 1996. "Comentarios". En Virginia Guzmán y Eugenia Hola (eds.). *El conocimiento como un hecho político*. CEM, Santiago, pp. 246-250.

Capítulo 22

Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales*

María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana E. Powell

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 nuestras propias investigaciones, experiencias y observaciones, pero también, de distintas maneras, ha sido elaborado en co-autoría 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*,[1] 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 "todas las prácticas implican conocimiento, y como tal, son prácticas-conocimiento" (2005: 19).[2]

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 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 muestran 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 prevaleciente.[3] 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.[4]

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 importante de la actividad cotidiana de los movimientos es la producción de conocimientos.[5]

¿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 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 sólo *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.[6] 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.

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, 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 *conocimiento.* Por ejemplo, en su apartado, Dana Powell discute cómo el Movimiento Indígena por la Justicia Medioambiental (Indigenous Environmental Justice: IEJ, por sus siglas en inglés) en los Estados Unidos se involucra, 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.[7]

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 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 a 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.[8]

El concepto de justicia energética articulado por los activistas de este movimiento (LaDuke 1999, 2005)[9] 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 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 de las ánimas, a las 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.[10] 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 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 a los *think tanks*[11] conservadores.[12] 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 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 consistía en 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 acarrean 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, eran ignoradas tanto por la política como por las ciencias políticas (Alvarez 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.[13] La práctica de conocimiento que se estaba desarrollando en la DAN era, por lo tanto, un re-pensamiento corporizado de la democracia a partir de su rescate en el nivel de la 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 estas 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 miríada 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 (*inchiestas*), 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.[14] 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).

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 epistemológico[15] y lo atribuyen a la influencia de los zapatistas,[16] 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: 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 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 política[17]

Las prácticas de conocimiento constituyen ciertamente una parte de la producción cultural e ideológica de los movimientos, pero 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 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 ro-

mántica 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 conocimiento 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 "saber/poder" (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 han tratado la naturaleza y la relevancia de la política del conocimiento: la epistemología feminista, la investigación-acción participativa, los estudios de la ciencia y la tecnología, y el paradigma de la modernidad/colonialidad. También mencionamos 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.[18]

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 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 con-

creto 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.

Notas

* 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, "Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements", *Anthropological Quarterly,* vol. 81, núm. 1, invierno, IFER, George Washington University, Washington, 2008, 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.

1 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.

2 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.

3 Véase Goodwin y Jasper (2004), Benford y Snow (2000), Flacks (2004), Osterweil (2004), Polletta (2004), Casas, Osterweil y Powell (2008).

4 Aquí seguimos el trabajo de Goodwin y Jasper (2004) en su crítica al giro cultural.

5 Esta es una versión abreviada de nuestro argumento. Para una versión extensa véase Casas, Osterweil y Powell (2008).

6 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.

7 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.

8 Para más información sobre la noción de *universales implicados* véase Tsing (2005).

9 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.

10 Para una discusión histórica más extensa, véase Smith y Frehner (2010).

11 *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.)

12 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 los Estados Unidos.
13 Sobre la noción de *políticas anticipatorias* véase Sitrin (2004) y Graeber (2002).
14 Véase Borio, Pozzi y Roggero (2002) y Conti *et al*. (2007) para las definiciones de *conricerca* e *inchiesta.*
15 En Revelli (2004) y en varias entrevistas hechas en Bolonia en el año 2002.
16 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 Holland y Peláez (1998).
17 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.
18 Para más información véase Casas, Osterweil y Powell (2008).

Bibliografía

Alvarez, 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. Annual Reviews, Palo Alto, pp. 611-639.

Borio, Guido, Francesca Pozzi y Gigi Roggero. 2002. *Futuro Anteriore: Dai "Quaderni Rossi" ai Movimenti Globali: Ricchezze e Limiti dell'Operaismo Italiano*. DeriveApprodi, Roma.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

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.

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. Myflybooks/Ephemera, pp. 78-87. En línea: <http://www.ephemerajournal.org/issue/immaterial-and-affective-labour-explored> (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.

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*. 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. Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Onco Mouse™. *Feminism and Technoscience*. Routledge, Nueva York y Londres.

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-l-9801/msg00019.html> (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. Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte, 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.

Revelli, Marco. 2004. "La nuova parola zapatista". Carta, 4 de febrero de 2004. En línea: <http://www.edscuola.it/archivio/interlinea/zapatista.htm> (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.

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 23

¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórica-política

Xochitl Leyva Solano

Para Raymundo Sánchez Barraza.
Maestro, amigo, compañero de lucha

Este capítulo no existiría sin las reflexiones[1] y acciones colectivas que hemos realizado desde las redes altermundistas y neozapatistas, más recientemente, desde La Otra Campaña, convocada en junio de 2005 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional a través de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN 2005). Desde ella, respondiendo al llamado zapatista, los(as) adherentes trabajamos cotidianamente para construir otra forma de hacer política, para erigir un programa nacional de lucha y para hermanarnos aún más con otras luchas de resistencia contra el capitalismo y por la humanidad existentes en México y en el planeta Tierra. Nuestro motor e inspiración han sido los y las zapatistas y los fundamentos de su práctica y teoría política;[2] mismos que nos han llevado a pensar y discutir en nuestros colectivos, talleres, foros, festivales, encuentros y seminarios cómo estamos construyendo La Otra Política y La Otra Teoría.

El objetivo del presente capítulo desde su primera versión escrita en 2009, ha sido 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 primero rechaza el pensamiento abismal[3] que reproduce los conceptos de academia y activismo como dos entidades dicotómicas, antagónicas e irreconciliables. El segundo, coincide con aquellos que reconocen la necesidad de identificar y poner a debate las tensiones existentes en el cruce de las academias y los activismos (así en plural). 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 anti y alter.

Por tensiones entendemos a grandes rasgos: 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,[4] elementos éticos" (Fals Borda 2007: 18). Por su parte, las colegas 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 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 benéficos para todas las partes involucradas en la investigación (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 zapatista. Esto último nos ayudará, más que a cerrar el capítulo, a dejarlo abierto para continuar este debate desde la acción política anticapitalista.

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 feminista radical al objetivismo patriarcal y nos invita a reconocer el lugar desde donde hablamos, desde donde 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.[5] 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 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 academia[6] 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: 112-113). 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).[7] 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, del cual la academia y las ciencias sociales son parte.

Ahora bien, los conocimientos activistas son también 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 subalternizados, sin embargo, podemos decir que hay activismos de todos los sabores y colores, de derechas y de izquierdas, por ejemplo, activismos que apoyan al movimiento neonazi así como activismos antineonazis. Incluso, existe 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 dicotómica podríamos decir que mientras unos contribuyen a reproducir el sistema, otros trabajan para su transformación radical. En este capítulo nos ocuparemos principalmente de este último tipo de activismo político.

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 referimos al activismo político estamos haciendo referencia a acciones colectivas que abogan por una causa de interés común (personal y colectiva) que hace que una gente se mueva y agite a otra para caminar en cierta dirección, a través de formas organizativas que 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 el activismo local con alcance transnacional que lucha, de mil maneras, contra el capitalismo en su actual fase de globalización neoliberal. Este es un tipo de activismo transnacional de los muchos que han existido en la historia de la humanidad, por ejemplo, si atendemos las investigaciones de Margaret Keck y Kathryn Sikkink (1998), ellas nos hablan de las redes de activistas transnacionales de defensoría que encuentran su antecedente más inmediato en el siglo XIX, por ejemplo, en la campaña angloamericana 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.

En las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, las redes de activismos transnacionales también han tenido un papel relevante para la emergencia de "la rebeldía de las bolsas de resistencia" (Subcomandante Insurgente Marcos 1997: 13)[8] así como para la globalización de la esperanza (Foro Social Mundial 2001) y la globalización contrahegemónica (Sousa Santos 2004). Ello no es casual, el desarrollo y el auge de esas redes activistas se encuentran íntimamente ligados a, por lo menos, tres procesos: a) la revolución informática, b) la crisis del capitalismo y del estatismo y, c) el florecimiento glocal de movimientos tales como el feminista, el libertarianismo, el de derechos (humanos, indígenas, de los niños), el ecologista, el zapatista, el movimiento de mujeres indígenas y afrodescendientes, el movimiento gay, lésbico, bi, trans y *queer*, los Foros Sociales, La Vía Campesina, los piqueteros argentinos, los parados, los múltiples movimientos estudiantiles, la Primavera Árabe. De todo ello –y mucho

más– emergieron elementos que nos permiten hablar de un cambio societal,[9] en el que las redes del capital, la fuerza de trabajo, la información, el mercado, las resistencias, las rebeldías, las autonomías, la esperanza y las alternativas al sistema capitalistas se interconectan de una forma diferente, creando un mundo más interdependiente globalmente. En ese marco regresemos a las tensiones.

¿Tensiones entre academia y activismo político?[10]

Afirmar que existen tensiones entre la academia y el activismo político puede resultar demasiado general y requerir de un buen sustento situado, empírico, teórico e histórico. Detengámonos en las formas discursivas y las percepciones. 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 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: "¡hasta que finalmente estás en el camino correcto!", hasta una dudosa: "¿no será que estás aquí sólo para hacer tus investigaciones?"

En nuestra vida cotidiana dichas tensiones son evidentes, por ejemplo, hay quienes, desde la academia (ojo, no estoy diciendo que sea el caso de "todos los académicos"), califican a las investigaciones activistas como "parciales, superficiales, subjetivas, imprecisas, tendenciosas, falsas". Por su parte, hay activistas que lanzan fuertes críticas a las investigaciones académicas por ser "extractivas", por ser producidas para un *petit comité* (o sea, por ser "elitistas"), "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).

En el mismo sentido, el intelectual mapuche y activista político Pablo Mariman 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 la 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 remitiré a mi/nuestras experiencias dentro de las redes anticapitalistas y altermundistas de las cuales formo parte, para repensar desde esa locación. Enfatizo que este repensar no es un acto "individual" sino ha sido un dialogar y debatir en colectivo dentro de diferentes nodos de las citadas redes. Sólo así es que se puede comprender cómo es que este texto ha tenido ya, en su versión electrónica, un uso práctico para nuestras luchas en curso.

El "¡Ya Basta!" epistémico neozapatista

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,[11] 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".[12] Dicho seminario no era un acto menor, 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 Política y La Otra Teoría elaboradas sí, desde la propia experiencia neozapatista, pero también desde todas las experiencias de lucha anticapitalista y de izquierda que hoy se afirman a todo lo largo y ancho de la geografía de nuestro planeta Tierra.[13]

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 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!", del 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, que en paz descanse. 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.

Podríamos cerrar esta sección señalando que las críticas a la academia emitidas desde los y las activistas de los movimientos anticapitalistas 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 críticas?

Acerca de los orígenes

Sin duda, la academia como la conocemos ahora y los activismos anticapitalistas han tenido, desde el principio, un origen común: el sistema mundo. Sin embargo, sus direccionalidades han corrido en sentidos diferentes: opuestos e incluso antagónicos. Hoy es común oír decir que la ciencia moderna es hija de la Ilustración e hija predilecta del capitalismo y señalar el vínculo entre el ascenso mundial capitalista, el "desarrollo" y el 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 anticapitalista al que nos referimos en este capítulo?, podríamos responder que desde las comunidades, organizaciones, movimientos, redes de movimientos, movimientos de movimientos en pie de lucha alter y anti. 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*,[14] 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).

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 universales, como señala Donna Haraway (1988). Pero, para sustentar mejor nuestra idea central, podríamos mencionar no sólo a los movimientos antisistémicos de mediados del siglo XIX, sino sobre todo 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 mujer, naturaleza, raza, política, desarrollo, ciudadanía y democracia (véase Escobar, Álvarez y Dagnino 2001).

Por todo lo hasta aquí dicho parecería inevitable e insalvable la fórmula academia *versus* activismos políticos anti y alter, 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 autocrítica, los límites reales de la dimensión anti sistémica de los movimientos que analiza,[15] cuestionamiento que evidencia que hay mucho más que sólo 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/hemos modestamente contribuido al surgimiento no sólo de ideas críticas, sino también de prácticas contrahegemónicas, antisistémicas, anticapitalistas 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). Mignolo mismo 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 por qué'" (*ibid*.: 38).

La perspectiva sistémica de Wallerstein, sin duda, nos permite alcanzar una visión holística e histórica, pero a ella resulta necesario agregarle por ejemplo, que desde las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, están surgiendo traslapes de las agendas políticas de académicos(as) y universitarios(as) comprometidos(as) con miembros de la nueva ola de los movimientos indígenas,[16] de los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes, del movimiento lésbico, gay, bisexual, transexual y *queer* (LGBTQ), así como de los movimientos anticapitalistas y altermundistas. Traslapes no sólo sucedidos cuando dos o más personas se coaligan sino encarnados en una sola cuanto la persona es académico y activista al mismo tiempo. Es ahí donde está germinando algo a lo que podríamos llamar *prácticas otras de conocimientos*.[17] Éstas 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 sobre cómo y dónde se están dando todas y cada una de esas convergencias epistémico, ético, políticas rebasa el objetivo del presente capítulo. Sin embargo, pienso que es importante compartirles algo de lo que me/nos ha tocado vivir en estos veinte años desde nuestros cruces entre zapatismo, redes solidarias y academia comprometida.

Levantamiento zapatista y conocimiento de otro modo

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.[18] Aquí sólo quiero retomar este asunto porque me parece central para entender cómo muchos de esos simpatizantes contribuyeron/contribuimos, desde la práctica concreta y cotidiana, al traslape de las prácticas académicas con las prácticas activistas. Algo que, como ya vimos en la sección anterior, no era nuevo en el mundo pero sí lo era para Chiapas en la forma en que se dio a partir de 1994.[19]

En estos últimos veinte años hemos visto pasar por Chiapas a prestigiados intelectuales, comprometidos profesores-investigadores y una cantidad impresionante de entusiastas jóvenes estudiantes provenientes de países tales como Italia, España, Inglaterra, Estados Unidos, Francia, Suiza, Alemania, Bélgica, Canadá, Israel, Líbano, Grecia, Japón, Australia, Argentina, Chile, Distrito Federal, Guadalajara y otros estados de la Re-

pública mexicana. Desde lo que me tocó vivir con ellos, puedo decir que 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 ellas 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 [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 nosotras –profesoras locales comprometidas con el zapatismo– como para el propio EZLN. De manera muy sintética referiré sólo algunos de esos retos para entender cómo el zapatismo ha sido fundamental para provocar y catalizar en muchos estudiantes y en muchas de nosotras un proceso de búsqueda de descolonización tanto de la academia y de las ciencias sociales como del poder, del saber, del ser y del género. La filosofía, la teoría y la práctica autonómica de los municipios zapatistas y de las Juntas de Buen Gobierno han sido motor fundamental para buscar una transformación radical de nuestras vidas y no sólo de la investigación académica.

Academia comprometida y activismo anticapitalista en contextos de guerra[20]

Lo primero que nos saltó a nivel de sentimiento más que de pensamiento fue que no contábamos con las herramientas adecuadas para realizar trabajo de investigación en situaciones de guerra y de violencia contrainsurgente o paramilitar. Poco a poco caímos 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 solicitaron y consiguieron el permiso zapatista para realizar su trabajo de tesis en territorio rebelde. Al respecto escribieron:

> [...] [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).

Muchas 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 y Sonnleitner 2000, Cerda 2006).

La situación de guerra de baja intensidad poco a poco nos llevó a varios(as) a hacernos preguntas básicas tales como: ¿de dónde venían esas herramientas convencionales con las que trabajábamos?, ¿a qué tipo de academia pertenecían ellas y nosotras?, ¿a qué intereses estábamos respondiendo? Fue entonces cuando empezamos tímidamente a balbucear algo que más tarde, gracias al trabajo dentro de La Otra Campaña, llamamos: la inercia del sistema académico parte del sistema mundo moderno/colonial. Entonces nos interrogamos 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 teórica, 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 varias de nosotras.

Cada una, de manera personal y colectiva, empezamos a hacernos preguntas de corte epistémico y ético sobre cómo estábamos construyendo el conocimiento fuera y dentro de la academia y del movimiento neozapatista. Algunos(as) encontraron respuestas al realizar su trabajo en el territorio rebelde, otras dentro de las redes neozapatistas, unas más al participar en los seminarios del CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, otras en las actividades políticas 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 y despatriarcalización. 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 comunidades" [...] 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 estudiantes y sus profesores solicitando entrar a hacer investigación en territorio zapatista y, del otro, estaban los(as) compañeros(as) zapatistas estableciendo sus reglas, ritmos, tiempos y temas de interés. No era, pues, nada casual que el proceso para llevar a cabo la investigación 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" como lo afirma, desde su propia experiencia, Alejandro Cerda (2006: 47). Las formas en que el zapatismo trató el tema de la investigación universitaria y académica en su territorio autonómico se volvió referente indispensable para el actuar de muchas otras comunidades indígenas, políticas, activistas, artísticas, e impulsó, por ejemplo, diálogos intersubjetivos (Parra 2002, Masson *et al*. 2008) e interculturales (Bertely 2007, Köhler *et al*. 2010).

En Chiapas pos 1994 el conocimiento otro producido en los intersticios de las convergencias entre academia comprometida, activismo altermundista y otra 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 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, en espacios tanto activistas como académicos, los resultados de "nuestros estudios". Éstos estaban permanentemente siendo impactados por los escritos del ahora extinto Subcomandante Insurgente Marcos quien, desde muy tempranamente, articuló una crítica radical a los "intelectuales de arriba" y "de en medio" así como a sus vínculos con el Poder, el sistema político mexicano, las derechas y las izquierdas, el (neo)liberalismo y el capitalismo.[21]

A partir de todo lo que el EZLN impulsó, inspiró, motivó, muchas de nosotras nos reposicionamos, repensamos nuestros quehaceres, prácticas, categorías, modos de trabajo y formas de vida.[22] 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 2007), la "antropología social desde la investigación participativa" (Araya en este tomo), la "investigación activista" (Speed 2006, Mora 2008) y la "investigación de co-labor" (Leyva y Speed 2008). Para algunos lectores estas autodenominaciones podrían ser sólo 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, feministas, zapatistas, antisistémicos, antiimperialistas, anticapitalistas, altermundistas.

Para continuar la práctica teórico-política

En este capítulo he querido mostrar que es imposible negar que existen tensiones entre la academia y el activismo político anticapitalista. 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 dicotómicas 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 dar un giro en nuestra manera de ser, pensar, hacer y vivir. Por ejemplo, ya no sólo hablamos de epistemologías o metodologías, sino de luchas epistémicas como una dimensión particular dentro de nuestras redes, movimientos y colectivos. Muchas veces, estas luchas no se visibilizan o valoran 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 nuestras luchas epistémicas se desarrollan 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.

Nuestras luchas epistémicas han ido de la mano de lo que se ha denominado: la *revolución teórica del zapatismo* (Mignolo 2008).[23] En 1997 el Subcomandante Insurgente Marcos afirmaba que los verdaderos teóricos del zapatismo fueron los comandantes mayas, traductores del marxismo en sus comunidades (cit. en Le Bot 1997), a lo que Mignolo agregó el papel tan importante que el propio Subcomandante Insurgente Marcos desempeñó en la traducción bidireccional entre la epistemología occidental y la amerindia. 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 zapatismo. Traducción que empezó, como ya vimos, por procesos personales de transformación intrasubjetiva, producto del encuentro con los(as) compañeros(as) zapatistas. El trípode que aquí invito a pensar 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 toda la obra colegiada de la que este tomo forma parte. En ambos niveles –en el de los movimientos y en el epistémico– creemos que debemos seguir actuando de forma intersticial para que las luchas epistémicas que destapó, motivó, inspiró, el EZLN sigan siendo parte de las luchas anticapitalistas que hoy recorren el mundo.

El capitalismo en su fase actual de globalización neoliberal no sólo busca devorar los territorios de las comunidades de pueblos originarios y afrodescendientes, también está devorando –quizás de manera más sutil pero no por ello menos efectiva– a las comunidades académicas y universitarias (véase el capítulo de Esteban Krotz y la nota 4 de la introducción a este tomo). Se trata, pues, de dar juntos(as) una lucha integral y global en la que lo epistémico no debiera faltar para lograr así construir una práctica radical que contribuya a los esfuerzos ya en curso de creación de los otros mundos posibles…

Notas

1 En particular quisiera agradecer los comentarios puntuales que me hicieron a una primera versión de este texto Raymundo Sánchez Barraza, Axel Köhler, Jorge Alonso, Rafael Sandoval, Diana Gutiérrez Luna, Sabine Masson, Lina Rosa Berrío, Rosaluz Pérez, Peter Rosset, Gabriela Martínez, Jérôme Baschet, René Olvera, Christiane Grinda, Marín Robledo, así como 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.

2 Entre los que destacan el "mandar obedeciendo", el "caminar escuchando", "un mundo donde quepan muchos mundos", La Otra Teoría, La Otra Política, "la economía política desde las comunidades zapatistas", la resistencia, la rebeldía y la autonomía zapatistas, así como el "método zapatista" y "La Hidra Capitalista". Respecto a esto último véase en línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/07/13/indice-volumen-uno-participaciones-de-la-comision-sexta-del-ezln-en-el-seminario-el-pensamiento-critico-frente-a-la-hidra-capitalista/>.

3 Boaventura de Sousa Santos ha anotado que "lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea" (2009: 160-161), refirién-

dose 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.

4 Herético: a manera de herejía, de sacrilegio, alejándose de la línea oficial de opinión.

5 Contingente: que puede suceder o no suceder.

6 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.

7 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>.

8 Globalización de resistencias y de luchas le llaman Houtart y Polet (2000).

9 A esa nueva era y formación societal Castells (1998) la llamó Sociedad Red y Era de la Información. Al respecto, desde Cuba, el comunicador José Ramón Vidal señaló que 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" (2007: 2).

10 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 anticapitalistas, antisistémicos, altermundistas. Es importante señalar esto porque acota y precisa el campo y la naturaleza de las tensiones.

11 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".

12 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/Unitierra-Chiapas, el 3 de enero de 2007. En línea: <http://www.regeneracionradio.org/live/index.php?p=liberacion/Semanirio_de_analisis_contrapoderes>.

13 Véase EZLN (2005), Subcomandante Insurgente Marcos (1997, 2003, 2006).

14 Habla de ellos como movimientos nacionalistas o socialistas, muy al principio de su recuento.

15 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.

16 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.

17 Me parece muy importante seguir profundizando y trabajando desde nuestros movimientos las categorías *prácticas de conocimiento* y *prácticas otras de conocimientos* 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

el término prácticas de conocimiento "intenta evitar las connotaciones abstractas normalmente asociadas con el conocimiento y destacar su carácter concreto, 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" (2008: 20, traducción mía).

18 Leyva (1998), Leyva y Sonnleitner (2000), Leyva (2006).

19 Antes de 1994, existía en Chiapas el cruce entre prácticas activistas y prácticas académicas, véase, por ejemplo, el trabajo que hacían desde la década de 1970 Andrés Aubry, Jan Rus y Mercedes Oliveira (mencionado en el capítulo 25), y más tarde el del Colectivo de Encuentro entre Mujeres (mencionado en el capítulo 18). Trabajos sin duda pioneros, pero a la vez tendencias minoritarias en el medio académico y activista.

20 Para escribir esta sección revisé, nuevamente, los escritos de más de medio centenar de hombres y mujeres –jóvenes estudiantes de grado y de posgrado– llegados a Chiapas entre 1994 y 2008. También revisé los informes de un par de colegas que fueron investigadores huéspedes del CIESAS-Sureste, las tesis de maestría de tres activistas de ONG a quienes dirigí y las de siete colegas académicos que tuvieron la gentileza de invitarme a ser lectora y sinodal en su examen doctoral. A todos ellos(as) gracias por los fructíferos intercambios, la confianza y la amistad.

21 Para muestra un botón, véanse los escritos del Subcomandante Insurgente Marcos publicados en 2000, 2003 y 2006.

22 En particular, en mí también influyeron enormemente, además del EZLN, las conversaciones con Raymundo Sánchez Barraza (coordinador general del CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas), el Seminario Wallerstein y el Seminario de La Sexta y La Otra ambos llevados a cabo en el CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, así como procesos colectivos de los que fui parte, tales como el colectivo La Otra Historia y Los Otros Saberes, el colectivo de la 99.1 Frecuencia Libre, la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH), el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS), el Seminario Virtual Internacional "Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes", el Creandosaberes, el Creandosaberes Reloaded, la Red Transnacional Otros Saberes (Retos) y el proyecto "Gobernar (en) la diversidad…" Para todos los(as) miembros de esos espacios mi gratitud eterna.

23 En cuanto a los aspectos revolucionarios del zapatismo, véanse los trabajos académicos pioneros de Alonso (1994), González Casanova (1995), Le Bot (1997), Leyva (1998) y Harvey (1998).

Bibliografía

Alonso, Jorge. 1994. "La nueva Revolución mexicana". *Renglones*, núm. 28. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 31-43.

Araya, María José. En este tomo. "La antropología social desde la investigación participativa junto a las parteras del Compitch". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

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.). 2007. *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México*. CIESAS, PUCP, RIDEI, México (Papeles de la Casa Chata).

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.

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 & cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Taurus, ICANH, Bogotá.

EZLN. 2005. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona.* Folleto.

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.

Foro Social Mundial. 2001. *Carta de Principios.* En línea: <https://altergloba lizacion.wordpress.com/foro-social-mundial-wsf/> (consulta: agosto de 2009).

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*. Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies,* vol. 14, núm. 3, otoño. Feminist Studies Inc., 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.

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 College, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 142-159.

Houtart, François y François Polet (coords.). 2000. *El otro Davós: globalización de resistencias y de luchas*. Plaza y Valdés, México.

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. 2010. *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. En línea: <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>.

Krotz, Esteban. En este tomo. "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. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. 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.

_____ 2006. "Zapatista Movement Networks. Respond to Globalization". *LASA Forum*, vol. XXXVII, núm. 1, invierno. LASA, Pittsburgh, pp. 37-39. En línea: <https://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol37/LASAForum-Vol37-Issue1.pdf> (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. 1997. 7 *piezas sueltas del rompecabezas mundial.* En línea: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1997/1997_06_b.htm> (consulta: agosto de 2009).

_____ 2000. "Nuestro siguiente programa: ¡oximoron! (la derecha intelectual y el fascismo liberal)". *La Jornada*, 9 de mayo. México. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2000/05/09/oja37-submarcos.html> (consulta: agosto de 2009).

_____ 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> (consulta: agosto de 2009).

_____ 2006. "¿Otra Teoría?" *Contrahistorias*, núm. 6, marzo-agosto, pp. 51-56.

Mariman, 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 Walter Mignolo (comp.). *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.

Minh-ha, Trinh T. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Indiana University Press, Indianápolis.

Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity.* Duke University Press, Durham.

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, Cherríe 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.

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://www.ram-wan.net/documents/06_documents/restrepo_y_escobar_2004_antropologias_en_el_mundo.pdf> (consulta: agosto de 2009).

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 reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Clacso, Siglo XXI, México.

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.

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. Límites de los paradigmas decimonónicos.* Siglo XXI, México.

_____2006. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI, UNAM, México.

Capítulo 24

En las fronteras del zapatismo con la academia: lugares de sombra, zonas incómodas y conquistas inocentes

Hanna Laako

Introducción

En 1987, Gloria Anzaldúa planteó el concepto de *la frontera* (*borderlands*) para describir una conciencia (mestiza) nacida de las culturas mexicanas y anglosajonas en la frontera entre los Estados Unidos y México. Pero su conceptualización fue más allá de una zona concreta pues concibió la frontera como una conciencia plural que precisa de múltiples entendimientos entre los conocimientos contradictorios que contiene y no del simple posicionamiento ante ellos. Para Anzaldúa, la conciencia de la frontera emerge del intento de observar las ambigüedades y las contradicciones, por lo que es simultáneamente una conciencia individual y colectiva, localizada en la teorización del estar "en la frontera" (Anzaldúa 1987, Mohanty 2003).

La obra de Anzaldúa se puede considerar como parte de las tendencias recientes en los estudios sobre las regiones fronterizas que nos remiten a las voces nativas, las narrativas fronterizas y las de género. Su obra ha propiciado una cantidad considerable de reacciones y análisis sobre el tema y es también un indicador de que estas mismas fronteras siguen siendo las menos exploradas. Percibo, además, que la obra de Anzaldúa representa un prototipo en los estudios sobre la expansión del entendimiento de la frontera, misma que es factible pensar desde la descolonización. Así lo han hecho Eve Tuck y K. Wayne Yang (2012) y Linda Tuhiwai Smith (1999) al analizar el rol de los investigadores solidarios comprometidos con los pueblos indígenas, en cuyo caso la región fronteriza emerge como un lugar remoto, sujeto al interés del colono y sus conquistas exóticas históricas, elemento que retomo aquí para discutir sobre estas relaciones de poder.[1]

A partir de la contribución de la obra de Anzaldúa para el entendimiento de la frontera, puedo identificar los significados que paso a mencionar. En primer lugar, la frontera aparece como un lugar o región con-

creta situada *en medio* de algo: en este caso, entre México y los Estados Unidos, con sus respectivas culturas. Al mismo tiempo, la frontera –lugar o región– se ubica en los *márgenes* de estas dos culturas y países. En este sentido, la frontera como lugar o región es el punto de encuentro, *la encrucijada* y la coyuntura de estas culturas y países. Pero también –ésta es la contradicción y el conflicto– es el lugar, la región de *la periferia* de las dos culturas y países: el espacio de sombra, el territorio desconocido, extraño e impuro. Es la mezcla, lo mixto, lo no auténtico de ambos lados. Anzaldúa argumenta que la región fronteriza siempre plantea la pregunta sobre su autenticidad por su carácter de mezcla. Es por eso que para sus habitantes –reales o imaginarios–, la frontera representa una herida abierta debido a su naturaleza dual: no es auténtica en ningún lado, aunque consta de elementos de todos los lados. Eso determina la formación de una cultura e identidad propias, aunque sean contradictorias y poco entendidas. Sin embargo, la frontera no es estática ni esencialista, es siempre un camino hacia algo y requiere una conciencia. Para Anzaldúa la *conciencia fronteriza* aparece como un conocimiento particular que necesita una salida –intelectual o concreta– a un lugar desconocido, posicionarse de forma distinta, conquistar un espacio incómodo para uno mismo y transformar la forma de pensar esa región fronteriza. Así, la conciencia fronteriza es también una inquietud dirigida hacia algo nuevo que no puede ser mantenido dentro de las fronteras rígidas de los conceptos.

Por otro lado, los pueblos indígenas saben que sus tierras también han sido entendidas como regiones fronterizas –en el sentido de *borderlands*, de tierras lejanas– a partir de las narraciones épicas de los viajeros occidentales: oficiales bienintencionados, misioneros, hombres de negocio, viajeros e investigadores que los fotografiaron y siguen fotografiándolos y escribiendo sobre sus experiencias exóticas con los "nativos" (Tuhiwai Smith 1999). Aquí hay que entender la expresión de las *zonas fronterizas* no solamente como un lugar remoto, folclórico y sujeto a definiciones occidentales y relaciones de poder, sino también como una oportunidad descolonizante: la de ir a las fronteras del pensamiento occidental (Mignolo 2000).

Aquí nos posamos, entonces, en las fronteras borrosas que existen entre la academia hegemónica y la academia críticamente comprometida relacionadas con la solidaridad, los movimientos y el activismo –abordadas en este tomo– o lo que Tuck y Yang (2012) llaman *the settler moves to innocence:* "el colono que se mueve hacia la inocencia". Con este término, Tuck y Yang llamaron la atención sobre los "colonos" inocentes occidentales, hoy llamados también solidarios con los pueblos indígenas y académicos, que ponen de manifiesto nuevas formas de colonialismo "inocente" a la hora de ejercer su solidaridad. Así, la frontera se expande, no sólo por me-

dio de la colonización en el territorio geopolítico físico durante la conquista, sino en el terreno de las luchas políticas y los movimientos sociales con la difícil negociación sobre las formas de compromiso, solidaridad, investigación y activismo, y sobre los bagajes históricos de las relaciones de poder.

En el caso del movimiento zapatista, originado en el estado de Chiapas, que se ubica en la frontera sur de México colindante con Guatemala, las fronteras también se viven, se expanden y se retrotraen. Este lugar –y estado mental– se ha convertido también en la casa de una gran cantidad de "altermundistas" de la sociedad civil global –académicos y activistas, yo misma me cuento entre ellos– que desde 1994 han llegado a esa frontera atraídos por este movimiento. Se trata de vivir en la frontera concreta entre México y Guatemala, pero también de experimentar la vivencia de la frontera exterior e interior de uno mismo y la de la academia críticamente comprometida, que implica, entre otras cosas, una encrucijada en forma de comunidades epistémicas marginales, una contradicción entre el quehacer académico y las relaciones con las luchas políticas, un conflicto entre los bagajes históricos colonialistas, la solidaridad contemporánea y el camino propio hacia la descolonización.[2]

En este capítulo me propongo poner sobre la mesa el debate acerca del diálogo y el conflicto que se genera entre la producción de conocimientos desde la academia y los pensamientos que emergen desde los movimientos sociales, así como visibilizar la frontera en la que se sitúa la academia críticamente comprometida y yo misma. En gran parte, el presente ensayo abarca mis propias experiencias en el campo de la política mundial y desde Chiapas en tanto que académica blanca situada en una frontera, consciente de los lugares de sombra que existen en los estudios de política mundial. También problematizo las zonas personales incómodas que surgen en tanto que parte de "las sociedades civiles", que en un sentido crítico el movimiento zapatista escribe en plural. Hago mención, además, de las conquistas inocentes de los simpatizantes o los investigadores comprometidos en terrenos anteriormente colonizados, quienes llegan con sus bagajes históricos sobre las formas de solidaridad, los privilegios y las formas de producción de conocimiento. Estos elementos y factores me hacen preguntarme sobre el quehacer de la solidaridad actual como una fuerza política potencial.

Lugares de sombra en la política mundial y en la academia

Desde el año 1999 entré en un campo académico que hoy se autodenomina "política mundial", pero que ha sido conocido anteriormente como "relaciones internacionales" (todavía se cataloga así en algunas universidades). Dicho campo disciplinar se dedicaba a explorar las causas de las guerras para evitarlas. Nacido después de la Primera Guerra Mundial en los Esta-

dos Unidos, la investigación de las relaciones internacionales se dedicaba a fomentar la paz. Sin embargo, esta área de estudio también incluía la enseñanza de la política exterior de los países, la diplomacia y las organizaciones internacionales. Muchos de los académicos del campo de las relaciones internacionales eran hombres de práctica: hombres con experiencia propia en las políticas exteriores de sus países o en las organizaciones internaciones, por lo que como académicos se dedicaban a aconsejar a los políticos en cuestiones de política mundial. En otras palabras, apoyaban el *status quo* y la hegemonía ahí donde las fronteras de los Estados-nación representaban líneas divisorias impuestas por los países más poderosos: una gran parte de su teorización partía de una visión internacional de mano dura, realista, positivista. Era una práctica que en las generaciones siguientes se olvidó y ahora, desde sus torres de marfil abstractas, los académicos de esta área trabajan sobre el estado del mundo; son investigadores de carrera y ya no de *praxis* (Reus-Smit 2012, Hamati-Ataya 2012, Gill 2012).[3]

Como resultado de la crítica a su estadocentrismo en el contexto de la globalización, el campo, en algunos casos, ha cambiado su nombre de relaciones internacionales a política mundial, con lo cual cubre un ámbito más amplio y pretende superar algunas fronteras como las de los Estados-nación. Ahora se busca explorar la sociedad internacional y la formación de países y otros actores en el ámbito de las políticas exteriores: las causas de la paz, la violencia política y las guerras, la gobernanza global y el desarrollo de la economía mundial. Además de la política misma –que se cataloga como internacional y global– se exploran también los espacios políticos que sobrepasan las fronteras de las comunidades tradicionales de las sociedades. La visión del estadocentrismo se ha considerado errónea porque deja fuera a otros actores importantes. La crítica a esta perspectiva aumentó con la discusión sobre la globalización y su énfasis en la política mundial, en el rol de las empresas multinacionales y los movimientos políticos globales (véase, por ejemplo, Hardt y Negri 2000).

Animada por los debates desarrollados en este campo, me inscribí en la universidad con el interés de explorar la relación que se establece entre las estructuras globales y el orden mundial interpelado por la gente. Quería aprender sobre los pueblos y sus formas de sobrevivencia en los sucesos globales, así como también sobre los movimientos políticos que estaban dando evidencias de un contrapoder que superaba las fronteras anteriores de la política mundial, de los Estados-nación. Estos límites fueron establecidos por las élites en la Paz de Westfalia en 1648, donde por primera vez se introdujo el concepto de *soberanía nacional* que básicamente definió a esas entidades y sus fronteras. En ese momento consideraba que la globalización había cambiado esta estructura y que los movimientos políticos contemporáneos estaban ejerciendo una influencia esperanzadora en el contexto de la política mundial.

La entrada en la universidad me significó una forma de lucha que me permitiría explorar el mundo para beneficio de la gente: me parecía posible realizar investigación y ofrecer los resultados para el uso común, y así contribuir al crecimiento del conocimiento. Con estas ideas de fondo, era heredera de la vieja guardia de izquierda europea que creía, entre otras cosas, en la educación superior como una forma de subir en el escalafón social gracias al Estado de bienestar. Somos los(as) hijos(as) de esa generación quienes ocupamos los pasillos de las universidades occidentales, pero que hoy en día vivimos en una condición precaria permanente (véase Reyes 2012). Mientras estudiábamos, el orden mundial –internacional, nacional e institucional– cambió y ahora los títulos universitarios ya no nos garantizan nada de lo que aspirábamos, lo cual nos suele dejar en una posición de precariedad continua.

Con estas inquietudes y perspectivas, empecé en 2006 a elaborar mi tesis doctoral para "analizar" el movimiento zapatista y sus perspectivas de lo político en el contexto de la globalización y la política mundial, la cual se extendía más allá de las fronteras de los Estados-nación. Iniciada como un plan de investigación bastante sencillo en un rincón muy al norte de Europa, el proceso tomó giros imprevistos que modificó, por lo menos dentro de la propia tesis y en su autora, las fronteras de los conocimientos entre la academia y "el objeto del estudio". Estas fronteras se conectaron a las dinámicas de las relaciones de poder globales y pusieron en evidencia a la academia en la política mundial como un lugar de sombra: como una frontera poderosa y a la vez despolitizada que ejerce su poder de conocimiento universalizado y legitimado sobre lo que vale la pena saber y conocer en este mundo, y sobre quien debería ser el poseedor de ese conocimiento.

Las batallas y críticas contra este poder de conocimiento y sobre el lugar del investigador hoy no solamente se emprenden desde los movimientos sociales, se hacen también al interior de la propia academia, donde los(as) investigadores(as) críticamente comprometidos se encuentran en su mayoría en un lugar marginalizado y difícil: el ser críticamente comprometido ubica al investigador en un lugar de sombra de la propia academia. La crítica comprometida se hace desde un lugar precario de la frontera, caracterizado muchas veces por una crisis político-personal. En este sentido, la batalla del poder de conocimiento se libra en el interior de cada uno en el cuestionamiento sobre qué hacer con el *caminar preguntando académico*, con las herramientas, espacios y tiempos ofrecidos desde estas instancias que nos influyen con sus inquietudes intelectuales y nos empujan con sus muros de poder.[4] Para mí, una de las batallas más significantes dentro de la academia y en su lugar de sombra en la política mundial es la descolonización de la ciencia.

La política mundial ha estado sujeta durante su historia a varios procesos de descolonización. En general, la descolonización se refiere al proceso en que los poderes colonialistas –principalmente los países europeos– dejaron sus pertenencias territoriales en el extranjero, ya sea voluntariamente u obligados a través del uso de la violencia, lo que llevó a la independencia de los países colonizados (Le Sueur 2003). Terminado el periodo histórico colonialista, se ha usado el término en referencia a la descolonización entre los Estados-nación modernos y los pueblos indígenas, así como a la descolonización de la propia ciencia.

A mi modo de ver, con la descolonización de la ciencia se ha buscado sacar a la academia y los pueblos colonizados de sus lugares de sombra. Así, la descolonización de la ciencia ofrece posibilidades para explorar y visibilizar las diferentes formas del colonialismo y de los pueblos colonizados, pero también para criticar al colonialismo y el eurocentrismo al interior de la academia. Desde las perspectivas de la descolonización, además de criticar las formas de colonialismo arraigadas al interior de los Estados-nación y en su relación con los pueblos indígenas, también se evidencian las diferentes formas de colonialismo que existen en la ciencia misma. En este sentido, la descolonización significa hacer visibles historias y pueblos no occidentales a través de la investigación académica al mismo tiempo que se reflexiona sobre las formas de investigación desde el punto de vista de los pueblos colonizados: cómo ha sido para estos continentes y pueblos ser investigados, definidos, problematizados, negados, categorizados e interpretados desde la academia occidental o hegemónica como parte de las relaciones internacionales de poder (Tuhiwai Smith 1999).

El campo académico de la política mundial surgió como una ciencia eurocéntrica, al igual que otras ciencias sociales. El eurocentrismo científico definió su enfoque empírico desde la cultura de Europa y los Estados Unidos. Además, imprimió una naturaleza occidental a los conceptos, estructuras y métodos: en términos prácticos implica que las formas de hacer ciencia, construidas según la forma de pensar de Occidente, están concebidas en beneficio de los países occidentales. Con base en sus conceptos, métodos y enfoques se ha edificado el conocimiento sobre el mundo y la política mundial, incluyendo el llamado Tercer Mundo y sus pueblos (Gruffydd 2006). En ese sentido, el campo de la política mundial, a pesar de su nombre, nunca ha sido realmente "mundial" o "internacional", lo que constituye una de sus contradicciones (Hamati-Ataya 2012). Considero que el campo académico de la política mundial ha sido más eurocéntrico que otros, por ejemplo, mucho más que la antropología, que debido a su propia definición ha tenido que entrar en contacto con otros pueblos y "descolonizarse", mientras que en la política mundial siguen reinando el teoricismo y formas de investigación que ya fueron cuestionadas hace tiempo en otros lados.[5]

Esto también implica, subrayo, que para descolonizar un campo como el de la política mundial se requiere un cuestionamiento epistemológico mucho más profundo que el que plantean las investigaciones que buscan integrar las regiones y voces del Sur a los planteamientos eurocéntricos de siempre. En este caso se trata más bien de empezar por cuestionar estos planteamientos. En otras palabras, la descolonización de la ciencia representa una forma teórica y empírica que actúa desde el interior de la academia para visibilizar la existencia de relaciones de poder dentro de ella en el campo de la política mundial, para empujarla hacia las fronteras desde su lugar de cómoda sombra histórica y para hacer un trabajo de hormiga para definir las fronteras del saber: ¿qué es aquello que puede formar ese conocimiento y para quién?

Zonas incómodas: el movimiento zapatista y el plural crítico de las sociedades civiles

El movimiento zapatista es quizás el movimiento indígena político más conocido mundialmente. También es uno de los movimientos políticos contemporáneos más investigados. Durante sus dos décadas de acción pública, sus argumentos políticos han generado un enorme interés y la mayoría de sus actividades las han realizado apoyados por un vasto abanico de aliados, simpatizantes y colaboradores.[6]

Tan sólo días después del inicio de su rebelión, en 1994, el movimiento zapatista consiguió un enorme apoyo de los ciudadanos mexicanos y del mundo, quienes fueron caracterizados como "la sociedad civil", es decir, grupos políticos independientes del Estado. También el propio movimiento mostró su apoyo a esta "sociedad civil" proyectándole poderes democráticos en el marco de la crisis de los Estados-nación. Para los zapatistas, la sociedad civil era tanto un centro de la política moderna como un aliado.[7] A esa sociedad civil compleja y variopinta, simpatizante del movimiento, se le comenzó a denominar con el término de "zapatismo". El zapatismo ha tenido varias definiciones. Por un lado, puede referirse a una ideología basada en las ideas políticas del movimiento zapatista que ha sido promovida por los grupos simpatizantes. Por otro lado, también ha hecho referencia a los grupos simpatizantes que colaboran con el movimiento. El movimiento zapatista, el zapatismo y las formas diferentes del zapatismo están cerca unos de otros: se trata de un movimiento político y sus simpatizantes que se mezclan entre sí actuando en los mismos espacios y compartiendo argumentos. Sin embargo, con la noción del zapatismo también ha sido posible separar los simpatizantes del propio movimiento (Leyva y Sonnleitner 2000, Leyva 2009).

A pesar de que existen diferentes "zapatismos", es el zapatismo "internacional" el que más ha llamado la atención. El movimiento zapatista logró estimular globalmente a numerosos investigadores, artistas y activistas para actuar a favor de los derechos indígenas.[8] Muchos de ellos ya habían trabajado en comunidades indígenas anteriormente, bajo la categoría de "asesores" (Legorreta 1998). Al mismo tiempo, muchos pensamientos del movimiento fueron considerados como novedosos, sobre todo por la izquierda mundial, con lo que ganaron popularidad, por ejemplo, en el Foro Social Mundial. Una parte de los grupos de apoyo se han comprometido en el trabajo de solidaridad u observación de los derechos humanos en las comunidades zapatistas, mientras que otros han apoyado al movimiento desde sus países y movimientos locales (Leyva 1998, Leyva y Sonnleitner 2000, Holloway 2002, Marti 2004, Olesen 2005, Rovira 2009).

Es de destacar que los grupos europeos y estadounidenses han dominado la investigación sobre el zapatismo. Estas investigaciones han podido visibilizar el rol de los actores globales de la solidaridad alrededor de muchos movimientos populares en el mundo, entre ellos, los defensores y observadores de derechos humanos (principalmente occidentales). Comúnmente en la academia occidental estos participantes no han sido tomados en cuenta como actores de la política mundial. Sin embargo, la atención obtenida por el zapatismo internacional en las investigaciones y en los medios de comunicación muestra –de nuevo– el eurocentrismo relacionado también con los estudios sobre el zapatismo. Se puede decir que la atención dirigida hacia la sociedad civil occidental ha tenido, por lo menos, dos implicaciones en relación con el propio movimiento zapatista: en primer lugar, muchos otros simpatizantes o colaboradores del movimiento han quedado invisibles, entre ellos, varios pueblos indígenas de México y movimientos de base.[9] En segundo lugar, también se ha invisibilizado el rol de los propios investigadores del movimiento zapatista como simpatizantes y académicos con el poder de definición de las luchas desde abajo y a la izquierda.

En la década de 1990, cuando la acción del movimiento zapatista se enfocó en la crítica a las relaciones de poder del Estado-nación y los problemas del colonialismo interno, sobre todo en el contexto de los Acuerdos de San Andrés, los simpatizantes nacionales e internacionales –activistas de derechos humanos, investigadores e intelectuales reconocidos– tenían un rol significativo en la producción del discurso de/sobre los pueblos indígenas. Sin embargo, tiempo después la crítica emanada del movimiento zapatista ha girado exactamente hacia los activistas de derechos humanos, investigadores e intelectuales. Según los zapatistas, estos simpatizantes deberían descolonizarse y descolonizar su relación con las comunidades

y los movimientos indígenas (EZLN 2003, 2008, 2009). Así, los zapatistas han empezado a hablar de los "coyotes de la solidaridad" y de los "zapatológos" que han venido a Chiapas con sus proyectos y que luego regresan a sus países para recibir aplausos.

En otras palabras, se puede decir que el punto de crítica del movimiento se dirige a un tipo de "industria zapatista" que se beneficia de su propia solidaridad mientras esconde sus formas neocoloniales de relacionarse con quienes supuestamente apoya (Laako 2011). Es así como el propio movimiento ha abordado los lados oscuros de la solidaridad generando mucho debate sobre los activistas y especialistas alrededor de los movimientos populares; un fenómeno probablemente mundial pero hasta ahora poco considerado por la academia.

Durante mis breves estancias en el territorio zapatista y en mis pláticas con las Juntas de Buen Gobierno –y leyendo sus comunicados recientes– me he dado cuenta de que la sociedad civil se ha convertido en un plural crítico en el discurso zapatista. Denominarlas *las sociedades civiles* es incluir varios actores, algunos de los cuales son considerados por las comunidades como neocolonizantes encubiertos de solidaridad. En mi interpretación, con este plural crítico el movimiento zapatista busca tratar los lados negativos del concepto. Por otro lado, la versión plural puede referirse también a un fenómeno amplio y múltiple que incluye aspectos positivos y negativos. Sin embargo, parece obvio que con la pluralización del término que antes representaba el centro de su política, el movimiento zapatista se distancia un poco para evaluar los diferentes lados de sus grupos de apoyo.

El plural crítico de este concepto representa una perspectiva útil e interesante sobre la sociedad civil, producida además desde el propio movimiento. Sobre todo porque en los debates académicos el concepto de sociedad civil ha sido definido frecuentemente como una fuerza democratizante en la política mundial: como un foro abierto y común de los ciudadanos en la sociedad global, como una arena de democracia y derechos humanos, como los movimientos sociales "buenos", incluso como una utopía de un mundo mejor (Cox 1999, Kaldor 2000, 2003, Weber 2007, Jabri 2007, Brassett y Smith 2010). Pero el movimiento zapatista ha cuestionado los intereses políticos de esta fuerza democrática durante la última década: ¿cuáles son los lados oscuros del ejercicio de poder de las sociedades civiles globales en la política mundial?

El plural crítico respecto a las sociedades civiles puede considerarse como parte de la propia teorización del movimiento zapatista y de su crítica hacia la ciencia.[10] Al mismo tiempo, el movimiento se presenta como una fuerza descolonizante que alcanza a la investigación y las relaciones de solidaridad. ¿Cuál es el rol de los investigadores, activistas, defensores

de derechos humanos y movimientos indígenas en las dinámicas de la política mundial actual? ¿De qué forma las sociedades civiles son parte de los conflictos de la política mundial?

Durante mi trabajo de tesis en Chiapas y en varios comunicados me he percatado que el movimiento zapatista, al igual que otros movimientos de pueblos indígenas del mundo, ha criticado fuertemente al mundo científico (EZLN 2003, 2008, 2009, también véase Tuhiwai Smith 1999, Tuck y Yang 2012, Leyva en este tomo, Mora en este tomo, Mignolo en tomo III). En su crítica destacan los siguientes argumentos: 1) que las comunidades zapatistas ya tienen sus teorías que son, por lo menos, igualmente importantes que las visiones académicas, y que estos conocimientos deben tomarse en cuenta; 2) que las perspectivas de los académicos e investigadores representan sólo una visión política del mundo (y del movimiento) –la academia es tan política como el movimiento, y sus argumentos son igualmente universales o particulares que los del propio movimiento–; 3) que los visitantes en el territorio zapatista deberían llegar como personas dispuestas a aprender y no como especialistas "objetivos" y/o dispuestos a "ayudar" a los "pobres indígenas", y 4) que la investigación debería beneficiar a las comunidades indígenas de alguna forma, siendo éstas quienes decidan sobre la implementación de un estudio en su territorio (EZLN 2003, 2008, 2009). Sintetizo estos argumentos del movimiento zapatista respecto al mundo, incluyendo la academia, como un tipo de posicionamiento geopolítico.

Cuando llegué a Chiapas por primera vez en 2005, para el inicio de la Otra Campaña, me había perdido la época más agitante de los grupos de apoyo a los zapatistas, sobre todo los de la década de 1990, cuando llegaron a Chiapas en masa para festejar el altermundismo o para proteger a las comunidades de la violencia estatal. Entré a Chiapas y al territorio zapatista cuando comenzaban a lanzar su Otra Política, momento también en que se manifestó la crítica más fuerte a sus simpatizantes, lo que propició rupturas en el contexto de las campañas presidenciales de 2006. Ciertamente no llegué cuando Chiapas estaba de moda, pero tampoco me podía considerar ajena a las problemáticas relacionadas con el movimiento pues también formaba parte de los cientos de investigadores aparecidos desde 1994 en la frontera sur de México, cada uno seguramente con tesis e investigaciones individuales y sin percibir la complejidad de su contraparte. Lo que encontré en Chiapas fue un mundo ya harto de las dobles morales y los egoísmos de la academia (occidental y/o hegemónica) y tuve que realizar un rápido aprendizaje: las "entrevistas" –la palabra equivocada que repetí inocentemente por todos los lados– tuvieron como resultado portazos en la cara. Aparentemente, fui considerada como una "turista revolu-

cionaria" más, una rubia más, una aventurera occidental más y una tesista más en las tierras y fronteras indígenas. Ello despertó en mí una múltiple toma de conciencia.

Es justo subrayar que, a pesar de la gran cantidad de trabajo que tenían, en varias ocasiones fui recibida por las Juntas de Buen Gobierno que me concedieron pláticas que me ayudaron a aprender, no solamente de su lucha sino más y más sobre su análisis y perspectivas de la política mundial. Así, el propio movimiento empezó a romper mi esquema académico sobre quién produce el conocimiento y para qué. Este aprendizaje me ubicaba en una zona incómoda, la de buscar posicionarme de forma diferente, la de responder en forma constante a esa inquietud resultado de las críticas a las sociedades civiles, a los "coyotes de la solidaridad" y a los "zapatológos".

Con la comunidad epistémica de la frontera (sur): la descolonización y/de la política mundial

De este modo, poco a poco la descolonización se convirtió en el centro de mi trabajo a la par que muchos otros trabajos surgidos en ese contexto. Aquí nombro a ese conjunto de académicos críticamente comprometidos como una *comunidad epistémica*: investigadores o académicos-activistas que hace décadas han trabajado con y desde los movimientos indígenas, descolonizando los conocimientos académicos y generando otros para la transformación de la forma de investigar.[11] Gracias a esta comunidad epistémica, me fue posible reflexionar y desarrollar otras formas de hacer ciencia, de generar conocimientos colectivos y aprendizajes mutuos e individuales como un lugar fronterizo y descolonizante entre la academia y el activismo. Esa comunidad epistémica fue además un factor importante para que Chiapas me comenzara a jalar hacia su territorio: tenía la sensación, cada vez más fuerte, de que lo más importante para la tesis era que fuese de algún modo aceptada en la comunidad epistémica de Chiapas. Sin embargo, mientras más legítimo se convertía mi trabajo para esa comunidad epistémica, cada vez era menos aceptable para mi propia universidad en aquel rincón del norte de Europa del que provengo.

Cada vez que regresaba a mi país desde Chiapas, mi "investigación" parecía tener menos y menos sentido. Algo parecía cambiar siempre por encima del Atlántico en los vuelos nocturnos: yendo hacia México trataba de evaluar a los zapatistas desde la perspectiva de las teorías de la política mundial, pero al regresar me encontraba analizando las teorías de la política mundial desde la perspectiva de los zapatistas. Me costó trabajo llegar a reconocer que eso último era la contribución que haría para la tesis. Me forzaba por seguir el primer camino, hasta que realmente dejé de encon-

trarle sentido. En 2008 decidí poner los dos pies en el lado de Chiapas. El primer paso lo di tras el hallazgo de un libro de antropología que me ayudó a darle sentido al ambiente de la violencia en Chiapas (Nordstrom y Robben 1995). Es curioso que un libro de antropología haya sido el que me ayudó a explicar el trabajo de investigación y la violencia en un contexto de guerra de baja intensidad, algo que ningún libro de política mundial me había explicado, aunque se supone que el objetivo de ese campo es el de analizar y evitar las causas de las guerras. Después de explorar y darle más sentido al contexto de la violencia en Chiapas, empecé a entender la descolonización como una forma de estudiar la política mundial y no al revés.

En 2010 había decidido profundizar mi conocimiento sobre el contexto en Chiapas y fui aceptada por la investigadora activista Xochitl Leyva Solano como estudiante huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste. En el contexto de la comunidad epistémica de Chiapas, y como parte de las conversaciones y los largos debates con Xochitl sobre las teorías zapatistas, la crítica del movimiento zapatista a la academia y la descolonización llegué a considerar otra forma de construir mi tesis doctoral.

Un asunto central era desarrollar una posición crítica: considerar al movimiento zapatista como un lugar de conocimientos y contribuciones teóricas y empíricas. En otras palabras, realicé la tesis al revés de lo usual, donde se aplica un concepto o una teoría (occidental, universal) a un caso "particular" del "Tercer Mundo". Esta decisión central de la tesis influyó en toda la construcción del trabajo y fue metodológicamente lo más difícil de realizar porque iba a contracorriente de las formas tradicionales del campo académico en el que me formé.

Partí por escuchar las voces zapatistas dadas a conocer públicamente a través de los audiovisuales producidos por ellos(as) mismos(as),[12] así como en los comunicados de las Juntas de Buen Gobierno; por ambos medios los(as) zapatistas estaban dándonos a ver abierta y públicamente muchos aspectos no sólo de su lucha sino también de su vida. El objetivo era visibilizar, aunque fuese de forma modesta, las relaciones de poder en juego en el trabajo académico y mostrar la capacidad de análisis sobre la política mundial de varias voces, no solamente como "fuentes" de información, sino como productores de conocimientos.

Por último, aunque no en forma muy visible, como parte del trabajo académico emprendido consideré la realización de una exposición fotográfica zapatista en el rincón norteño de donde era originaria junto con un colectivo transnacional prozapatista. Ya que no hubo ninguna forma, ni siquiera pretenciosa, de argumentar que mi tesis hubiera tenido beneficio alguno para los zapatistas, dediqué dos años para llevar acabo la exposi-

ción en mi país, con el permiso de los zapatistas (o, por lo menos, sin su oposición, ya que les avisamos pero nunca recibimos una respuesta). La exposición tenía el objetivo de crear un espacio colectivo alrededor de las fotos sobre los zapatistas, junto con textos grandes sobre su lucha, para discutir la política de mi país justamente en el tono de la Otra Campaña que reiteraba la necesidad de enfocarse en la importancia de cada lucha en su lugar. En otras palabras, descentralizar los zapatismos: dejar que el movimiento zapatista fuera el centro de la acción y solidarizarse con otras muchas luchas igualmente importantes del mundo. La exposición se realizó a finales del año 2010.

Por supuesto, mis planteamientos fronterizos no pasaron sin políticas fronterizas. Cada punto tuvo que ser debatido hasta el cansancio, aunque el cansancio tampoco era muchas veces el límite. Analizándolo con posterioridad, la batalla por construir y defender una tesis diferente me ha servido para desenmascarar y profundizar varios puntos que siguen vivos en el campo de la política mundial, aunque no son exclusivos de este campo en particular. Entre los puntos de desenmascaramiento se encuentran los que enumero en seguida (Laako 2012).

El teoricismo y los conceptos

La investigación en el campo de la política mundial aparece como un análisis teórico donde no tienen cabida los procesos políticos reales. Al mismo tiempo, la investigación incluye conceptos que no permiten la introducción de nuevos conceptos emergidos desde los procesos políticos reales. Un ejemplo es el plural crítico de las sociedades civiles del movimiento zapatista, que podría ser útil para entender la política mundial contemporánea. En consonancia con su análisis teórico abstracto, el campo de la política mundial no logra tomar en cuenta las contribuciones diferentes de una investigación que además de teóricas pueden ser empíricas, metodológicas, epistemológicas o basadas en materiales nuevos.

El uso de fuentes de investigación

La investigación en el campo de la política mundial parece reconocer como conocimiento legítimo sólo a las fuentes eurocéntricas. Con esto quiero decir que para construir una investigación "legítima" se requiere necesariamente el uso de fuentes occidentales –europeas o estadounidenses– casi de forma exclusiva. Raramente la investigación que emerge desde el llamado Tercer Mundo se acepta como fuente de investigación (véase también Hamati-Ataya 2012).

Las voces de los "investigados" y las relaciones de poder

En las investigaciones las voces académicas tienen que posicionarse por encima de las voces de los "objetos del estudio". En este sentido, los "investigados" son generalmente objetos, no sujetos que saben de su contexto o que ofrecen sus teorías para la investigación. En el campo de la política mundial no se ha cuestionado suficientemente las relaciones de poder entre los investigadores y los investigados, y eso aplica no solamente al trabajo de campo, sino también al proceso de escritura de la investigación. Aquí se podría también añadir, por ejemplo, el trato de la violencia en el campo de la política mundial, que la convierte en algo abstracto e impide mostrarla como una experiencia vivida (Sylvester 2012).

Los temas y las preguntas de investigación

Normalmente éstos son definidos por el investigador según sus necesidades o las de la academia (occidental). Este poder de definición tiene que ver con las relaciones de poder global que determinan qué tipo de conocimiento se produce y para quién. Muchos movimientos indígenas, como el movimiento zapatista, han cuestionado este tipo de investigación al calificarla como colonialista, ya que no toma en cuenta las necesidades de los pueblos colonizados.

Los resultados de la investigación

Generalmente el investigador para recibir financiamiento tiene que justificar su investigación destacando su beneficio para la academia y la teoría. Los resultados, entonces, son publicados muchas veces como artículos indexados que resultan de interés para un grupo relativamente pequeño (occidental) académico. La llamada "popularización" o "divulgación" de la ciencia –que se supone serviría para los demás– no se cuenta en general como una contribución para recibir financiamiento.

La dicotomía y la comparación

Esto tiene que ver con el uso de conceptos, pero también con la forma de investigar y escribir los resultados de la investigación, que tiene implicaciones sobre todo en los estudios fuera de Occidente, donde tales dicotomías pueden resultar extrañas y peyorativas. Por ejemplo, muchas veces en los estudios se incluye una fase de comparación: en el trabajo de análisis, el investigador tiene que comparar el fenómeno, el proceso o el actor con su equivalente occidental. La tendencia de comparar aumenta la

universalidad de Occidente y lo particular del Tercer Mundo. Por lo tanto, como ha planteado Branwen Gruffydd Jones (2006), la investigación del Tercer Mundo debe tener un valor intrínseco: se tiene que poder investigar el mundo fuera de Occidente sin la obligación de compararlo con él.

Conquistas inocentes: colonos, altermundistas y bagajes históricos

Como se ha mostrado en este capítulo, el trabajo de tesis doctoral realizado con el movimiento zapatista resaltó el rol de los(as) investigadores(as) o académicos(as) comprometidos como parte de las sociedades civiles. En su quehacer están en juego relaciones de poder globales que han sido para mí el lugar (trans)fronterizo de pensamiento: la toma de distancia crítica de las formas de producción de conocimiento de la academia hegemónico-occidental, pero también el abrir los oídos a las críticas del movimiento zapatista a las sociedades civiles, la solidaridad y la academia. Toda esa experiencia, la transformación político-personal que ocurría en el marco de mi caminar preguntando desde la academia del norte de Europa hacia el movimiento zapatista, las comunidades epistémicas del Sur profundo y los activismos relacionados con ellas, implicaban personalmente el hecho de movilizarme a zonas incómodas, a vivir en mis fronteras incómodas. Como mujer blanca investigadora-estudiante, no dejé de ser objeto de rechazos y portazos. El proceso político-personal de transformación que requiere una toma de conciencia múltiple y un estudio arduo –no sólo teórico– hizo visibles a mis ojos los bagajes históricos que habitan en los cuerpos y las vidas de la gente que se encuentra, de distintos modos, en pie de lucha, y en el caso muy particular que trato aquí, en los representantes de la academia críticamente comprometida.

En un evento celebrado en Chiapas en el verano de 2011, estos bagajes se desenmascararon o se hicieron particularmente visibles. Los miembros de un nodo de una red trasnacional realizaron un ejercicio donde nosotros(as), miembros de varios grupos de otros saberes del Abya Yala, teníamos que cruzar una línea imaginaria tendida en frente de nosotros, y pasar al otro lado o no, dependiendo de la respuesta a cierta pregunta. Línea por encima de la cual nos miraríamos. Todas las preguntas tenían que ver con discriminaciones de diferente tipo experimentadas por cada quien personalmente. Al enterarme del sentido del ejercicio, quise escapar, dejar de participar. Sentí que la idea no escrita del mismo era la de evidenciar las mismas relaciones de poder colonialistas e imperialistas de siempre, donde se supone que aquellos que teníamos la piel más blanca o un pasaporte más del norte debíamos quedarnos en el lugar de siempre, mientras que los discriminados pasarían al otro lado, y desde ahí nos mirarían para confirmar el estado de la historia. Mi sensación de rechazo a este ejercicio,

sin embargo, no se debía al deseo de escapar de esa afirmación histórica en particular, de querer dejar de asumir esa responsabilidad "colonialista" y los privilegios geopolíticos evidentes frente al otro. El querer escapar se debía a la sensación de que había preguntas directas planteadas en voz alta y preguntas silenciosas no expresadas que trataban de ser políticamente correctas. En otras palabras, aunque se subrayaba que cada quien tenía que responder a la pregunta para decidir si cruzar o no la línea, en realidad parecía más bien un ejercicio donde cada quien debía responder según su color de piel, su pasaporte o su sexo. Los que respondieron a la pregunta personal-literal, ignorando la pregunta silenciada, eran los que principalmente causaron una ola de sentimientos en los demás. Yo me encontré en este último grupo.

Al darme cuenta que no podía escapar del ejercicio, me quedé esperando la temida pregunta. Y unos minutos después llegó: "¿Has sido alguna vez discriminado por tu color de piel?" Tenía aproximadamente dos segundos de tiempo para decidir qué hacía: ¿responder la pregunta honestamente –que sí, que he sido discriminada por mi color de piel– y cruzar la línea al otro lado? ¿O dejar de responder, no caminar y asumir la responsabilidad histórica que me concernía por mi color de piel? Mi problema con este cuestionamiento era que la pregunta expresada en voz alta se refería a una experiencia personal. Pero claro, estaba también muy consciente de que el asunto de fondo era lo que no se decía en voz alta: que un acto de discriminación por el color de la piel no tiene la misma implicación si el afectado era yo (blanca) que un miembro de los pueblos colonizados, una persona de color. Pero creo que en verdad se estaba preguntando por la gravedad o la legitimidad histórica de alguien al ser discriminado por su color de piel.

Todos estos pensamientos pasaron por mi cabeza en dos segundos y finalmente tomé la decisión de cruzar la línea. Racionalicé que así debía hacerlo, aunque no estaba cumpliendo con lo políticamente correcto, pero, tal vez si no lo hacía, iba a ser juzgada de manera negativa. Al hacerlo respondí a la pregunta honestamente y pensé que tal vez después habría oportunidad de plantear esta problemática. Pensé que, en el mejor de los casos, ello generaría un debate provechoso. Caminé bajo la mirada de lo que me parecieron unos ojos censuradores. Aún siento el peso sobre mis hombros, el aire pesado. Lo peor de todo es que nunca llegó ese momento para aclarar las cosas. Aunque otras cuestiones se debatieron, incluso rabiosamente, ese acto fue callado y no se presentó la oportunidad para que yo expusiera lo anteriormente reflexionado. Quedé como una mujer blanca académica que no entendía ni tenía conciencia de la historia, sin poder explicar que mi decisión de cruzar la frontera imaginaria se debía, precisamente, a la conciencia histórica. Menciono esta experiencia para ahora preguntarme: ¿será posible superar las relaciones colonialistas con

la descolonización de la ciencia y con el activismo descolonizante, apuntando las actitudes colonialistas inocentes de los académicos comprometidos y los activistas occidentales? ¿O la lente descolonizante deviene en la reproducción de esas mismas relaciones colonialistas? Tuck y Yang (2012) han escrito que la descolonización (de la ciencia) se ha convertido en una metáfora, una palabrita de unos occidentales solidarios bienintencionados que no significa nada. Que el concepto ha sido vaciado de su significado original, el cual implicaba el cambio del orden mundial, tal como fue planteado por Frantz Fanon (1967).

En vez del cambio del orden mundial, la descolonización contemporánea académica representa, según ellos, un término con el que los occidentales solidarios se quitan la culpa y esconden las aristas colonialistas de su propio activismo o producción de conocimiento. A ese fenómeno le llaman "el colonizador se mueve hacia la inocencia" (Tuck y Yang 2012). En otras palabras, "los colonos" realizan juegos de palabras o juegos de pensamiento que les hacen parecer inocentes y solidarios, aunque realmente nada cambia en el contexto colonizador. Por esta razón –agregan–, el concepto de la descolonización debería separarse de los proyectos de solidaridad y de las exigencias de justicia realizados por muchos occidentales –y académicos–; separarse del discurso de los pueblos indígenas.

Ciertamente, el concepto de la descolonización referido a la ciencia es complicado por su naturaleza metateórica, casi filosófica, que no sólo causa rechazo en muchos campos científicos, sino también porque exige un gran trabajo de explicación para el académico hegemónico, una tarea que muchos dejan de hacer, y así, el término se convierte en esa metáfora descrita por Tuck y Yang. La descolonización de la ciencia representa un gran reto ya que tiene un carácter abierto: ¿cómo definirla y limitarla?, ¿en qué termina? O como pregunta la nueva revista *Decolonization*:[13] ¿quién puede descolonizar y quién tiene el derecho de hacerlo? Son preguntas relevantes, difíciles de responder, sobre todo si queremos descolonizar sin movernos hacia la inocencia.

Las preguntas planteadas por Tuck y Yang, similares a las críticas que el movimiento zapatista ha realizado con su plural crítico adjudicado a las sociedades civiles, son, a mi juicio, muy importantes. ¿Cuál debería ser el rol de los solidarios, de los activistas "occidentales", de los académicos comprometidos? ¿En qué momento los actos de solidaridad y de compromiso lo son realmente, y en qué momento se convierten en "conquistas inocentes" de colonos blancos que empujan las fronteras de colonización hacia las tierras indígenas, de gente colonizada por su color? ¿Mi rol como mujer blanca académica comprometida es reproducir las relaciones coloniales de poder reconociendo de forma constante mi conciencia y privilegios, imaginados o reales, sobre los bagajes históricos que recaen sobre mí, para liberarme así de ellos?

Las preguntas cobran significancia en la frontera sur de México, donde observo una expansión de nuevos colonos transnacionales, tocados en gran parte por el movimiento zapatista. Somos una generación completa que nos encontramos aquí, en Chiapas, atraídos por las ideas políticas, por el altermundismo que respiramos. Es aquí donde hemos encontrado las herramientas, el espacio y el tiempo para emprender las pequeñas batallas que no se nos presentaban en otros lados. Y cada quien ha elegido una forma de hacerlo, ya sea con centros de yoga, casas de parto, escuelas alternativas, cafés, cines, granjas ecológicas, tiendas naturistas, colectivos de todo tipo y comunidades de otros saberes. Un mundo de altermundismo que vive en una ciudad colonial, conviviendo lado a lado con la militarización y la violencia política que caracterizan al mundo global y local, y a la vez con esta frontera de la política mundial. Nuestros hijos crecen aquí y asumen este lugar como su casa. Cuando lleguen a ser adultos, tal vez podrán analizar cómo sus padres terminaron estableciendo sus vidas en la frontera sur mexicana, jalados por el aire crítico que aquí se respira.

Sin embargo, a veces me detengo a cuestionarme si se trata sólo de conquistas inocentes de colonos que expanden la frontera de la colonización, como anteriormente lo hicieron los campesinos de la selva Lacandona, sin asumir suficientemente ese bagaje histórico. ¿Transformamos las relaciones de poder con el altermundismo o las estamos aprovechando? ¿Qué privilegios estamos ejerciendo y en qué sentido alcanzamos a descolonizar? ¿El activismo y el compromiso son suficientes o resultan meros eslóganes que nos rescatan y posibilitan otra subida más en el escalafón social académico, con sus privilegios escondidos? Según autores como Tuck y Yang (2012) y Tuhiwai Smith (1999), se podría decir que somos también los aventureros, los migrantes y los colonos quienes a lo largo de la historia, al mismo tiempo que expandimos las fronteras de colonización, nos valemos del poder de la mirada colonialista, describiendo y analizando a los otros, en este caso a los pueblos indígenas, desde nuestro punto de vista de colonos.

A manera de colofón: ¿el regreso a la solidaridad?

En este capítulo he elegido utilizar el concepto de la frontera para describir y explicar el lugar físico y figurativo donde me encontré durante el periodo 2005-2012, el de una frontera, reflejada más ilustrativamente en los vuelos nocturnos por encima del Atlántico, que me llevó a un pensamiento fronterizo caracterizado por las descolonizaciones de la academia y el activismo, y los debates y el trabajo colectivo en la comunidad epistémica de Chiapas.

Se trata de una frontera en múltiples sentidos, tal como fue analizado por Anzaldúa (1987). Por un lado es el lugar físico de la frontera sur de México, el límite imaginario que parece dividir las realidades políticas de

Chiapas y el trabajo teórico de la academia. Es el pensamiento fronterizo que se aleja de la tradición y la práctica eurocéntrica de la academia hegemónica, y de la tradición y la práctica muchas veces colonizadora de los viajeros occidentales con su poder de definición de los demás.

Pienso que habría que regresar al viejo concepto de la solidaridad, pocas veces definido realmente de manera profunda, y a sus implicaciones, limitaciones y potencialidades de hoy como una fuerza política y ética universal, una cuestión que en este momento emerge tanto en la frontera sur como en la frontera muy del norte de Europa, igualmente "periférica", en Laponia, las tierras del pueblo sami (Laako, Seppälä y Junka-Aikio 2014).[14] Nos hemos preguntado si la solidaridad debería rescatarse del liberalismo y del marxismo en el sentido de que tal vez no sea realmente posible ponernos en la posición del otro ni hablar por ellos, pero sí que sea válida la solidaridad entendida como el deseo de participar, escuchar, mirar y acompañar para transformar el mundo –la búsqueda de romper las propias fronteras para ver el mundo más allá de nuestras diferencias–, es decir, como un poder político significante y ético. Un poder político significante que pudiera superar las fronteras de las comunidades y de los movimientos de identidad para la acción política responsable. En este sentido, se debe pensar también la solidaridad como un compromiso hacia la descolonización, el reconocimiento de los privilegios, así como la práctica de autocrítica continua en donde la solidaridad no se convierta en un proyecto de "aumentar nuestra propia humanidad a expensa de los que sufren", pero tampoco algo tan rígido que resulte en mera parálisis política (Gaztambide-Fernández 2012). Creemos que la pregunta sobre lo universal-ético-político de los seres humanos y la fuerza de la solidaridad es una clave importante desde la cual reconsiderar y repensar esta época altamente fragmentada, fracturada, agrietada y global.

Notas

1 Para profundizar sobre el concepto de *las fronteras* (literal o figurativamente) véase, por ejemplo, en antropología a Alvarez (1995) y Sohi (2011), así como en geografía a Paasi (2005). Keating (2006) y Segura y Zavella (2008) han trabajado la frontera en los estudios de género. Fábregas *et al.* (1985) y Leyva y Ascencio (1997) también usan este concepto para el estudio de la frontera sur de México. Por otra parte, no existe una traducción exacta al español del término *borderlands.* En general se habla de *regiones fronterizas* para denominar las zonas marcadas por la existencia de una frontera concreta entre países. Sin embargo, se puede considerar que desde la publicación de la obra de Anzaldúa y de otras que lo retoman, el término *borderlands* se ha convertido en un concepto figurativo cuyo significado sobrepasa el de una región geográfica.

2 Entiendo la academia críticamente comprometida como aquella compuesta por investigadores(as) que acompañan los reclamos de los movimientos de derechos humanos y/o hacen visible en su trabajo sus compromisos ético-políticos hacia éstos.

3 Para debates recientes sobre la historia y la actualidad del campo de la política mundial, véase el número 40 de la revista *Millennium. Journal of International Studies,* publicado en 2012.

4 "El caminar preguntando" es una frase utilizada por los zapatistas para describir su forma particular de hacer política.

5 Véanse las críticas planteadas desde la descolonización de la ciencia al eurocentrismo característico de la disciplina antes llamada relaciones internacionales: Saurin (1996), Shaw (2002), Darby (2004), Gruffydd (2006).

6 Vale la pena notar que esa posición del movimiento entre lo fronterizo-lejano y céntrico-popular ha influido en forma peculiar en el interés o desinterés mostrado por las academias occidentales: el movimiento se ubica lo suficientemente lejos como para generar un interés mayor, pero también se le cataloga como un "tema de moda" y, por lo tanto, se piensa que ya no puede ofrecer nada nuevo.

7 El concepto de *sociedad civil* tiene una larga historia. En la época más contemporánea emergió en las décadas de 1970 y 1980 en Europa Oriental y América Latina para denominar a grupos de ciudadanos que reaccionaban pacíficamente contra las dictaduras. Durante las dos décadas posteriores el concepto subrayó la importancia de la autonomía y el activismo civil. Desde la década de 1990 emergió el término de *sociedad civil global* como una continuación del anterior, pero poniendo más énfasis en las redes de los grupos políticos similares que se desenvolvían en el marco de los derechos humanos internacionales. Con el concepto de sociedad civil global se ha hecho referencia a los distintos grupos que tenían a los derechos humanos en su agenda, sobre todo activistas, investigadores, trabajadores en proyectos de desarrollo y maestros que ya desde la década de 1970 habían residido en varias comunidades indígenas de América Latina. Estos actores lucharon por los derechos indígenas en ámbitos locales y globales, y así influyeron también en la nueva emergencia étnica: *la emergencia indígena.* Ésta se refiere, sobre todo, a las protestas visibles de los movimientos indígenas que se desencadenaron en la década de 1990 respecto a políticas nacionales y mundiales (Keck y Sikkink 1998, Bengoa 2000, Brysk 2000, Kaldor 2003, Bello 2004, Leyva 2007, Engle 2010).

8 Según Kuokkanen (2002), el concepto *discurso de pueblos indígenas* se refiere al discurso que está siendo producido por los movimientos indígenas, pero también por los simpatizantes no indígenas que pueden ser, por ejemplo, investigadores, artistas y activistas. Ellos, los simpatizantes no indígenas, producen sobre todo argumentos críticos hacia la política estatal o en contra del discurso oficial sobre los pueblos indígenas.

9 Véase los audiovisuales de los Caracoles Zapatistas compilados por ProMedios entre 2006 y 2007, en especial las ediciones 13 a la 18.

10 Últimamente ha emergido un tipo de investigación que considera a los movimientos como productores de conocimiento, no solamente como fuentes de información (Casas, Osterweil y Powell 2008, artículo traducido al español e incluido en este tomo, también véase el capítulo 23 de Leyva en este tomo).

11 Menciono en especial a la comunidad epistémica formada por los miembros de los seminarios del CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas. Véase también los(as) autores(as) compilados en dos obras colectivas que me resultaron muy relevantes para pensar el concepto de *comunidad epistémica* de Chiapas: Leyva *et al*. (2011) y Baronnet, Mora y Stahler-Sholk (2011). Agradezco aquí también a las miembros del Seminario Virtual Internacional (SVI) "Creando Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes", quienes contribuyeron con sus comentarios a la construcción de este texto. Véase SVI, en línea: <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/index.php/es/actividades/seminario-sobregenero-movimientos-y-redes>.

12 Me refiero a los audiovisuales producidos por los Caracoles Zapatistas, compilados por ProMedios entre 1998 y 2007, números 1 al 18.

13 *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, núm. 1, 2013.

14 Este análisis sobre la solidaridad actual se basa en un trabajo en construcción emprendido junto con dos colegas desde Laponia, Laura Junka-Aikio y Tiina Seppälä, a quienes les agradezco por plantear estas preguntas conmigo, mismas que retomo aquí. En octubre de 2014 Junka-Aikio, Seppälä y Hanna Laako establecieron un colectivo de investigación al que llamaron *Bordering Actors*, véase en línea: <www.borderingactors.org/espanja/inicio.html>. Sobre la solidaridad, véase, por ejemplo, Mohanty (2003), Olesen (2005), Weber (2007), Jabri (2007), Motta (2009), Gaztambide-Fernández (2012), Tuck y Yang (2012).

Bibliografía

Alvarez Jr., Robert R. 1995. "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands". *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 447-470.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.* Aunt Lute Books, San Francisco.

Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.). 2011. *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas.* UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH, México.

Bello, Álvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas.* CEPAL, GTZ, Santiago.

Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina.* FCE, Santiago.

Brassett, James y William Smith. 2010. "Deliberation and Global Civil Society: Agency, Arena, Affect". *Review of International Studies*, núm. 36, pp. 413-430.

Brysk, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America.* Stanford University Press, Stanford.

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 tomo. "Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

Cox, Robert W. 1999. "Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order". *Review of International Studies,* núm. 25, pp. 3-28.

Darby, Phillip. 2004. "Pursuing the Political: A Postcolonial Rethinking of Relations International". *Millennium: Journal of International Studies,* vol. 33, núm. 1, pp. 1-32.

Engle, Karen. 2010. *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy.* Duke University Press, Durham.

EZLN. 2003. "Estelas, Chiapas. La Treceava Estela". *Centro de Documentación sobre Zapatismo*. En línea: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=511> (última consulta: 18 de febrero de 2014).

_____ 2008. "Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas". *Enlace Zapatista.* En línea: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha/> (última consulta: 18 de febrero de 2014).

_____ 2009. "Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo. Tercer Viento: un digno y rabioso color de la tierra". *La Jornada*, 5 de enero. México. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/05/index.php?section=politica&article=011n2pol> (última consulta: 18 de febrero de 2014).

Fábregas, Andrés, Juan Pohlenz, Mariano Báez y Gabriel Macías. 1985. *La formación histórica de la Frontera Sur*. CIESAS, México (Cuadernos de la Casa Chata, 124).

Fanon, Frantz. 1967. *The Wretched of the Earth*. Penguin, Harmondsworth.

Gaztambide-Fernández, Rubén A. 2012. "Decolonization and the Pedagogy of Solidarity". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 41-67.

Gill, Stephen. 2012. "Towards a Radical Concept of Praxis: Imperial 'common sense' Versus the Post-modern Prince". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 40, núm. 3, pp. 505-524.

Gruffydd Jones, Branwen. 2006. *Decolonizing International Relations.* Rowman & Littlefield Publishing, Lanham.

Hamati-Ataya, Inanna. 2012. "IR Theory as International Practice/Agency: A Clinical-Cynical Bourdieusian Perspective". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 40, núm. 3, pp. 625-646.

Hardt, Michael y Antonio Negri. 2000. *Empire*. Harvard University Press, Cambridge.

Holloway, John. 2002. *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. Pluto Press, Londres.

Jabri, Vivienne. 2007. "Solidarity and Spheres of Culture: The Cosmopolitan and the Postcolonial". *Review of International Studies*, núm. 33, pp. 715-728.

Kaldor, Mary. 2000. "Civilizing Globalization? The Implications of the Battle in Seattle". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, núm. 1, pp. 105-114.

_____ 2003. "The Idea of Global Civil Society". *International Affairs*, vol. 79, núm. 3, pp. 583-593.

Keating, Ana Louise. 2006. "From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Nepantleras: Anzaldúan Theories for Social Change". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge,* vol. 4, núm. 3, verano, pp. 5-16.

Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink. 1998. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics.* Cornell University Press, Ithaca.

Kuokkanen, Rauna. 2002. "Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisaatio". En Sami Lakomäki y Matti Savolainen (eds.). *Kojootteja, Sulkapäähineitä, Uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja.* Oulun yliopiston, Oulu, pp. 240-264 (Oulun yliopiston taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja A. Kirjallisuus, 11).

Laako, Hanna. 2011. *Globalization and the Political: in the Borderlands with the Zapatista Movement.* Tesis de doctorado. Universidad de Helsinki, Helsinki (Acta Política, 42).

_____ 2012. "Dekolonisaatio maailmanpolitiikan teoriassa: intiaaniuden nousu, Meksikon zapatistiliike ja kansalaisyhteiskunnat". *Kosmopolis,* núm. 4/2012, pp. 3-23.

_____ , Tiina Seppälä y Laura Junka-Aikio. 2014. "Bordering Solidarity and Decolonization: Kokemuksia tieto-valtasuhteista Intiassa, Palestiinassa, Meksikossa ja Saamenmaalla". Ponencia. Conferencia Anual de la Ciencia Política, Universidad de Tampere, 6-7 de marzo, Tampere.

Le Sueur, James D. 2003. *The Decolonization Reader.* Routledge, Nueva York.

Legorreta, Carmen. 1998. *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona.* Cal y Arena, 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*. Institute of Latin American Studies (ILAS), Londres, pp. 35-55.

_____ 2007. "Identidades políticas y redes de movimientos sociales en la era de la información. El neozapatismo como estudio de caso". *Voces,* núm. 1, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, pp. 77-100.

_____ 2009. "Nuevos procesos sociales y políticos en América Latina: las redes neozapatistas". En Raphael Hoetmer (coord.). *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales.* PDTG, Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, Lima, pp. 109-131.

_____ En este tomo. "¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

_____ y Gabriel Ascencio Franco. 1997. *Colonización, cultura y sociedad.* Unicach, México.

_____ y Willibald Sonnleitner. 2000. "¿Qué es el neozapatismo?" *Revista Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 6, núm. 17, enero-abril. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 163-202.

_____ *et al*. 2011. *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*, vol. 1 y 2. Las Otras Ediciones, CIESAS, Unicach, PDTG-UNMSM, México.

Marti i Puig, Salvador. 2004. "Sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina". En Marti i Puig y Joseph M. Sanahuja (eds.). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 1-52.

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, New Jersey.

_____ En tomo III. "El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham.
Mora, Mariana. En este tomo. "Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.
Motta, Sarah C. 2009. "Old Tools and New Movements in Latin America: Political Science as Gatekeeper or Intellectual Illuminator?" *Latin American Politics and Society*, vol. 51, núm. 1, pp. 31-56.
Nordstrom, Caroline y Antonius C. G. M. Robben. 1995. *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. University of California Press, Berkeley.
Olesen, Thomas. 2005. *International Zapatismo: The Construction of Solidarity in the Age of Globalization.* Zed Books, Londres.
Paasi, Anssi. 2005. "Generations and the 'Development' of Border Studies". *Geopolitics*, núm. 10, pp. 663-671.
Reus-Smit, Chris. 2012. "International Relations: Irrelevant? Don't Blame Theory". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 40, núm. 3, pp. 525-540.
Reyes, Mariolga. 2012. "Ni con dios ni con el diablo: Tales of Survival, Resistance, and Rebellion from a Reluctant Academic". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 141-157.
Rovira, Guiomar. 2009. *Zapatistas sin fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo.* Era, México.
Saurin, Julian. 1996. "Globalization, Poverty and the Promises of Modernity". *Millennium: Journal of International Studies,* vol. 25, núm. 3, pp. 657-680.
Segura, Denise A. y Patricia Zavella. 2008. "Introduction: Gendered Borderlands". *Gender and Society,* vol. 22, núm. 5, octubre, pp. 537-544.
Shaw, Karena. 2002. "Indigeneity and the International". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 31, núm. 1, pp. 55-81.
Sohi, Seema. 2011. "Race, Surveillance, and Indian Anticolonialism in the Transnational Western U.S.-Canadian Borderlands". *The Journal of American History*, vol. 28, núm. 2, pp. 420-436.
Sylvester, Christine. 2012. "War Experiences/War Practices/War Theory". *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 40, núm. 3, pp. 483-503.
Tuck, Eve y K. Wayne Yang. 2012. "Decolonization Is Not a Metaphor". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-40.
Tuhiwai Smith, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples.* University of Otago Press, Zed Books, Dunedin y Londres.
Weber, Martin. 2007. "The Concept of Solidarity in the Study of World Politics: Towards Critical Theoretical Understanding". *Review of International Studies,* núm. 33, pp. 693-713.

Capítulo 25

Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social*

Mariana Mora

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.[1] 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.

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 construyen 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 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,[2] describieron cómo los pocos progra-

mas 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 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 mismos, 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 co-participación. 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. 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.[3] 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 mis-

mo tiempo en la reflexión-acción de las causas estructurales de la pobreza (Fals Borda 1986). Sin embargo, no contemplaba 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"[4] 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 movimientos zapatista, diversas propuestas por parte de investigadores activistas han vinculado la investigación con la transformación social desde planteamientos de *investigación de co-labor* (Leyva, Burguete y Speed 2008), de *investigación comprometida* (Cerda 2005, Gutiérrez 2005, Martínez 2006, Núñez 2011, Baronnet 2011) y *activista* (Newdick 2005, Forbis 2006). 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 (1991) 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.[5]

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 común se construye resaltando lo universal a través de lo particular.[6] 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.[7]

En contraste, se propone centrarse en lo que Kamala Visweswaran (1994) 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. 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 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, Tuhiwai 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" (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 los mecanismos de gobernabilidad estatal, 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 Nikolas Rose, que enfatizan las lógicas de gobernabilidad 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, em-

prendida 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 autónomo 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)[8] y de la Seguridad Pública en varias comunidades que forman parte del municipio autónomo 17 de Noviembre, junto con el desmantelamiento violento de las oficinas de las cabeceras de los municipios autónomos Ricardo Flores Magón, Tierra y Libertad y San Juan de la Libertad, en las regiones de la Selva y Los 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 autónomo 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 reteorización 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 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 el municipio autónomo 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. Dejó los servicios sociales, por ejemplo el 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. Enfaticé 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.

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.

El tercer grupo agregó que aunque el Estado los 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.

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 decentralizar 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 mi persona como 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 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.

Notas

* 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".

1 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.

2 Para proteger las identidades de los entrevistados, todos los nombres de las bases de apoyo zapatistas aquí referidos son ficticios.

3 En este ensayo retomo algunos puntos planteados en Mora (2011). Para una descripción detallada de la metodología de investigación que utilicé y un análisis de cada etapa de la investigación consultése dicha publicación.

4 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).

5 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.

6 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).

7 Véase la crítica que hace Socolovsky (1998) al texto de Behar (1993).

8 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 (Turbiville 2000).

Bibliografía

Asad, Talal (ed.). 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 E. y Analouise Keating (eds.). 2002. *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Routledge, Nueva York.

Baronnet, Bruno. 2011. "De la asamblea al cargo de docente comunitario: los promotores de educación autónoma zapatista en la zona Selva Tseltal". En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler Sholk (coords.). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas.* UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH, México, pp. 195-235.

Behar, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Beacon Press, Boston.

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 de Nicaragua, México y Colombia.* 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.* AAA, 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, Aida. 1996. *The Color of Privilege: Three Blasphemies on Race and Feminism.* University of Michigan Press, Ann Arbor.

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.

Martínez Torres, María Elena. 2006. *Organic Coffee: Sustainable Development by Mayan Farmers.* Ohio University Press, Atenas y Ohio.

Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press, Durham.

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.

_____ 2011. "Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político". En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH, México, pp. 79-110.

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.

Núñez Patiño, Kathia. 2011. "De la casa a la escuela. Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol". En Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas.* UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH, México, pp. 267-294.

Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations 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, Nikolas. 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.

Tuhiwai Smith, Linda. 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> (consulta: 1 de marzo de 2010).

Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Capítulo 26

Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida*

Shannon Speed

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"[1] poscoloniales (véase, 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 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 (Said 1978, Lyotard 1984, Stavenhagen 1984, Clifford y Marcus 1986, Marcus y Fischer 1986, Haraway 1988, Prakash 1990).

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 los llevó a retrotraerse a los ámbitos teóricos y textuales (Clifford y Marcus 1986, Marcus y Fischer 1986, Clifford 1988), 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, Tuhiwai 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 prerrequisitos de una "ciencia seria" y que buscaba integrar diferentes conocimientos para promover el cambio social radical (véase 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 tomo I sobre esta dicotomía, Joanne Rappaport señala que la mayor parte de la producción antropológica contemporánea cae dentro de la primera categoría, es decir, favorece al 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" (*ibid*.).

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 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 con-

siderada 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.[2]

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 españoles.[3] 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.[4] 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.[5] 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 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 secre-

tario 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.[6] 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 significante 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)[7] y por consenso.

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.[8] 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 100% 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) y, por decisión consensuada en asamblea comunitaria, 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 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.[9] 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 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, tales como 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 autoadscripción, 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 domi-

nación 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 entonces 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.[10] 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 a los artículos 13, 14 y 16 del Convenio 169.[11] 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 estra-

tegia 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 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,[12] 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.

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 infor-

mación 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 definirlas 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 confluían, 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 Spivak (1988).[13]

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, Postero 2001, Hale 2002). 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 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 platiqué 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. Esto no significa que no creyeran que existía, que era de alguna forma estratégica. 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 platiqué 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 mesurables 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 correa 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 enfrente 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 inhe-

rentes 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 el 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 (¿quizás 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.

Notas

* 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 R. 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 "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, 2008, pp. 213-236. Se reproduce en este tomo con el permiso de la editorial. Traducción: Héctor Ortiz Elizondo.

1 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 intensión 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.

2 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.

3 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. Para una historia más detallada de la comunidad véase Speed (2006).

4 Los relatos orales abundan y los que han sido recopilados por la autora se pueden consultar en Speed (2006).

5 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.

6 Comunicación personal de las autoridades de Nicolás Ruiz, agosto de 2000.

7 Las mujeres no pueden poseer tierras ni participan en las asambleas.

8 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.

9 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.

10 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.

11 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.

12 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.

13 Hale (2006) critica este proceso en el sonado caso de Awas Tigni en Nicaragua, presentado ante la Corte Interamericana.

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> (consulta: 10 de enero de 2006).

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 Colombia.* 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 Press, Nueva York.

_____1968 [1952]. *Black Skin, White Masks.* Grove Press, Nueva York.

Freire, Paulo. 1970. *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". En Faye V. Harrison (ed.). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. AAA, 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.* Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 299-315.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, otoño. Feminist Studies Inc., pp. 575-599.

Harrison, Faye V. (ed.). 1991. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. AAA, 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.

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.

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.

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 Blue 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 tomo I. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

Rus, Jan. 1994. "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968". En Gilbert M. 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. *Bajo la lanza. Lucha por la tierra e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz*. Conaculta, Chiapas.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 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.

Stavenhagen, Rodolfo. 1984. "¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?" En *Sociología y subdesarrollo.* Nuestro Tiempo, México, pp. 207-234.

Tuhiwai Smith, Linda. 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 27

Entre el mapeo participativo y la "geopiratería": las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida*

Charles R. Hale

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.[1] 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"[2] y cultivos de biocombustibles, con consecuencias desastrosas para la sobrevivencia de los pueblos 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 inves-

tigación 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?[3] 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 (véase Hale 2008b). 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".[4] 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 De-

fensa 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, 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.[5] 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.[6] 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 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.[7] 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 menciona-

dos. 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'eqchí en Tucurú, Alta Verapaz, Guatemala.

En el municipio de Tucurú 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 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.[8] 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 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 Mocorón 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 desenvolvió 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.[9] 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.

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 co-autoría.[10] Esta discusión se desenvolvió 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 –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,[11] ¿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.

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 (véase Morris y Woods s.f.). 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 aun 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 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 norteamericano 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).[12]

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 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.[13] 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".[14]

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 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"),[15] pero no a la APPO y un tono de descalificación hacia Unosjo después de que surgió el problema.[16] 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:

> 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.[17]

¡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 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.[18] 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 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 antropo-

logía 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 (1971), "Descolonizar las ciencias sociales", de Rodolfo Stavenhagen (1971), y el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman *et al*. 1970). 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.[19] En esta última sección quisiera intentar un mapeo de esta diversidad y de la fragmentación resultante, que dificulta el avance hacia objetivos comunes.

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". Califico estas cuatro posturas, tentativamente, con los siguientes adjetivos: *pública*, *descolonizada*, *activista* y *militante* (véase cuadro 1).

Cuadro 1. Características esquemáticas de las cuatro variantes de la antropología comprometida

Énfasis sobre	*Resultados políticos generados por la investigación*	*Procesos/conceptos*
Producción académica	Pública	Descolonizada
Relaciones políticas	Activista	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 (pretensión 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 disentimos 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).[20]

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.[21]

La investigación activista comparte mucho con dicha posición, tanto que en escritos anteriores he usado los dos adjetivos como si fueran sinónimos. Ahora quisiera 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 permitían 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 trasformación 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.[22]

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 aun 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 avanzar en la justicia social suelen expresar impaciencia respecto a la investigación militante, arguyendo que tanto énfasis en el proceso desprecia 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.

Las 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 a 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 propues-

tas 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 (véase González 2009). 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.

Notas

* Este ensayo fue escrito originalmente en junio de 2009 para ser presentado como "ponencia magistral", patrocinado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Pacífico Sur (Oaxaca). 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 en el presente tomo, 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.

1 Fuentes claves son Roldan (2005) y Offen (2003).

2 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).

3 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).

4 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>.

5 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.

6 Escribí los resultados de ese trabajo en una tesis y después en un libro: Hale (1994).

7 Se trata de tres pueblos indígenas (miskito, mayangna-sumu y rama) y dos de afrodescendientes (creoles y garífuna), además del pueblo costeño mestizo.

8 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.

9 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.

10 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 (avalar el resultado como "conocimiento experto") véase Hale (2007).

11 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).

12 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 en el del proyecto "México Indígena": <http://web.ku.edu/~mexind/>. De especial interés resultan los informes periódicos que dicho proyecto mandó al FMSO, en los cuales se detallan las actividades del equipo de investigación en Oaxaca.

13 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.

14 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.
15 Informe al FMSO (enero de 2007), en posesión del autor.
16 "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).
17 Informe de "México Indígena" a FMSO, en posesión del autor. Traducción mía.
18 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.
19 Para una elaboración de la literatura teórica que establece la base para este respaldo, véase Hale (2008b).
20 La experiencia del primero está expuesta por escrito (Hale 2006).
21 Para un análisis de la "herida colonial" véase Mignolo (2005). Para un buen ejemplo de este tipo de contribución véase Mignolo (2007).
22 Un ensayo que, desde mi punto de vista, constituye una elaboración desde esta posición es Vargas (2008).

Bibliografía

Declaración de Barbados. 1971. "Por la liberación del indígena". En línea: <http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf> (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, A.C., 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*. 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. s.f. "'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. 33-44.

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 28

Reflexiones ético-políticas desde los talleres de Paradigmas Emancipatorios

Gilberto Valdés Gutiérrez

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 (enero del 2015) se han venido realizando, cada dos años, estos encuentros con el co-auspicio 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 desenajenadores: 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.[1]

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 de 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 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

En el primer decenio del siglo XXI el 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,[2] 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.[3]

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 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,[4] 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 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, en muchos casos, 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: 2).

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 conver-

gentes 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).

François 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: s.n.).

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-racionamiento 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).[5] 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 contrahegemónica.[6]

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)[7] 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. Por un lado, un sector de quienes participaron antes en los llamados movimientos sociales y en la izquierda partidaria, participa hoy en la gestión estatal. Por otro, 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: s.n.).

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 el 'abajo y a la izquierda'. De algún modo es una alianza 'hacia adentro', ya no buscando captar aliados externos" (2008: s.n.).

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 [*sic*], 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: s.n.).

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 desenajenadora 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 oportu-

no, en esa dirección, asumir la categoría de *sistema de dominación múltiple* (SDM).[8]

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 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 (2007), se transforma hoy en subsistema 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.

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 (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 contrainsurgencia 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*, una 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, etcétera, sin cancelar nada de la autonomía o la diferencia que les da sustento* (2004: 13, énfasis mío).

Claro que esa inteligibilidad, compresión, 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 sociabilidad.

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 sociabilidad, 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 al-

ternativa 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)], tú 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 enfrenta[n], resiste[n] y combate[n] 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 disperso 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 "macdonaldización" 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 repre-

sentado 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: s.n.).

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 intercambios 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 "islotes" 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 antiimperialista 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: 8). 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.

Notas

1 Un estudio revelador de esta perspectiva puede verse en Aguiló (2009).

2 Como era evidente en la llamada "década neoliberal" de 1990, gobiernos saturados de ejecutivos y "técnicos" al servicio del Consenso de Washington.

3 "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).

4 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).

5 Véase al respecto Miranda (2007).

6 "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 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).

7 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.

8 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.

Bibliografía

Acosta, Alberto. 2008. "El 'buen vivir' para la construcción de alternativas". *Rebelión*, 18 de julio. En línea: <www.rebelion.org> (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. UCM, Madrid. En línea: <http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf> (consulta: 28 de agosto de 2010).

Bhabha, Homi K. 2004. *El compromiso con la teoría.* En línea: <www.cubaliteraria.cu> (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> (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'". En línea: <http://newleftreview.org/static/assets/archive/pdf/es/NLR20804.pdf> (consulta: 6 mayo de 2007).

Gallardo, Helio. 2007. "Intervención en el VII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios". *Pensar América Latina*. En línea: <http://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=28:intervencion-en-el-vii-taller-internacional-sobre-paradigmas-emancipatorios&catid=11:conversaciones&Itemid=106> (consulta: 6 mayo de 2007).

Houtart, François. 2007. Ponencia. Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry "…Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos…" EZLN, Contrahistorias, CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, 15 de diciembre, San Cristóbal de Las Casas. En línea: <http://www.regeneracionradio.org/index.php/autonomia/autonomia/item/1325-recordando-a-andres-aubry-el-coloquio-planeta-tierra-movimientos-antisist%C3%A9micos> (consulta: 24 de julio de 2008).

Isch López, Edgar. 2008. *El buen vivir o Sumak Kawsay.* En línea: <www.voltairenet.org/article157761.html> (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: <www.rebelión.org/hemeroteca/izquierda/meszaros261202.htm#> (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. Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry "…Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos…" EZLN, Contrahistorias, CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, 16 de diciembre, San Cristóbal de Las Casas. En línea: <http://www.regeneracionradio.org/index.php/autonomia/autonomia/item/1325-recordando-a-andres-aubry-el-coloquio-planeta-tierra-movimientos-antisist%C3%A9micos> (consulta: 24 de julio de 2008).

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: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=70274> (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, p. 2.

Sousa Santos, Boaventura de. 2004. "Nuestra América: reinventando un paradigma". Casa de las Américas, núm. 237, octubre-diciembre. Casa de las Américas, La Habana, pp. 7-25.

_____ 2009. *Una epistemología del Sur. La reinvención 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. 221-230.

_____ 2006b. "La emancipación como producción de vínculos". En Ana Esther Ceceña (ed.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado.* Clacso, Buenos Aires, pp. 123-149.

_____ 2008. "América del Sur. La maduración de un nuevo ciclo de luchas". *Enlace Socialista. Proletarios del Mundo Uníos*, 30 de agosto. En línea: <http://www.enlacesocialista.org.mx/articulo/america-del-sur-la-maduracion-de-un-nuevo-ciclo-de-luchas-raul-zibechi> (consulta: 16 julio de 2008).

Capítulo 29

La Red Transnacional Otros Saberes: entre crisis y otros mundos posibles*

Retos

Somos un espacio en construcción, en permanente movimiento, un esfuerzo colectivo articulado en red compuesto por académicos(as) activistas y activistas participantes en varios movimientos, organizaciones y colectivos que existen a lo largo de las Américas/Abya Yala. Hemos empezado esta articulación a la que llamamos hoy *Red Transnacional Otros Saberes* (Retos) entre 2008 y 2009 con cuatro grupos de trabajo a los cuales se añadió uno en 2010 y tres más entre 2011 y 2013, grupos a los que llamamos nodos de la red. Ellos son el nodo Chapel Hill, el nodo Perú, el nodo Chiapas/Distrito Federal, el nodo Colombia/Estados Unidos, el nodo Puerto Rico, el nodo Brasil, el nodo Países Bajos y el nodo Ecuador.[1] Lo que originalmente nos unió no fue una agenda de investigación tipo proyecto convencional, sino más bien críticas y preguntas comunes que han salido de experiencias de colaboración vividas en nuestros cuerpos, mentes y corazones. Esas experiencias nos llevaron a querer construir un esfuerzo colectivo más que un "proyecto de investigación" convencional o clásico.

Los inicios de la Retos

En abril de 2008 varios de nosotros(as) coincidimos en un encuentro académico y nos dimos cuenta que teníamos muchas cosas en común, por ejemplo, el hecho de que los distintos movimientos e iniciativas con quienes colaborábamos, trabajábamos o participábamos no solamente estaban luchando contra varios proyectos de desarrollo o problemas del capitalismo, sino que también estaban generando imaginarios, prácticas, conocimientos y cosmovisiones con lógicas distintas a las dominantes para hacer su trabajo político. En otras palabras, estaban también desarrollando formas otras de conocer la realidad, de vivir la sexualidad, de compartir y construir saberes, de relacionarse con la naturaleza, etcétera.

Otro aspecto que teníamos en común era nuestro cuestionamiento a la separación entre investigación y acción, entre investigador y activista, entre conocimiento científico y saberes prácticos o populares. Ninguna de esas dicotomías nos convencía, ni las practicábamos en nuestras vidas dado que somos investigadores(as), pero también educadores(as), activistas, militantes, artistas y comunicadores(as) alternativos(as) o de medios libres. De ahí que valoramos mucho el caminar juntos(as) en/con los movimientos para desde ahí construir conocimientos de manera otra y colectiva, conocimientos que tengan, sobre todo, un valor práctico y político.

Un aspecto que en aquel momento no pudimos verbalizar a cabalidad, sino que fue saliendo durante varias conversaciones y reuniones de la Retos, fue el hecho de que los movimientos, al crear estas "nuevas" prácticas políticas, están también generando nuevos conocimientos y formas otras de saber/hacer/sentir. Formas que no tienen su base en la certidumbre y dominación de una "verdad única", sino que se trata más bien de formas de saber de carácter más experimental, que desplazan el sentimiento, el espíritu y el corazón hacia el centro y, con ello, al parecer, facilitan un espacio para múltiples racionalidades. Decimos "al parecer" dado que es algo que estamos explorando y preguntándonos colectivamente.

En la Retos queremos desarrollar nuevas epistemologías, metodologías, éticas, prácticas y lenguajes de transformación social radical, lo que nos parece relevante para la actual coyuntura de crisis de la civilización moderna, occidental, capitalista en que nos encontramos.

Sin duda, una de las características más visibles del espacio-tiempo presente es la centralidad de la incertidumbre. Pero en contraste con las epistemologías dominantes de las ciencias sociales, para nosotros la incertidumbre no es necesariamente algo negativo. Puede ser un momento de oportunidad para re-evaluar, elaborar y crear otros conceptos y perspectivas sobre la relación entre teoría y práctica. Las incertidumbres, sin duda, se manifiestan en preguntas fundamentales sobre cómo pensamos y entendemos lo que está pasando ahora, y aún más, cómo esto nos lleva a desarrollar/construir/impulsar otros presentes y futuros.

Por ello, para nosotros(as), en la Retos, una de las tareas urgentes de los activistas e investigadores activistas es reconsiderar: 1) las categorías; 2) las teorías de cambio social, y 3) las metodologías, epistemologías y éticas, usadas para analizar y promover la transformación social. Este proceso reta las divisiones convencionales entre academia y movimientos sociales, entre Sur y Norte, entre práctica y teoría.

Creemos en la importancia que tiene hoy llevar a cabo articulaciones transnacionales con raíz local, tejer redes que no solamente "investiguen" movimientos sociales y políticos, sino que lo hagan para, con y desde estos movimientos, no solamente como un correctivo a los modos y formas

tradicionales, sino también como parte de una práctica política radical en sí misma. Creemos que sólo haciendo este tipo de sistematización, análisis y reflexión vamos a tener la posibilidad de poder contribuir a la construcción de nuevas herramientas para actuar y resistir hoy. Estas herramientas creemos que incluyen la creación de nuevos vocabularios políticos y sociales, que esperaríamos permitieran crear nuevos imaginarios y nuevas maneras de actuar dentro de procesos actuales y potenciales de transformación social radical.

Crisis, movimientos y alternativas

Es ya común plantear que el escenario mundial, al inicio del siglo XXI, se define por múltiples crisis. Dichas crisis tendemos a clasificarlas y nombrarlas como "crisis ecológica", "crisis económica" y "crisis política", a la vez que incluimos, ahora, la "crisis alimentaria" y la "crisis energética". Sin duda que la Retos nació en y de ese contexto y reconoce las múltiples crisis interrelacionadas en las que nos está tocando vivir. Sin embargo, para nosotros(as) es clave entender que nombrar así las crisis no nos permite visibilizar otras que son menos reconocidas, pero que también son importantes, como son las "crisis culturales" y las "crisis epistémicas". Todas ellas no son crisis coyunturales, sino el resultado de una historia de larga duración en la organización del sistema mundo moderno, colonial, capitalista, y de la relación que éste promueve entre la humanidad y la naturaleza.

Frente a esas crisis, los movimientos sociales de las últimas décadas del siglo XX han desarrollado demandas y prácticas profundamente culturales, que ponen en primer plano otras concepciones y prácticas de democracia, de autonomía, del cuerpo, de la naturaleza y del territorio. Si bien algunos de ellos pueden ser entendidos como movimientos con prácticas prefigurativas, otros tienen más prácticas creativas-experimentales. Pero unos y otros nos invitan a pensar e impulsar cambios profundos en la organización de la vida humana y en su relación con la naturaleza.

Las disputas que los movimientos dan sobre el sentido y la práctica de conceptos tales como democracia, desarrollo y política, han abierto un cuestionamiento a la manera cómo miramos e interpretamos la realidad y nos invitan a preguntarnos sobre el papel que desempeñan los movimientos en la creación de alternativas a la crisis de la modernidad occidental.

Dado que sus prácticas de conocimiento son forjadas en campos de poder, defender a los movimientos sociales como creadores de conocimiento tiene un alto significado político. La práctica teórica de los movimientos sociales es generada en relación con los regímenes históricos (epistémicos y ontológicos) que ellos mismos buscan transformar a través

de sus luchas. En este sentido, la importancia de las prácticas de conocimiento desde los movimientos nace, por un lado, en sus lugares únicos de enunciación –su situación– y, por otro, en su contienda con los regímenes dominantes y hasta represivos de verdad.

Creemos que los movimientos luchan en el campo del saber de varias maneras: de un lado, ofrecen alternativas y significados específicos, por ejemplo, el concepto y práctica del "buen vivir" y/o las diversidades sexuales proponen otra ética y otro marco referencial en el cual la gente puede vivir su vida de otro modo, más allá de la competencia y el dinero. Otros movimientos con sus prácticas, discursos e imaginarios niegan el monopolio de la verdad que asumen los regímenes dominantes, por ejemplo, refutando que el dinero sea el determinante más importante del valor o bien oponiéndose directa y explícitamente a discursos "expertos" o a través de la proliferación de una variedad de modos alternativos de saber y de ser.

Frente a las múltiples y multifacéticas crisis a las que hoy nos enfrentamos, afirmamos que los cambios epistémicos, éticos, metodológicos del saber son parte de cambios culturales más amplios y profundos que se están dando en diferentes partes del mundo, sobre todo en sociedades con bagaje colonial.

El camino que intentamos construir desde la Retos implica cambiar nuestro entendimiento sobre qué es eso a lo que nos estamos oponiendo y qué es lo que estamos promoviendo. Nos enfrentamos al reto de pensar de manera distinta a la lógica cartesiana occidental que articula el poder colonial en su manera de imponer saberes o conocimientos, fijando objetos y verdades en vez de abrir espacios de resonancias y conexiones más procesuales y no-permanentes.

Premisas básicas de nuestro trabajo desde la Retos

Primera

En la Retos partimos de una premisa no convencional que guía nuestro trabajo a manera de idea primaria. Ésta es que los movimientos sociales y los actores políticos, culturales y epistémicamente marginalizados por los sistemas dominantes son las fuerzas históricas que hoy en día están desarrollando y experimentando prácticas, conocimientos y sabidurías con un gran potencial para ofrecer posibles vías de solución a las múltiples crisis. Es decir, son ellos los que en sus prácticas de resistencia están creando y articulando vías alternativas para el futuro. Por ello es que miramos y trabajamos con/desde/para los actores "subalternos", para sistematizar, reflexionar y analizar junto a ellos(as) esas nuevas prácticas, ideas e imaginarios. Trabajamos "abajo" no porque romanticemos a esos actores, ni

porque sintamos lástima por ellos, sino porque creemos que una visión desde abajo nos aporta miradas que no ofrecen "los de arriba", los de en medio o los que miran "desde ningún lugar" (posición que han legitimado llamándola "neutral"). Pensamos que las miradas, prácticas e imaginarios de los subalternizados y marginalizados son importantes para actuar en el presente porque ellos(as) son conocedores(as) de modos de negación experimentados a través de la represión, el olvido y los actos de desaparición.

Segunda

Nos interesa trabajar desde los movimientos para desarrollar mejores epistemologías, metodologías, éticas, políticas, para la comprensión y, al mismo tiempo, para la intervención en el presente. Desde el inicio la Retos funcionó mucho a través de afinidades y sensibilidades comunes, en contraste con una idea de trabajo intelectual que está más sustentada en cuestiones racionales e instrumentales.

En los diferentes nodos que se enlazan en la Retos hemos desarrollado metodologías poco ortodoxas, no basadas en definir el "objeto de estudio" como un conjunto de preguntas y objetos de análisis, cuyo punto de partida único o central son los propios debates y autores académicos. Nosotros(as) más bien hemos entrado en un proceso de reflexionar y compartir nuestras experiencias nacidas desde los diversos lugares donde trabajamos, desde los diferentes movimientos a los que acompañamos o de los cuales somos parte. Es desde ahí que pretendemos que nazcan conceptos, herramientas, problemas, retos e ideas para trabajarlos de manera conjunta.

En este proceso hemos trabajado activamente para visibilizar, problematizar y deconstruir la línea divisoria cartesiana de "sujeto-objeto", que es la base de la mayoría de los enfoques de investigación, aún de muchos que afirman ser críticos y progresistas. Para ello fue necesario dejar de asumir que existe una distinción clara y sencilla entre el mundo de la acción/activismo y el mundo de la producción de conocimiento/academia, y tuvimos que darnos cuenta y comprender que en el mundo de hoy tanto los académicos como los activistas habitamos problemas-espacios comunes caracterizados por un sinnúmero de crisis e incertidumbres. El asunto de la línea divisoria cartesiana se complejiza para nosotros(as) porque muchos tenemos múltiples identidades que corren a la par: somos activistas, líderes, comunicadores(as), educadores(as) y mucho más. Al reconocer esto no pretendemos ignorar o borrar por decreto las diferencias y las tensiones que existen entre activismo y academia, sino más bien estamos trabajando a partir de identificar las virtudes de ambos mundos y lo que tenemos en común, pero sobre todo nos interesa ir más allá de las cárceles identitarias y para ello estamos buscando, interrogando, explorando, pro-

bando, creando, inventando cómo actuar, vivir, responder desde nuestras varias ubicaciones y localizaciones como sujetos(as) con historia sumergidos(as) en las múltiples crisis.

Tercera

La pregunta o el problema sobre las formas de organización adecuadas al presente es común a todos los movimientos y los(as) activistas con los cuales trabajamos. Esto está directamente relacionado con interrogantes sobre la naturaleza y la localización de lo político e, incluso, de las economías no capitalistas. En cada uno de los espacios donde trabajamos, las formas de organización tradicionales, en particular el partido político, pero también la noción de "un movimiento" con una sola identidad o problemática, han demostrado ser limitadas e, incluso, en varios casos, profundamente inadecuadas. Por lo tanto, tratamos de experimentar y trabajar con las distintas formas de organización que retan las jerarquías, los privilegios, la acumulación de poder y la institucionalización de las entidades políticas. Valorizamos la diferencia y la diversidad, pero también estamos conscientes de que pueden o están siendo cooptadas y/o institucionalizadas por el Poder y sobre ello también estamos tratando de actuar desde nuestros cuerpos, mentes, prácticas, corazones e imaginarios. Sin duda que en ese campo el trabajo político de las mujeres y los hombres indígenas en pie de lucha y la práctica y las teorías feministas han sido, para varias de nosotras, un lugar de aprendizaje e inspiración, aunque también reconocemos sus contradicciones y limitaciones. Cabe agregar que varias de nosotras estamos cada vez más cruzando nuestra mirada de mujer con la lucha con perspectiva de género, con lo que fertilizamos aún más nuestro quehacer, hacer, saber y sentir.

Cuarta

En algunos de los nodos de la Retos se ha visto la necesidad de visibilizar, sistematizar y analizar las limitaciones, contradicciones y tensiones que se viven dentro de los propios movimientos, redes, colectivos y organizaciones de los que somos parte. Ello no con el fin de desprestigiarlos o destruirlos, sino con el de reconocer desde adentro esos procesos y desde ahí construir alternativas más reales, más sólidas, más efectivas frente al sistema. Varias de nosotras creemos que así evitamos visiones simplistas, triunfalistas o románticas que poco aportan a la construcción de los otros

mundos. A varias de nosotras nos interesa construir desde los movimientos una mirada reflexiva autocrítica que permita ver tanto los aportes como los límites, ver los avances pero también las contradicciones internas de los movimientos, redes y organizaciones. Con ello hemos tratado de no caer en nuevas dicotomías o neocolonialismos, hemos tratado de explorar formas otras de estar y hacer en el mundo.

Quinta

Creemos que nuestras búsquedas requieren no solamente nuevas soluciones dentro del espectro de lo que ya se piensa y se define dentro de los parámetros de "lo real" y "lo posible". Nuestras búsquedas también requieren nuevas maneras de nombrar los problemas y de pensar y organizar nuestras sociedades, luchas y propuestas. Creemos que los parámetros actuales del sistema necesitan ser repensados, que los movimientos mismos necesitan ser repensados desde los propios movimientos. Sería arrogante plantear que no se esté ya haciendo, lo están haciendo, por lo tanto creemos que nos toca preguntarnos sobre los retos que los movimientos están viviendo en el campo de lo organizativo, epistémico, ético-político: ¿cómo dichos retos se están enfrentando o intentando solucionar dentro de los propios movimientos a los que acompañamos o de los cuales somos parte? ¿Podemos compartir y aprender de ellos de una forma más articulada? ¿Podemos lograr una mejor comprensión del escenario contemporáneo a la vez que desarrollar (en red, en colectivo) nuevas herramientas y estrategias para intervenir en él? ¿Podemos crear/impulsar/construir/producir (en red, en colectivo) nuevos entendimientos de las clases y formas de conocimiento, de las prácticas de conocimiento necesarias para la transformación radical, la liberación, la emancipación, no sólo de los pueblos sino de toda la humanidad?

Notas

* El presente escrito fungió como documento base para la discusión en el II Encuentro Internacional de la Retos, celebrado del 30 de julio al 1 de agosto de 2011 en CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Fue publicado electrónicamente en el sitio web de la Retos, en línea: <http://encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/>.

1 Para conocer más sobre la Retos –sus nodos, actividades y miembros– véase en línea: <http://encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/>.

Capítulo 30

"Avanzamos porque estamos perdidos". Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento*

Jenny Pearce

> 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 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.[1] 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 co-producción de conocimiento. Estas premisas se basaban en una familiaridad general con los métodos participativos de investigación, aunque no teníamos 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 co-producción 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 co-producir 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 convenciones académicas, sus plazos y regímenes de financiación. La co-producción 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 co-producir 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 1998: 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).

Dichas 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 lo 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 (Rowan y Reason 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 co-producción 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"* (Rowan y Reason 1981: 136). 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 (Rowan y Reason 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, con 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 posibilida-

des 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 (1981b: 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.[2] 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).

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/TransformationalSocialSciene.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 ella y las formas tradicionales de investigación –en las que a los sujetos de la investigación "se les mantiene ingenuos ante los propósitos 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 también diferencia 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 los propósitos 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 co-producción 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 las prácticas de los co-investigadores.
> *John Rowan y Peter Reason (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 dinámi-

cas 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 co-producción 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 estudios de caso 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 un nivel de estudio de caso sublocal, sin embargo, el proyecto también pretendía trascender dicho nivel y contribuir con el aprendizaje en el nivel de la ciudad, transcitadino y transnacional y, en última instancia, alcanzar un entendimiento teórico, basado en el conocimiento co-producido 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, a la vez que 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 co-producción 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 co-producción 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 la pobreza, y su posición crítica frente a la investigación positivista. Sin embargo, no todos tomaron la opción consciente de la co-producción 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 los propósitos 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 co-producción 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 donde 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, los peligros de la concentración del liderazgo. Las observaciones resultaron 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 co-producción 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 co-producción 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 constituyera una fuente de aprendizaje sobre lo que es o no posible.

Premisas éticas y cuestiones difíciles: desafío y colaboración en entornos de co-producción. 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.

No obstante la existencia de un debate muy riguroso sobre poder y conocimiento (por ejemplo, Gaventa y Cornwall 2008), 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 co-producción 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 co-producción 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 investigación[3] 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 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 co-producción de conocimiento en la práctica

Nuestros trece estudios de caso 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 estudio de caso 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 co-producción 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 circunstancias objetivas y a 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 estudio de caso. 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 sucesiva tragedia, que les puede ser de utilidad en el futuro (López 2010).

Convergencia, divergencia y vacíos en la agenda. Nuestra suposición inicial era que los actores no gubernamentales con los que íbamos a trabajar tenían una agenda clara de lo que querían lograr y reconocerían, con los académicos, fácilmente el valor del trabajo. Esto no sucedió en ninguno de los estudios de caso. 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 fue también un reflejo de la incapacidad 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 centró 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 co-producción 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 co-producción 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 fue 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 co-producción 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 co-producción 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 co-producción 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.

Notas

* 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.

1 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).

2 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).

3 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.

Bibliografía

Blakey, Heather. 2010. "Professionalised Participation in a De-industrialized Northern City, Bradford". En Jenny Pearce (ed.). *Participation and Democracy in the Twenty-First Century City.* Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 180-205.

Chambers, Robert. 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". En Orlando Fals Borda (ed.). *People's Participation: Challenges Ahead*. Apex Press, Intermediate Technology, Nueva York y Londres, pp. xi-xv.

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 James y Morten Levin. 1998. *Introduction to Action Research: Social Research for Social Change.* SAGE, Londres.

Heron, John. 1981a. "Experiential Research Methodology". En Peter Reason y John Rowan (eds.). *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research.* John Wiley & 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 & 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 Twenty-First 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 Twenty-First Century City.* Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 76-100.

Reason, Peter. 1994a. "Inquiry and Alienation". En Peter Reason (ed.). *Participation in Human Inquiry. Research with People.* SAGE, Londres, pp. 9-15.

_____ 1994b. "Three Approaches to Participative Inquiry". En Norman K. Denzin e Yvonna S. 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: A Sourcebook of New Paradigm Research*. John Wiley & 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.

Rowan, John y Peter Reason. 1981. "On making sense". En Peter Reason y John Rowan (eds.). *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research.* John Wiley & Sons, Chichester, pp. 113-140.

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 31

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

Eduardo Restrepo y Arturo Escobar

La actividad teórica es también una
práctica [...] un instrumento para
cambiar el mundo (o evitar que cambie).
Jesús Ibáñez (1985: 216)

Las palabras sin acción son vacías.
La acción sin palabras es ciega. Las
palabras y la acción, por fuera del
espíritu de la comunidad, son la muerte.
Comunicado de la Minga de Resistencia Social
y Comunitaria de Colombia

Introducción

Las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la antropología han sido formuladas principalmente en relación con el fuera de la disciplina. Los términos de "antropología comprometida", "antropología solidaria", "antropología crítica" y "antropología militante", planteados desde la década de 1970 en diferentes países de América Latina y el Caribe, condensan un sinnúmero de experiencias y conceptualizaciones sobre la práctica antropológica en tanto posición e instrumento político de transformación social.

No obstante lo valioso de este conjunto de experiencias y conceptualizaciones, se puede afirmar que en general las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la disciplina antropológica no tomaban en consideración, centralmente, a la disciplina misma puesto que se limitaban a establecer una división tajante entre una antropología convencional (también denominada burguesa, positivista, academicista, metropolitana,

etc.) y una antropología comprometida (o, dependiendo de la corriente, militante, solidaria, crítica, del debate, política, revolucionaria, etc.).[1] Entre los más radicales, esta división significaba abandonar de manera definitiva la disciplina para plantear, de un lado, la antropología y, del otro, el activismo o la práctica política.

Es curioso cómo, más de treinta años después, se siguen pensando las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la disciplina antropológica desde esta gran división: un monolítico ellos en contraste con un monolítico nosotros que, por lo demás, tiende fácilmente a ser objeto de moralizaciones.[2] Al operar desde esta "gran división", las relaciones entre conocimiento, poder y práctica política en la disciplina antropológica parecieran sólo tener cabida con respecto a unos actores que están "fuera" de la disciplina, obliterando así la posibilidad de examinar con más detenimiento cómo operan estas relaciones en la disciplinación misma de los antropólogos y en sus subjetividades. No pocos de los antropólogos que se imaginan a sí mismos como "progresistas" (término del Norte para referirse a quienes en ciertos países de América Latina son denominados "críticos") están demasiado afanados en buscar afuera, en el mundo, actores y proyectos que encarnen la diferencia y la marginalidad como garantía de una profunda y auténtica sabiduría, como certeza de una nueva y verdadera política emancipante. Por eso, tienden a pasar por alto la pregunta de cómo las articulaciones de poder troquelan el conocimiento antropológico y sus propias subjetividades.

El presente capítulo aborda esta pregunta –y, en forma más general, la relación entre conocimiento, poder y práctica política– desde la perspectiva de las elaboraciones colectivas que se han desarrollado en el marco de la Red de Antropologías del Mundo. Una de las preocupaciones centrales de esta Red son las relaciones de poder que se tejen al interior y entre las diferentes maneras de hacer y pensar las antropologías. Esta preocupación no es nueva, sobre todo para los antropólogos de América Latina o África (por poner dos ejemplos claros) que han tenido posiciones críticas con respecto al colonialismo intelectual que pueden acarrear las maneras de pensar y hacer antropología desde los centros de poder. De muchas maneras distintas somos los herederos de un sinnúmero de discusiones dadas en múltiples momentos y lugares, aunque se nos escape a veces su justa comprensión y magnitud. Como esperamos exponer en este texto, en la Red venimos ensayando formas de interpretar y encarar estas relaciones de poder para buscar explorar dimensiones que antes no eran tan evidentes o sobre las cuales no se realizaron los énfasis que hoy nos parecen cruciales.

Los planteamientos que presentamos a continuación responden a nuestra particular manera de entender las discusiones que hemos sostenido de manera colectiva y sobre las cuales no tenemos ni pretendemos un

consenso entre los participantes de la Red. Muchos de los puntos son aún objeto de discusión y requerirán de años de trabajo para justipreciar sus implicaciones, alcances y límites. Por tanto, sería desacertado leer nuestros planteamientos como "la posición" de los participantes de la Red. Digamos que sería más preciso entenderlos como una particular "puesta en limpio" de innumerables conversaciones (algunas de ellas por escrito) que (afortunadamente) se encuentran aún en proceso. Nuestro lugar no pretende ser el de la certeza ni el de la totalización, aunque por la comodidad de la redacción parezcan a veces indicar lo contrario.

Podemos partir del planteamiento de que las antropologías del mundo, como problemática, implican, al menos, tres aspectos interrelacionados: 1) un naciente encuadre conceptual para visualizar ciertas relaciones de poder y diferencia en y entre las antropologías y los antropólogos del mundo; 2) una serie de posicionamientos tendientes a subvertir, desde prácticas concretas, estas relaciones, y 3) un proyecto de intervención con base en esa visualización y posicionamientos, desde la modalidad de las redes.

Para ofrecerle al lector insumos sobre la trayectoria y las características de la Red de Antropologías del Mundo empezaremos el capítulo con una breve introducción sobre su creación y cuáles son algunas de las actividades y momentos de esta Red. Luego abordaremos algunos de los desplazamientos teóricos que constituyen el naciente encuadre conceptual de las antropologías del mundo. En la tercera parte expondremos brevemente cómo entendemos la Red e ilustraremos algunas de las prácticas concretas relacionadas con nuestra revista electrónica que nos parecen iniciativas relevantes para contribuir a revertir ciertas prácticas académicas dominantes. En la cuarta parte, indicaremos algunas de las reacciones y cuestionamientos que han suscitado nuestros planteamientos sobre las antropologías del mundo. Cerramos el capítulo con el comentario desde la perspectiva de la Red de Antropologías del Mundo de cómo lo analizado contribuye a la discusión de las relaciones entre conocimiento, poder y prácticas políticas en la disciplina antropológica.

Red de Antropologías del Mundo

La Red de Antropologías del Mundo-World Anthropologies Network (RAM-WAN) surge en el segundo semestre de 2001 con la escritura, a varias manos, de un documento marco, después de una serie de conversaciones directas o a través de correos electrónicos de quienes se consolidarían como su núcleo impulsor inicial. La Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, es uno de los escenarios donde se sostuvieron muchas de estas conversaciones, debido a la confluencia allí de algunos de los participantes de este núcleo inicial.

En 2003 se realizó en Europa una conferencia internacional con el apoyo de la Fundación Wenner-Gren. A partir de esta conferencia se publicó un libro, editado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, que recoge las diferentes ponencias. Igualmente, hemos participado con simposios, organizados por la Red, en el marco de congresos de antropología (ya sea nacionales o regionales) en Argentina, Colombia, los Estados Unidos e Inglaterra.

Como colectivo hemos escrito varios artículos, publicados en diferentes revistas en inglés y castellano. Algunos de los miembros de la Red, de forma individual o en parejas, han escrito algunos textos en los que se ha ido recogiendo ciertos puntos derivados de las conversaciones desarrolladas dentro de la Red. Igualmente, hemos publicado varios números de una revista electrónica, en nuestra página en la web, que recogen muchos de los trabajos de los miembros de la Red, pero también de otros colegas con preocupaciones confluyentes.

Otra de las actividades de la Red se ha reflejado en la docencia. Varios de sus miembros hemos coordinado la enseñanza de seminarios de posgrado en los Estados Unidos (Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill y Universidad de California-Davis), Brasil (Universidad de Brasilia) y Colombia (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca y Universidad del Magdalena) para discutir la relación entre la antropología y las antropologías otras. Estas experiencias nos han llevado a buscar apoyo en la elaboración y en la enseñanza de programas de entrenamientos doctorales (como el programa en la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia), así como a diseñar una red regional de doctorados en América Latina que exploren la combinación de las tecnologías virtuales con los cursos presenciales en los procesos de enseñanza (que todavía está en borrador).

Constituida por antropólogos de diferentes países del mundo, aunque con una presencia mayoritaria de latinoamericanos, la Red ha tenido diferentes momentos. El primero es el de su gestación, que va hasta 2003, con una actividad sustancial de intercambio, a través de correos electrónicos, entre el núcleo impulsor inicial (compuesto por seis colegas). En ese momento se expusieron muchas discusiones, se intercambiaron referencias bibliográficas y se comenzó a escribir colectiva e individualmente los primeros textos. El periodo de 2003 a 2006 es un momento de intento de ampliación de la Red. En él se crea la página electrónica, se publica el primer número de la revista electrónica, se llevan a cabo los primeros seminarios en diferentes lugares y se formula una investigación sobre la etnografía de la formación de los antropólogos, a ser realizada en Argentina, Brasil y Colombia. Desde 2006 a la actualidad los planteamientos de la Red se han ido visibilizando en las publicaciones, pero las iniciativas colectivas

y las comunicaciones son bastante esporádicas entre los cerca de cuarenta antropólogos inscritos en la Red.

Desplazamientos teóricos

Una de las características de los primeros momentos de la Red de Antropologías del Mundo fue la del emprendimiento de diferentes exploraciones teóricas. Y aunque hoy existen ciertos puntos que más o menos se comparten, nos encontramos lejos de tener una claridad absoluta o un total acuerdo sobre el conjunto de categorías que constituyen las condiciones de posibilidad teóricas de la RAM-WAN. Esto no lo experimentamos como un problema, sino más bien como un indicador de la vitalidad y la flexibilidad de la conceptualización colectivamente elaborada desde la Red.

Desde sus comienzos, hemos tenido cierta seguridad de que la problemática que constituía lo que ahora denominamos "antropologías del mundo" se refería a las relaciones de poder en y entre las distintas antropologías que se desarrollan en los diferentes países y regiones. No obstante, identificar teóricamente en qué consisten y cómo operan ha sido uno de los aspectos que nos ha empujado a ensayar diferentes categorías. Antes de presentar cada una de las categorías propuestas, será, quizás, más productivo indicar los desplazamientos teóricos más generales que hemos realizado en nuestra conceptualización de las antropologías del mundo. De acuerdo con nuestro punto de vista, tres fueron los desplazamientos más relevantes en el proceso de pensar las antropologías del mundo.

1. En los primeros borradores producidos pensábamos la antropología en singular, a veces usando el singular y el plural conjuntamente, recurriendo a la barra (antropología/s). Aunque era evidente que había diferentes tradiciones y formas de hacer antropología en el mundo, nos debatíamos en cómo entender y hasta dónde situar la diferencia. Una problemática que surgió en ese momento (y que aún se mantiene como tensión) es la de si la diferencia significa sólo un descentramiento de la disciplina, pluralizándola, pero manteniendo la idea de que estas diferencias operan en el marco de "una" disciplina o si, por el contrario, tomar en serio la diferencia entre las antropologías nos conducía inevitablemente a un cuestionamiento de la idea de una "única" disciplina (y, en tal caso, a la interrogante de cuáles serían sus implicaciones).

Para decirlo en otras palabras, pensábamos en dos posibilidades respecto a la diferencia en y entre las antropologías. Primero nos preguntamos si una asumida "matriz disciplinar" (Cardoso de Oliveira 1999-2000, 2004) definiría unas comunalidades teóricas, metodológicas y de paradig-

mas más allá de las variaciones de los estilos nacionales, regionales o epocales. O, por el contrario, ¿sería esta supuesta comunalidad profunda más una narrativa que, al contrastarla con una etnografía de las antropologías en diferentes partes del mundo, perdería cualquier contenido, evidenciando, más bien, relaciones de poder que tienden a inventar-naturalizar genealogías, autores y "tradiciones"? Aquí se abre una tensión que abordaremos más adelante. Más allá de la respuesta a este cuestionamiento, el movimiento hacia la pluralización del análisis es un desplazamiento teórico importante en nuestra elaboración de las antropologías del mundo.

Esta pluralización tuvo como consecuencia más relevante el abandono de la suposición de que existe algo así como una "antropología auténtica" (identificada por lo general con las "tradiciones" francesa, inglesa y estadounidense) y de que sus variaciones deben ser consideradas como copias (las más de las veces diletantes), que sólo de forma parcial (un "no todavía") y heterodoxa logran aparecer como antropología (localizadas, esta vez, fuera de las "grandes tradiciones"). Al contrario, la singularidad de cada una de las articulaciones antropológicas en las distintas locaciones debe ser entendida en sus propios términos y no como aberraciones o variantes de un patrón definido de antemano. Ahora bien, es importante clarificar desde el comienzo que esta singularidad no la entendemos desde una posición celebratoria de un nativismo o particularismo epistémico esencialista. Sobre este último punto, como lo abordaremos más adelante, nunca sobra subrayar que la propuesta de las antropologías del mundo no es una celebración de los particularismos en aras de plantear una especie de multiculturalismo, de políticas de la identidad o de la acción afirmativa para mejorar "la antropología".

En suma, esta pluralización apunta a descentrar la idea de una genealogía y unas trayectorias englobadas en un único y coherentemente feliz proyecto disciplinario. Esta pluralización no es el simple reconocimiento de que existen diferencias entre comunidades nacionales, regionales o locales, en las cuales gravitan ciertas discusiones, preguntas y se consolidan determinados "estilos" o "acentos". No pensamos la diferencia entre las antropologías como suplemento, un accidente o un derivado de una identidad primordial y trascendente. Pero de ello no se deriva que entendamos las diferentes antropologías como entidades discretas resultantes del aislamiento y entrampadas en sus inconmensurabilidades y particularismos. Su diferencia es más un resultado de las constantes y múltiples relaciones (dialogales y de poder), en diferentes escalas, que de su aislamiento.

2. No sin tensiones (como lo veremos más adelante), otra de las ideas que constituyen las condiciones de posibilidad teóricas de las antropologías del

mundo consiste en abandonar una lectura esencialista de la antropología (o, mejor, de las antropologías) para llamar la atención sobre las prácticas concretas (lo que los antropólogos realmente hacen y dicen como tales), así como sobre las relaciones que permiten (o no) estas prácticas. Dejar de pensar en definir (normativamente) la antropología (o las antropologías). Abandonar la tentación de plantear una definición de objeto, de método, de orientación teórica o de contenido que establezca una identidad de la disciplina de una vez y para siempre, para entender la multiplicidad de prácticas y relaciones que de hecho constituyen las diferentes locaciones de producción antropológica.

La densidad y especificidad de las prácticas y relaciones en locaciones concretas deben ser tomadas en consideración para evitar disputas inagotables y estériles que pretenden saldar en abstracto (y de forma normativa) lo que constituiría la comunalidad y las diferencias en y entre las antropologías. Esta des-ontologización de las antropologías sugiere un proyecto de investigación que está por desarrollarse: el trazado de las "genealogías" de las diferentes antropologías, pero no determinándolas a partir de un tipo-ideal normativo sino centrándonos en las prácticas y relaciones concretas (y no sólo de aquellas estrictamente definidas como "académicas").[3]

Una de las implicaciones más sustantivas de este planteamiento radica en que, una vez situados en el plano de las prácticas se hace evidente que los contornos entre lo antropológico y no antropológico (las fronteras disciplinarias) y, más aún, entre lo académico y no académico (las fronteras que definen el "conocimiento experto") se desdibujan o, por lo menos, se visualizan y problematizan. Ya no se podrá hablar más de un objeto, un método, unos héroes culturales o un conjunto de teorías garantes de una coherencia maestra desde la que se podría diferenciar de una vez y para siempre lo que es lo antropológico de lo que no lo es. Menos aún se podrán postular unos principios epistemológicos que distingan y le otorguen un privilegio epistémico a "la antropología (o antropologías) como ciencia".

Ahora bien, si esta perspectiva analítica de las múltiples prácticas de las antropologías del mundo desdibuja las fronteras de lo disciplinario y de lo académico no es para abrazar un relativismo epistemológico ni para desconocer que estas fronteras se instauran constantemente como relaciones de poder desde las mismas prácticas, definiendo así una exterioridad constitutiva (no homogénea y siempre problemática).

3. La forma en que conceptualizamos las relaciones de poder en y entre las diferentes tradiciones antropológicas constituye el tercer desplazamiento que define las condiciones de posibilidad teórica de las antropologías del mundo. Partimos de reconocer que han sido innumerables las críticas he-

chas a la disciplina antropológica en muchas partes del planeta. Muchas han sido emitidas por los mismos antropólogos y antropólogas, ya sea desde una actitud reformista o desde la pretensión de una transformación radical. Otras han sido enunciadas desde una posición que se postula como exterior a la antropología, ya sea porque quienes las mantienen se visualizan desde otras disciplinas (así como desde enfoques inter/transdisciplinarios) o fuera del establecimiento académico. El mapeo exhaustivo de estas críticas es una labor que está por realizarse, sobre todo si incluye las críticas desarrolladas desde los establecimientos antropológicos periféricos, que tienden a ser desconocidas fuera de éstos (o, lo que es más patético aún, ignoradas dentro de éstos).

Debido a nuestras propias trayectorias intelectuales en la conceptualización de las relaciones de poder en y entre las antropologías en el mundo, resultaron de particular inspiración los planteamientos del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira y del antropólogo mexicano Esteban Krotz (1993, 1997). La distinción entre "antropologías metropolitanas" y "periféricas" de Cardoso de Oliveira, así como sus conceptos de "matriz disciplinar" y de "estilos de antropología" posibilitaron un primer acercamiento a una reflexión, en términos de geopolítica, acerca de la diferencia entre los establecimientos antropológicos y su articulación con las diversas formaciones nacionales. Por su parte, la categoría de "antropologías del Sur" propuesta por Krotz llama acertadamente la atención sobre los silenciamientos e invisibilizaciones de esas antropologías, sus historias y trayectorias. Las antropologías del Sur aparecían entonces como unas "antropologías sin historia" (en un interesante giro del concepto de Eric Wolf de "gente sin historia"), marginadas por lo que puede considerarse como unas políticas de la ignorancia.

También fueron inspiradores dos artículos publicados en 1982 en la revista *Ethnos*: el texto de cierre del número escrito por el historiador de la antropología George Stocking Jr. y la introducción escrita por Tomas Gerholm y Ulf Hannerz. Del artículo de Stocking Jr. (1982) nos interesó su distinción entre las antropologías orientadas hacia la construcción nacional (*nation-building*) y las antropologías orientadas hacia la construcción imperial (*empire-building*), al igual que su diferenciación de las antropologías periféricas (las secundariamente metropolitanas, como en Suecia y Polonia; las de los asentamientos blancos, como en Canadá y Brasil, y las de ex colonias, como en la India y Sudán). De Stocking Jr. retomamos, entonces, una actitud de historización de cómo se han configurado las antropologías a partir de modelos de otredad en relación con prácticas coloniales e imperiales (ya sea en territorios coloniales o en el propio Estado mediante

el colonialismo interno) y su invitación a una etnografía de las múltiples articulaciones de los establecimientos antropológicos periféricos, dependiendo de las particulares interfases de la diferencia en las formaciones nacionales.

Por su parte, la introducción de Gerholm y Hannerz (1982) proponía un enfoque sistémico de las relaciones de desigualdad entre las antropologías metropolitanas y periféricas, además de ofrecer una serie de cuestionamientos sobre las relaciones de poder en la denominada "antropología internacional" y las inscripciones nacionales de la antropología. Releer, hace poco, esta introducción nos produjo la grata sensación de encontrar en sus líneas, plasmadas con una claridad y sencillez pasmosas, no pocas de las formulaciones a las que hemos llegado como resultado de largos debates e intercambios en la Red y que, cuando trabajamos por primera vez tal introducción, no se nos hicieron transparentes.

A estos textos seminales podemos añadir los debates en torno a las "antropologías indígenas" (Fahim y Helmer 1980) y las "antropologías nativas" (Jones 1988 [1970], Narayan 1993), así como nuestro descubrimiento de un momento particularmente crítico de la antropología estadounidense, expresado en el libro *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974 [1969]).[4] Otros insumos relevantes fueron la etnografía de la articulación de las relaciones sociales y los supuestos de la sociedad estadounidense en relación con las prácticas de la antropología en ese país llevada a cabo por el antropólogo brasileño Roberto Kant de Lima (1992), así como la noción de "antropologías con acento", sugerida por su colega Teresa Caldeira. Tampoco podemos pasar por alto el artículo del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1991) sobre el "lugar del salvaje", en el que argumenta cómo la antropología encaja en una formación y práctica discursiva sobre la otredad como exterioridad radical producida por (y constitutiva de) la imaginación occidental. Finalmente, también resultó importante para la visión de las antropologías del mundo el trabajo del surafricano Archie Mafeje (2001), quien, a partir de una relectura de la antropología en el África poscolonial y de una crítica original a la llamada "antropología posmoderna", abre la posibilidad de pensar una "razón posetnológica" que requeriría no solamente ir más allá de la epistemología, sino desarrollar formas no disciplinarias de conocimiento y representación.

Con este bagaje teórico, las primeras formulaciones sobre las antropologías del mundo se plantearon en términos de antropologías dominantes y antropologías subalternizadas. La discusión entre los integrantes de la Red nos llevó a retomar la categoría gramsciana de *hegemonía* para pensar las relaciones de poder en y entre las diferentes antropologías en el

mundo, así como su correlato de antropologías subalternizadas. La ventaja de la noción de "antropologías hegemónicas" sobre la de "antropologías metropolitanas" radica en que se rompe con la tendencia a asumir la relación de identidad entre un establecimiento antropológico y sus antropologías como si estas últimas fuesen homogéneas y no existieran disputas y relaciones de poder en su interior.

Con la noción de antropologías hegemónicas puede vislumbrarse cómo en un establecimiento antropológico como el estadounidense, el inglés o el francés (que tienden a identificarse como antropologías metropolitanas) operan antropologías hegemónicas pero también hay múltiples antropologías subalternizadas que son relegadas a esta situación precisamente por la consolidación de las antropologías hegemónicas. De la misma manera, en países como Brasil, México o Colombia, el establecimiento antropológico comprende tanto antropologías hegemónicas como subalternizadas. Así, no hay una correspondencia entre establecimientos antropológicos metropolitanos y antropologías hegemónicas, ni tampoco entre establecimientos antropológicos periféricos y antropologías subalternizadas. Por tanto, el concepto de antropologías subalternizadas no se superpone con los de antropologías del Sur, antropologías periféricas ni antropologías nativas o indígenas.

La ventaja de la noción de antropologías hegemónicas sobre la de antropologías dominantes es que la primera se refiere menos a la imposición que a la configuración de los términos en los cuales se dan las disputas y las disensiones, se trata menos del desvanecimiento de la diferencia que de su producción y organización. La instauración de cánones, y su naturalización, es uno de los efectos de la operación de las antropologías hegemónicas. Siempre en disputa permanente por el liderazgo, en una pluralidad y en un juego de equilibrios inestables, ésa es la noción de hegemonía. Lo que permite la noción de hegemonía no es un juicio moral sino la descripción de una correlación de fuerzas, un juego de visibilidades/silenciamientos.

Cuando se piensa en términos de antropologías dominantes, al contrario, se tiende a considerar que unas antropologías se han impuesto por la coerción y que someten, principalmente por la fuerza, a las otras. Por eso, preferimos la noción de antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas.[5] Estas antropologías se encuentran estrechamente relacionadas no sólo con un establecimiento particular, sino también, aunque de diferentes maneras, con las relaciones entre los diferentes establecimientos en el nivel regional y planetario. Por tanto, con el concepto de "sistema mundo de la antropología" hemos llamado la atención no sólo sobre la diferencia entre las antropologías practicadas en los diferentes países o re-

giones del mundo, sino también entre las relaciones estructurales de poder entre éstas.

En suma, este tercer desplazamiento pretende extender, más aún, las nociones de antropologías metropolitanas/periféricas o la de antropologías del Sur para pensar la singularidad y las relaciones de poder en y entre las antropologías en términos de antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas.

Imaginar la Red

Desde un primer momento, la idea de la Red estuvo estrechamente ligada a las elaboraciones y discusiones sobre las antropologías del mundo. En el primer documento escrito en Chapel Hill, titulado "En-redarse: una propuesta para una Red de Antropologías del Mundo", elaborado en la primera mitad de 2001, la noción de red formaba parte de su conceptualización. El primer borrador de este documento dedicaba una detallada disquisición teórica a cómo se entendía la noción de red y por qué era pertinente como modalidad de intervención para las antropologías del mundo.[6]

El término *enredarse* encerraba la pretensión de construir activamente una red y, más aún, una propuesta fundada en un ser-en-red. Aunque el término no satisfacía del todo a algunos de nosotros por la connotación que tiene en castellano de estar entrampado, lo utilizamos en la presentación de la primera versión de nuestra página electrónica y en el primer artículo publicado por el colectivo. Ya en ese momento nos importaba lo que hacíamos porque suponíamos que las prácticas de intervención o las formas en que pretendíamos habitar nuestra propuesta no eran secundarias ni simples apéndices al contenido, a nuestra manera de concebir la propuesta. La Red no era sólo un instrumento para poner a circular o para posicionar ciertas concepciones, sino que encarnaba en sí misma nuestra propuesta de interpretación y de intervención sobre el campo antropológico.

En el primer artículo publicado como Colectivo WAN (y que para algunos de nosotros constituye una especie de "manifiesto"), argumentábamos sobre lo anterior de la siguiente manera:

> Como colectivo queremos enfatizar que más que un método, un conjunto de contenidos o un objetivo, consideramos la Red en sí misma como una fusión de estos tres aspectos. La Red deberá ser [...] el lugar de actuación para la constante conexión de puntos neurálgicos –bien sean éstos teóricos, políticos, de comunicación o institucionales– de tal modo que su estabilidad, mientras exista, sea expuesta constantemente a otras posibles formas de conocimiento y por ende nunca tomadas como únicas o preeminentes. El carácter procesual de este método-conteni-

> do-objetivo puede expresarse metafóricamente con la figura: enredarse; es decir, como un acto permanente de conexión por el cual articula la red que lo regenera y que alimenta las formas de conocimiento y las políticas encadenadas y/o producidas a través de ésta (2003: 10).

La Red no ha sido pensada para limitarse a lo digital, a su existencia en Internet. Aunque las tecnologías digitales son de gran relevancia, la idea nunca se ha circunscrito únicamente a una red en Internet para el intercambio de conceptos y experiencias sobre las diferentes antropologías en el mundo. Lo digital es sólo una dimensión, ya que para tejer la red deben utilizarse muchos medios y procesos, desde eventos concretos en diferentes partes del mundo (por ejemplo, los simposios en congresos antropológicos realizados en Colombia y Argentina en años recientes), la circulación de recursos materiales y conversaciones e interacciones cara a cara, hasta el apoyo a procesos puntuales de formación de nuevas generaciones de antropólogos (como la elaboración compartida de programas de cursos) o la visualización de formas concretas de hacer antropología.

En la práctica, la Red se encuentra aún en gestación. Aunque hemos contado con momentos y espacios de intenso intercambio sobre los más diversos aspectos relacionados con la actividad de pensar las antropologías del mundo, todavía falta mucho por hacer para contar con una red descentrada, provista de múltiples nódulos y con la capacidad de contribuir activamente a la transformación de las condiciones de visibilidad en y entre las antropologías del mundo en general.

Dentro de las actividades que hemos desarrollado desde la Red, cabe destacar la revista electrónica. Los cuatro números hasta ahora publicados responden a unas políticas editoriales derivadas de las discusiones de la Red y su propósito está dirigido a intervenir en ciertas prácticas académicas que tienden a dominar cada vez más la producción del conocimiento antropológico. Una de ellas es la del monolingüismo imperante en el grueso de las colectividades antropológicas de conversación, así como el creciente dominio del inglés en los escenarios regionales y globales. De ahí que la revista publique en diferentes idiomas y que partamos de la premisa de que no todo debe ser traducido al inglés o del inglés. Es más, como anotamos en la presentación de la revista: "existen materiales que circulan en cierto lenguaje que no tienen por qué ser traducidos al inglés en nombre de una mayor difusión. Así como hay contextos de enunciación, también los hay de lectura".

Los derechos de autor enmarcados en el *copyright* y la idea reificada del autor-individuo también son objeto de intervención en la Red en general y en la revista en particular. La Red se ha inspirado en las concepcio-

nes de circulación de los conocimientos puestas en prácticas en las figuras del *copyleft* o el *creative commons*. Ambas propuestas cuestionan la posición política de que el conocimiento (antropológico o de cualquier otro tipo) debe estar limitado en su circulación por los imperativos del capital. Antes que limitar, la idea del *copyleft* y del *creative commons* es posibilitar la libre circulación de los productos intelectuales, en consonancia con su irreductible naturaleza colectiva y política. Además de lo anterior, en la revista se cuestionan los supuestos y las implicaciones de la indexación, así como la parafernalia de los pares evaluadores (*peer reviewed*) para la aprobación de la publicación de los artículos. Tal como operan en la actualidad, en ambos procedimientos se tiende a reproducir ciertas modalidades de posicionamiento de las antropologías hegemónicas. Como anotamos en la presentación: "Qué se mide y qué no, cómo se hace, quién lo hace y bajo qué supuestos y entramados institucionales constituyen uno de los más sutiles, pero efectivos mecanismos de normalización y consolidación de cánones de las antropologías dominantes y hegemónicas".

También hemos ensayado la autoría colectiva no sólo entre los miembros de la Red con más cercanía entre ellos, sino también, y esto es lo más relevante, desde la figura del Colectivo WAN. La dificultad de escribir a muchas manos la hemos compensado con las discusiones a partir de borradores previos, en las que aprendemos enormemente y en las que el respeto por el pensamiento del otro ha dejado de ser una retórica para dar paso a la negociación argumentativa para determinar las posiciones asumidas como colectivo. Pero lo más interesante de esta práctica escritural radica en que la figura colectiva resulta ser una práctica intelectual que interrumpe las tecnologías de registro y valoración desde las que opera la burocracia académica.

Reacciones y cuestionamientos

Con la aparición de la página en Internet, las intervenciones públicas en eventos y la circulación de publicaciones de algunos miembros de la Red o de los artículos de autoría colectiva han comenzado a darse una serie de reacciones y cuestionamientos a nuestras elaboraciones sobre las antropologías del mundo. Algunas de estas reacciones y cuestionamientos pueden entenderse como puntuaciones a faltas de precisión o claridad en la exposición de nuestros planteamientos, mientras que otros están dirigidos a indicarnos aspectos problemáticos que no habíamos contemplado lo suficiente. En general, han sido muy valiosos para visualizar nuestras limitaciones. Los presentaremos aquí, para retomar después, en la siguiente sección, la discusión sobre las relaciones entre conocimiento, poder y

prácticas políticas en la disciplina antropológica desde la perspectiva de la Red de Antropologías del Mundo. Entre las disímiles reacciones y cuestionamientos de los que hasta ahora hemos tenido noticia, caben destacar los siguientes:

1. *Lugar y peso de la teoría.* Una de las reacciones entre los colegas (en la Red o fuera de ella) ha sido la de indicar el gran peso de la teoría en nuestros planteamientos. Esto lo han notado en la manera cómo se tejen en concreto las líneas de argumentación, pero también en la recurrencia de una serie de conceptualizaciones que sólo los conocedores de ciertas discusiones teóricas manejan. Un conjunto de preguntas surge aquí: ¿cómo se incorpora y opera la "teoría" en nuestros planteamientos sobre las antropologías del mundo? ¿Responden nuestras prácticas de teorización a modalidades naturalizadas de entender la labor antropológica? ¿Hasta dónde estamos atrapados en cánones que privilegian y distinguen la teoría sobre otras formas de conceptualizar en antropología? Y empujando aún más el cuestionamiento: ¿qué es la "teoría"? ¿Toda teoría está necesariamente enmarcada en un logocentrismo de corte occidental? Y también las preguntas, con más implicaciones para nuestra idea de la Red: ¿es indispensable la teorización emprendida para el proyecto de visualizar y transformar las relaciones de poder en y entre las antropologías y los antropólogos? ¿No habría una inflación teórica en nuestros planteamientos?

2. *Colonialismo intelectual*. Otra de las observaciones que se han hecho sobre el tono y el contenido de algunos de los textos que hemos producido radica en anotar que, a pesar de las buenas intenciones (de las cuales, como dice un conocido refrán, "se encuentra empedrado el camino al infierno"), se está haciendo eco del establecimiento anglosajón (y sobre todo del estadounidense) para introducir una crítica que, paradójicamente, no haría más que reproducir el colonialismo y la dependencia intelectual con respecto a ese establecimiento, que desde las últimas décadas del siglo pasado se ha ido posicionando paulatinamente por encima del francés. Así, se nos ha llamado la atención por la contradicción de que nuestros conceptos, fuentes teóricas y estilo de argumentación se encuentran claramente ligados a teorías y modalidades de la antropología dominante (las cuales circulan principalmente en la teoría social estadounidense) cuando abogamos por una visibilización y posicionamiento de otras antropologías.

Esto introduce una serie de preguntas: ¿hasta dónde es esta observación acertada? Y, si no lo es, ¿por qué alguien puede percibir nuestros planteamientos de esta forma? Y, más en concreto, ¿qué impactos puede generar este hecho (efectivo o imaginario) en la configuración de la Red de

Antropologías del Mundo y en la forma como hemos abordado la problemática de las antropologías del mundo? ¿No deberíamos ser consecuentes con lo que estamos planteando y evidenciar desde el análisis mismo un estilo de argumentación (o, mejor aún, una práctica) que no reproduzca la forma, los conceptos y las fuentes de antropologías dominantes manejados por *la crème de la crème*? Más aún, recurrir a ese lenguaje, fuentes teóricas y estilo, ¿no es una suerte de colonialismo intelectual en nuevas (o aun viejas) ropas? ¿No estamos reforzando ciertas constricciones disciplinarias que subalternizan diferentes modalidades de la práctica e imaginación antropológica –quizá "menos teóricas"– en vez de problematizarlas y permitir la pluralización del paisaje antropológico? En suma, y a pesar de que no hemos concebido así nuestra labor, ¿no somos más que una naif vanguardia de un colonialismo intelectual?

3. *Culturalismo y multiculturalismo*. En algunos de los comentarios ha surgido la lectura (en positivo y en negativo) de que la problemática de las antropologías del mundo apunta hacia el reconocimiento de la diferencia (cultural) al interior de la disciplina para enriquecerla. Este punto refiere a dos aspectos distintos, aunque estrechamente interrelacionados. El primero es el de que los planteamientos sobre las relaciones de poder en y entre las antropologías adelantados en el contexto de la RAM-WAN son esencialmente culturalistas y desconocen los "factores materiales", la economía política o el análisis institucional a escala global. El segundo señala que nuestros planteamientos tienden hacia la incorporación del multiculturalismo en la disciplina antropológica y, por tanto, que apuntarían hacia una reivindicación de las políticas de la identidad muy a la manera en que el multiculturalismo ha sido articulado en el imaginario político y teórico estadounidense. Frente a este tipo de reacciones y cuestionamientos, nos preguntamos: ¿por qué pueden leerse nuestros planteamientos sobre las relaciones entre poder y diferencia en las antropologías del mundo como una posición culturalista? ¿El hecho de que hayamos utilizado un lenguaje posestructuralista en algunos de nuestros escritos explicaría que nuestra posición sea leída de esa forma? O, tal vez, ¿la razón de tal lectura está relacionada con el hecho de que nos hayamos movido en un nivel muy programático y sin estudios concretos?

Finalmente, ¿será que una problematización de la diferencia y la jerarquización en y entre las antropologías de los distintos establecimientos del mundo implica un giro multiculturalista al interior de la disciplina, con sus políticas de la identidad y su traducción en cuotas de la acción afirmativa? O, ¿será posible radicalizar nuestra propuesta hacia un concepto

de "multiplicidad" en el que las relaciones entre las diversas antropologías –y estas mismas– no sean vistas como preconstituidas por algo que de antemano es siempre compartido (ontologización) ni pre-determinadas por estructuras externas (historización condicionante), sino como emergentes siempre en la compleja dinámica activada por sus propias prácticas de interacción en contextos históricos particulares?

4. *Nativismo*. Algunos han considerado que nuestra propuesta consiste no sólo en una apología a los particularismos culturalistas, sino también en un llamado a una especie de nativismo. Desde este nativismo estaríamos argumentando, supuestamente, una superioridad epistémica y política de los antropólogos y las antropologías indigenizadas o del Sur. Estas antropologías indigenizadas serían aquellas realizadas por los "antropólogos nativos" del "Tercer Mundo", cuya práctica se despliega en los establecimientos antropológicos periféricos. Las elaboraciones teóricas sobre las antropologías del mundo y nuestra propuesta de la Red aparecen a ojo de algunos como un simple nativismo tercermundista, en el cual no tendrían cabida los antropólogos metropolitanos. Un ejemplo de este tipo de reacciones es la de un colega, nada convencional por lo demás, que le planteó a uno de los miembros de la Red que no podía formar parte de ésta porque no era del "Tercer Mundo". ¿Son los antropólogos(as) y las antropologías del Tercer Mundo lo que intentamos movilizar en la RAM-WAN? ¿Lo hacemos porque al poner a estos antropólogos(as) y antropologías al frente y al visibilizarlos consideramos que el hecho de haber estado subalternizados supone una superioridad epistémica y política? ¿O se trata más bien de generar otra episteme para las prácticas antropológicas, y más aún, una episteme que cualquier antropólogo(a) del mundo pudiera utilizar?

5. *Epistemologías otras*. Un punto que ha sido sugerido en varios comentarios de colegas (sobre todo de colegas fuera de la Red, aunque también de algunos pertenecientes a ella) es el de cómo encajamos en nuestra propuesta lo que se podría denominar como "epistemologías otras", estén éstas ligadas a las antropologías o no. En otras palabras, la pregunta aquí es la de los límites de la "razón moderna" una vez que decidimos des-centrar lo antropológico respecto a unos paradigmas, una identidad trascendental, unos héroes culturales… Es decir, qué sucede, al respecto, cuando en un movimiento de historización radical consideramos la pluralización y des-ontologización como vías analíticas relevantes para hacer emerger la diferencia y la desigualdad en y entre las antropologías articuladas en diferentes establecimientos del mundo. Se nos ha planteado que nuestra propuesta implicaría, entonces, evidenciar que la "epistemología moderna" es

una modalidad de articulación de la práctica antropológica que no necesariamente habita en su centralidad en ciertas antropologías subalternizadas, y que esta epistemología tiene su razón de ser en una configuración del conocimiento (una episteme) muy particular. Asumir la diferencia y la desigualdad, ¿implica destacar como un particularismo más las ínfulas de cientificidad o de "discurso experto" asociadas fácilmente al imaginario disciplinario?

Cito unos interrogantes formulados por Susana Narotzky a partir de una de las reuniones sostenidas por miembros de la Red: "¿hasta dónde admitir la pluralización de discursos dentro del ámbito de la ciencia antropológica? ¿Pueden todas las formas de conocimiento 'conversar'?" Más radical todavía es la pregunta: ¿es nuestra elaboración una especie de "relativismo epistémico" donde la pluralización y la des-ontologización se entienden como "todo da igual"? O, si aceptamos la necesidad de ubicar el proyecto (al menos parcialmente) en epistemes y "epistemologías otras", ¿cómo introducimos un análisis sobre el poder en el nivel "inter-epistémico" sin reinscribir "alterizaciones" reificadas o inconmensurabilidades insalvables?

6. *Disolución de "la antropología"*. No ha faltado quien considere que es un acierto, o un problema mayúsculo, que la consecuencia de nuestros planteamientos sea la disolución de "la antropología". En las reacciones y objeciones a nuestros planteamientos se encuentran estas dos posiciones extremas: aquellos que celebran y aquellos que se escandalizan ante la implicación de acabar con la antropología que tendría nuestra argumentación. Entre los primeros están aquellos que se pliegan a un relativismo epistémico o un particularismo culturalista (mencionados ambos anteriormente) o los que piensan que se trataría de una "superación crítica" de los estrechos bordes disciplinarios.

Entre los segundos se encuentran aquellos que perciben nuestras posiciones como un ataque frontal a la identidad disciplinaria y a la especificidad de la antropología como disciplina en el concierto de otras disciplinas sociales y humanas. Es por ello que se nos pregunta si la problematización de las relaciones de poder en y entre las antropologías y antropólogos(as) que hemos esgrimido en la RAM-WAN implicaría una disolución de la antropología. Y, si así es, ¿en qué términos? Y, si no lo es, ¿por qué no y por qué se lee la propuesta de esta manera? ¿Cómo entendemos las relaciones entre las antropologías en plural y la disciplina? Y más aún: ¿problematiza nuestro proyecto la organización misma del conocimiento en "disciplinas"? ¿Es posible ir más allá de la episteme de la modernidad y su división intelectual de un trabajo por disciplinas, sobre el cual se fundamentó todo

el pesado aparato académico de la modernidad (Foucault 1979)? ¿Podríamos hablar igualmente de "sociologías" o "geografías" y "psicologías" del mundo, por ejemplo, y tomar esta expansión como herramienta para desestabilizar el edificio rígido de las ciencias sociales e "indisciplinarlas" (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez 2002)?

Comentarios finales

En el presente capítulo hemos sugerido que el análisis de la relación entre conocimiento, poder y práctica política en la antropología requiere un examen crítico de las relaciones de poder dentro y entre las antropologías. Éste ha sido uno de los objetivos principales de la Red de Antropologías del Mundo. En otras palabras, des-ontologizar y pluralizar "la antropología" nos lleva a pensar la relación entre conocimiento, poder y práctica política de una forma diferente. En este sentido, nuestras "reflexiones desde nuestras experiencias de trabajo" (subtítulo que en un momento se manejó para la presente obra colegiada) nos han llevado no al "campo" sino al interior de la disciplina misma, ese otro campo que nunca podemos dar por sentado. Problematizarlo posee al menos dos virtudes; por un lado, nos advierte de algunos peligros que surgen de ubicar "la práctica política" en la exterioridad de la disciplina. Por otro, nos vuelve conscientes de la existencia de las múltiples articulaciones de dicha relación que han permanecido invisibilizadas por las posiciones hegemónicas. Algunas de estas otras articulaciones, sin duda, podrían ser más productivas en relación con las transformaciones sociales con las que los antropólogos y las antropólogas usualmente están comprometidos.

Las críticas a las propuestas de la Red dejan claro que, evidentemente, hay aún muchas preguntas por resolver. Hemos tratado de rearticular algunas de ellas. Otras van más allá del alcance de este trabajo y requerirían de otros debates colectivos. Resaltamos, entonces, para terminar, dos preguntas interrelacionadas. La primera tiene que ver con la forma en que la antropología se enmarca dentro de la episteme de la modernidad, definida ésta por la división del trabajo intelectual en términos de disciplinas. ¿Es posible transformar a la primera para subvertir a la segunda? Éste es el problema de la transdisciplinariedad, de indisciplinar las ciencias sociales y de imaginarse diálogos con "epistemes otras".

La segunda pregunta está vinculada con la antigua relación entre teoría y práctica, o entre conocimiento y práctica política, como lo plantean los tres tomos, ejemplificada, en parte, en la diferencia entre los dos epígrafes que abren este capítulo. Nos parece que en el fondo de las diversas posiciones acerca de esta relación se encuentran dos problemas, el de la

"clausura" y el de la "validación" de un análisis. La clausura siempre es arbitraria, como dice Stuart Hall (1992) y, por tanto, política. Para quienes privilegian la práctica política sobre el tipo de conocimiento complejo de la realidad que pudiera dar la academia, la clausura tiene un criterio epistemológico-político diferente del que tiene para quienes privilegian el segundo objetivo. Por supuesto, ambas posiciones involucran tanto el conocimiento como la política, pero hay diferencias entre ellas.

Nos preguntamos si no será posible hablar de dos formaciones discursivas: la formación discursiva "conocimiento desde el deseo político" (que subyace en la propuesta y la práctica de la investigación militante, las antropologías políticas, etc., y que podría llamarse quizá, de manera más adecuada, "conocimiento desde los actores sociales no académicos", particularmente los movimientos) y la formación discursiva "conocimiento para una lectura compleja de lo real desde las academias". No queremos con esto decir que las primeras sean necesariamente menos teóricas, sino solamente que el proyecto político que subyace en ellas ocupa un papel central. Tampoco queremos decir que las segundas se sitúan fuera de la política, como lo sugiere el primer epígrafe del capítulo. Asimismo, tampoco estamos sugiriendo que la formación discursiva "conocimiento desde el deseo político" suponga un análisis simplista de las realidades que enfrenta, ni que debe ser considerada como una simple expresión de un conocimiento subjetivo y carente de rigurosidad. Por su parte, al identificar una formación discursiva como "conocimiento para una lectura compleja de la realidad desde las academias" no estamos sugiriendo que las lecturas realizadas desde esta perspectiva sean necesariamente más complejas que las desarrolladas desde la primera, ni que constituyan una especie de conocimiento desprendido de los anclajes e historicidades del sujeto y de las subjetividades. Indicamos con esa denominación que, para esta segunda formación, cierto tipo de complejidad –ofrecida por el debate teórico siempre en discusión– es un aspecto central.

Lo que planteamos es que, de ser así, ambas formaciones tendrían bases epistemológicas, prácticas, criterios de clausura y articulación entre el conocimiento y la política diferentes (¡pero sólo parcialmente diferentes!, en la práctica hay muchas cosas que las unen). Reconocer estas diferencias es importante para el establecimiento de un diálogo fructífero entre los practicantes de las diversas posiciones. Como nota final nos atreveríamos a decir que aún no hemos visto formaciones discursivas que relacionen el conocimiento y la práctica de manera radicalmente diferente. Para esto, tal vez, habría que salirse mucho más del logocentrismo que la manera en que han conseguido hacerlo las investigaciones más militantes.

Esto las acercaría más al arte, quizá, o a otros modos de conocer-ser-hacer (relacionales, por ejemplo, "epistemes otras para ontologías otras"), o a otros sujetos históricos.

Notas

1 Para un examen detallado de algunas de estas corrientes en Colombia véase Caviedes (2002, 2007), así como Barragán (2000).

2 Por supuesto que las palabras ahora son otras porque la historicidad que nos interpela se ha transformado. Pareciera que ya no operamos en la estructura de sentimientos (a la Raymond Williams) de la revolución, como se articulaba en la década de 1970, sino en la de la celebración de la diferencia, de la "otrerización"; cada vez menos nos insertamos en la dinámica de los partidos de vanguardia para darle mayor cabida a la de los movimientos sociales; dejamos de situarnos en la estructura del proletariado y el campesino (la clase), para hacerlo en la de la ancestralidad racializada y etnizada, encarnada en la indianidad y la negridad (la cultura); nos valemos cada vez menos del discurso de la izquierda, la política y el socialismo, y cada vez más del de la interculturalidad, la epistemología y "otros mundos son posibles". Una labor de historia política del pensamiento, que está por realizarse, deberá referirse al borramiento muy generalizado de la estructura de sentimientos dominante que establece, con la fuerza del sentido común, una cartografía particular de lo "progresista", dejándola fuera de su historicidad.

3 Una de las trabas más fuertes del pensamiento normativo es el sentido común disciplinario de ciertos colegas que consideran que la "alteridad" es la categoría fundante de la disciplina antropológica. Según tal posición, la alteridad es parte constituyente de la pregunta antropológica o, más específicamente, de la ciencia antropológica, y sugiere el "problema epistemológico básico de la antropología" (que ha sido trabajado por Claude Lévi-Strauss y Michel Foucault). Con respecto a este supuesto, existe una serie de problemas cuando se lo quiere tomar como el criterio de lo antropológico y de la antropología por antonomasia: 1) Implica transformar un hecho histórico concreto (el *savage slot* o "lugar del salvaje" en la división intelectual de las ciencias, como lo argumenta Michel-Rolph Trouillot, 1991) en un criterio de identidad transhistórico (en la pregunta, el objeto o la perspectiva fundantes). 2) Históricamente no es cierto que la antropología (ni siquiera la "científica" y la de los centros coloniales) se encuentre circunscrita a la alteridad, como lo ha demostrado el historiador de la antropología George W. Stocking Jr. (2002). 3) Si la alteridad es la pregunta antropológica y define la antropología como ciencia, entonces, ¿la antropología estaría definida por el lugar donde se hace? Así, ¿cualquier estudio sobre un grupo indígena en medio del Amazonas es antropológico por definición? ¿Es el trabajo de Edward Said sobre orientalismo antropología o, además de la alteridad, se requiere el "trabajo de campo", el "estar allí"? Si éste es el criterio, entonces sería un contrasentido hablar de antropología histórica (a no ser que se redujera a tradición oral o a representaciones del pasado por Otros culturales) o de arqueología como antropología. 4) Por último, ¿cómo se entendería "la alteridad"? Como la diferencia cultural, podría responderse [...] pero, ¿en qué nivel y con respecto a qué? ¿La de un Otro radical?, ¿las que se dan entre sectores, generaciones o regiones? ¿Y no serían entonces antropológicos los trabajos sobre esferas distintas a la alteridad cultural, como la antropología de la modernidad, de la globalización o de las corporaciones?

4 Este libro fue un significativo precedente de lo que luego constituyeron las críticas sobre las políticas de la representación etnográficas y de las prácticas escriturales de la cultura desplegadas en la década de 1980, y las réplicas y cuestionamientos de principios de la década de 1990 que llamaban la atención sobre las prácticas institucionalizadas que operaban dentro de la antropología estadounidense.

5 En el transcurso de las conversaciones (ya fuera entre el grueso de los participantes de la Red o entre algunos de ellos) surgieron otras categorías que han ido dando cuenta con más detalle de las relaciones entre diferencia, lugar y poder en y entre las antropologías. "Otras antropologías"

y "antropologías otras" (Restrepo y Escobar 2004), así como la de "sistema mundo de la antropología" (Lins Ribeiro y Escobar 2008) son algunas de ellas.

6 En la segunda versión, esta elaboración teórica fue dejada como apéndice ("Notas sobre teorías de red y sus aplicaciones a las antropologías del mundo") y luego reducida a una discreta nota a pie de página en el primer artículo colectivo publicado por el colectivo (Colectivo WAN 2003). Las primeras dos versiones del documento inicial fueron escritas por los dos autores del presente artículo y Marisol de la Cadena.

Bibliografía

Barragán, Andrés. 2000. *Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980)*. Tesis de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

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.

_____2004. "El movimiento de los conceptos en antropología". En Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Prometeo Libros, ABA, Buenos Aires, pp. 35-52.

Caviedes, Mauricio. 2002. "Solidarios frente a colaboradores. Antropología y movimiento indígena en el Cauca 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología,* núm. 38. ICANH, Bogotá, pp. 237-260.

_____2007. "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología,* núm. 43. ICANH, Bogotá, pp. 33-59.

Colectivo WAN. 2003. "A Conversation about a World Anthropologies Network". *Social Anthropology,* vol. 11, núm. 2. EASA, Cambridge University Press, pp. 265-269.

Fahim, Hussein y Katherine Helmer. 1980. "Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration". *Current Anthropology*, vol. 21, núm. 5. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 644-663.

Foucault, Michel. 1979. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

Gerholm, Tomas y Ulf Hannerz. 1982. "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". *Ethnos*, vol. 47, núm. 1. Routledge, pp. 1-35.

Hall, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds.). *Cultural Studies*. Routledge, Londres, pp. 277-294.

Hymes, Dell. 1974 [1969]. *Reinventing Anthropology*. Vintage Books, Nueva York.

Ibáñez, Jesús. 1985. *Del algoritmo al sujeto. Perspectiva de la investigación social.* Siglo XXI, Barcelona.

Jones, Delmos. 1988 [1970]. "Toward a Native Anthropology". En Johnnetta Cole (ed.). *Anthropology for the Nineties. Introductory Readings*. Versión revisada y actualizada. Free Press, Nueva York, pp. 30-41.

Kant de Lima, Roberto. 1992. "The Anthropology of the Academy: When We are the Indians". *Knowledge and Society: The Anthropology of Science and Technology*, vol. 9. Jai Press, Londres, pp. 191-222.

Krotz, Esteban. 1993. "La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades,* vol. 3, núm. 6. UAM-Iztapalapa, México, pp. 5-12.

_____1997. "Anthropologies of the South. Their Rise, their Silencing, their Characteristics". *Critique of Anthropology*, vol. 17, núm. 3. SAGE, pp. 237-251.

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envión, Popayán.

Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En *African Social Scientists Reflections. Part 1*. Heinrich Böll Foundation, Nairobi, pp. 28-74.

Narayan, Kirin. 1993. "How Native is a 'Native' Anthropologist?" *American Anthropologist,* vol. 95, núm. 3. AAA, Arlington, pp. 671-682.

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://www.ram-wan.net/documents/06_documents/restrepo_y_escobar_2004_antropologias_en_el_mundo.pdf>.

Stocking Jr., George W. 1982. "Afterword: A View from the Center". *Ethnos*, vol. 47, núm. 1. Routledge, pp. 173-186.

_____2002. "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social,* núm. 11. UCM, Madrid, pp. 11-38.

Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En Richard Fox (ed.). *Recapturing Anthropology. Working in the Present.* School of American Research Press, Santa Fe, pp. 18-44.

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. UASB, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Capítulo 32

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

Esteban Krotz

El siglo veinte, que nació anunciando paz y justicia,
murió bañado en sangre y dejó un mundo mucho
más injusto que el que había encontrado.
El siglo veintiuno, que también nació anunciando paz y
justicia, está siguiendo los pasos del siglo anterior.
Allá en mi infancia, yo estaba convencido de que a la
luna iba a parar todo lo que en la tierra se perdía.
Sin embargo, los astronautas no han encontrado sueños
peligrosos, ni promesas traicionadas, ni esperanzas rotas.
Si no están en la luna, ¿dónde están?
¿Será que en la tierra no se perdieron?
¿Será que en la tierra se escondieron?
Eduardo Galeano (2008: 339)

Introducción

En la antropología mexicana –y algo semejante parece valer también para otras disciplinas sociales y humanas del país– se observa con cierta frecuencia una curiosa contradicción entre la realidad objetiva y la percepción subjetiva.[1] Porque, mientras que cada tanto se escucha en cualquier ámbito académico y profesional la queja de que la antropología está "en crisis",[2] la disciplina como tal parece disfrutar de muy buena salud. Al menos en lo que a la antropología académica se refiere, es patente el crecimiento constante de instituciones y de programas de estudio de licenciatura, maestría y doctorado desde mediados de la década de 1970 hasta la actualidad.

Según la opinión de un antropólogo que ha abordado de manera más detenida el proceso de generación del conocimiento científico de la disciplina, Vere G. Childe,[3] la antropología sería una disciplina francamente exitosa pues el aumento del número absoluto de los miembros de una

especie (lo cual está ligado al aumento del número promedio de los miembros pertenecientes a una comunidad local) resulta para él una señal inequívoca de su avance en la evolución (Childe 1977: 19 y ss.). Sin embargo, no debe olvidarse que este crecimiento era analizado como resultado de una adaptación triunfante al medio ambiente, y si bien el proceso adaptativo comporta una dimensión activa (*transformación del* medio ambiente), también tiene –especialmente en las largas fases iniciales del progreso humano– una dimensión pasiva, de *amoldamiento al* medio ambiente. Precisamente, la ecología cultural de Julian H. Steward (1997), en un intento por corregir y precisar las ideas de los neoevolucionistas "universales" como Childe, analizaba las relaciones entre dicha adaptación y las metamorfosis de la esfera sociocultural misma, postulando una relación dialéctica entre el medio ambiente transformado y la cultura de la sociedad que lo habita.

Hay que preguntarse, en consecuencia, si el progreso de una "especie" de conocimiento, en este caso de la antropología, ha tenido y/o tiene un "costo" que consiste en cierta transformación de la misma especie que se adecua al ambiente (al que ella misma ha contribuido –y sigue contribuyendo– a transformar). "Costo" significaría aquí una modificación de la especie que implique un cierto cambio de su identidad. ¿Qué cambios pueden observarse en la auto y heteroidentificación de la antropología mexicana durante el último medio siglo? ¿Cómo se pueden evaluar estos cambios favorables a la reproducción del gremio y de sus instituciones y programas de formación?

El objetivo del presente capítulo es más limitado que el campo demarcado por estas dos preguntas y se halla más interesado en las perspectivas del futuro cercano que en la reconstrucción del pasado. Por consiguiente, caracteriza primero a la antropología mexicana como una *antropología segunda*, en el sentido de una antropología surgida como resultado de un proceso de difusión. En seguida analiza la antropología mexicana –académica– actual en el contexto de los cambios profundos del sistema de educación superior y de investigación científica del país iniciados a mediados de la década de 1980, lo que lleva a considerar también el potencial intrínsecamente cuestionador e incluso deslegitimador de la antropología como tal. La parte final del capítulo argumenta a favor de la recuperación de una dimensión perdida de la antropología: la utopía.

La antropología mexicana en el Sur y del Sur

Como otros historiadores de nuestra disciplina, Ángel Palerm (1974: 96, véase también Krotz 2004a: 173-216) ha señalado el encuentro entre americanos y europeos como el momento decisivo para el surgimiento de la "pregunta antropológica" moderna de Occidente y como uno de los prin-

cipales antecedentes de la ciencia antropológica propiamente dicha, la cual se cristalizó como tal durante la segunda mitad del siglo XIX. Visto en retrospectiva, durante el siglo antepasado se dieron intentos bastante semejantes en muchos lugares en ambos lados del Atlántico para formular y abordar la citada "pregunta antropológica": la pregunta sobre la diversidad sociocultural en el mundo, la cual implica la indagación sobre su pasado y su devenir, sobre sus características y sus causas, sus alcances, su profundidad y su futuro.[4] Dentro de ese afán se deben considerar la fundación de museos en diversas regiones del subcontinente latinoamericano, que incluían la atención a la historia antigua y colonial, los intentos de inventariar las formas de vida social en las diferentes regiones del país y los debates sobre su evolución, teñidos éstos con fuerza por la recepción de las ideas de los principales pensadores del positivismo europeo. Sin embargo, la ciencia antropológica como la conocemos hoy día nace en el seno y como producto de la civilización europea, y cuando dicha disciplina académica y actividad profesional se establece en México, lo hace, al igual que en todo el Tercer Mundo, como resultado de un proceso de difusión que prácticamente borra los vestigios de los antecedentes propios de la antropología en estos países.

A veces, al usar el término "difusión" se deja de lado el hecho de que la imposición y la imitación son solamente dos de sus posibilidades y que incluso estos dos mecanismos de difusión no siempre significan que se implante en otro lugar un elemento cultural petrificado. Más bien, a menudo las condiciones socioculturales concretas del destinatario de un proceso de difusión transforman el elemento recibido y lo integran de una manera que puede resultar bastante distinta de la del lugar de origen (aunque también es posible que se imponga con una fuerza tal que modifique y hasta sustituya características propias del lugar de recepción).

Así, por ejemplo, mientras que en muchas sociedades europeas la antropología ocupa actualmente un lugar relativamente modesto en comparación con la sociología, las ciencias políticas y la historia cultural, en México la relación entre todas estas disciplinas sociales es más bien la de una relación entre iguales. Asimismo, aunque la antropología mexicana adoptó en buena medida el modelo de los "cuatro campos" de la antropología estadounidense, el ascendiente de las cuatro ramas mencionadas no es igual que en los Estados Unidos, ya que aquí se hizo mucho más vigoroso el estudio de la historia antigua propia, en virtud de la riqueza de los testimonios arqueológicos visibles en casi todo el país y de su importancia para el debate sobre la identidad nacional.

Considerando la existencia de elementos sociales y culturales comunes y similares entre las regiones y los países que durante mucho tiempo fueron colonias europeas y que también después de su independencia formal siguieron –y siguen– dependiendo fuertemente de las decisiones

económicas, políticas, militares y científico-educativas tomadas en las metrópolis y en algunas de las ex colonias incorporadas al primer círculo de poder, como los Estados Unidos y Canadá,[5] puede hablarse de las antropologías segundas como *antropologías del Sur*.[6]

La introducción de este término no debe hacerse sin dejar en claro que el principal significado de la distinción Norte-Sur no es de tipo geográfico, aunque la geografía siempre ha sido un factor político, económico, tecnológico o militar importante en la generación, circulación y uso de conocimientos.[7] Por otra parte, es obvio que hay islas "norteñas" en muchas regiones y ciudades del Sur, donde las expectativas de vida, el nivel de ingreso, el acceso a los bienes culturales universales, etc., se asemejan a e incluso superan los promedios observables en los países hegemónicos del Norte, mientras que en muchas áreas rurales y urbanas del Norte se aprecian cada vez más segmentos poblacionales en condiciones típicamente "sureñas", tales como la falta de satisfactores básicos, la duración de vida e ingreso familiar limitados en relación con la procedencia y las condiciones laborales, la inseguridad jurídica y el poco peso en la conformación de las decisiones políticas.

Esta observación sirve también para hacer ver que no son lo mismo "antropologías en el Sur" y "antropologías del Sur". El proceso de difusión de las *antropologías primeras* u *originarias* produjo antropologías segundas *en* el Sur que desde entonces se han desarrollado de manera diversa y de acuerdo con las características socioculturales generales de cada región –en el caso de América Latina, por ejemplo, con los denominadores comunes derivados de la Colonia– y luego con las de cada país, especialmente las de los sistemas educativos y de ciencia y tecnología. Las diferencias entre las antropologías nacionales proceden, además, de la influencia predominante durante la fase inicial de la difusión de una o varias antropologías primeras específicas en cada país. Efectivamente, en ese inicio desempeñaron casi siempre un papel importante proyectos de investigación patrocinados desde algún país del Norte, el cual se convirtió a menudo, después, en uno de los principales lugares de formación de grado o de posgrado para los primeros antropólogos del país sureño en cuestión.

Puede decirse, por consiguiente, que hablar de "antropologías en el Sur" significa, en primer lugar y ante todo, hablar de nuevos "'sujetos' del conocimiento" (Boivin, Rosato y Arribas 1998: 16), o sea, de comunidades antropológicas nacionales, con sus instituciones, programas de formación, publicaciones, etc., las cuales utilizan un *instrumento cognitivo* generado de manera original para ellos como *objetos* del conocimiento.

En segundo lugar, significa hablar del *uso* de la antropología en condiciones socioeconómicas y político-culturales en general muy diferentes de las de los países norteños en los inicios de la antropología y en la ac-

tualidad: son condiciones de negación directa e inmediata de los mínimos de calidad de vida humana propiamente dicha para muy grandes e incluso mayoritarios segmentos de las poblaciones nacionales, las cuales están marcadas tanto por la multiculturalidad basada en sus pueblos originarios (lo cual incluye en América Latina la tercera y cuarta "raíz") como por la importada desde los países norteños hegemónicos.

En tercer lugar, es patente –al menos en el caso de las antropologías latinoamericanas– que éstas, a diferencia de las antropologías primeras, se han ocupado principalmente de la *otredad interna,* tratando de generar, además, muchas veces de modo explícito, los conocimientos necesarios para el cambio sociocultural visiblemente urgente, tanto el dirigido desde las diferentes instancias del Estado como el impulsado desde diversos segmentos de la sociedad civil.

Por lo anterior, es obvio que el término antropologías del Sur encierra una cierta ambigüedad. Por una parte, denota una mezcla bastante desarticulada entre elementos cognitivos importados, a veces orientados persistentemente por la dinámica de sus fuentes, a veces más o menos frágilmente enraizados en una situación sociocultural que este conocimiento de origen norteño contribuyó a producir.[8] Por otra parte, el término apunta al conjunto de esfuerzos teóricos y organizativos para desarrollar, a partir de dicha mezcla, de modo consciente y explícito, un instrumento de conocimiento *propio* y/o para usarlo con una perspectiva diferente de la que animó sus inicios y cuyos rasgos colonialistas –tanto internacionales como internos– todavía marcan el mundo actual. Podría decirse también que estos esfuerzos parecen contener muchas veces algún componente emancipador, a veces más nacionalista y antiimperialista, a veces más clasista-revolucionario y altermundista.

Una pregunta importante que todavía ha sido poco analizada es la pregunta por el grado o el sentido en que estas condiciones implican una transformación de la *lógica norteña* de la generación de conocimiento antropológico científico[9] y, por consiguiente, hasta qué grado o en qué sentido se podría o debería hablar ya de *Otros* (Boivin, Rosato y Arribas 1998: 16, énfasis mío) nuevos sujetos de conocimiento y de una posible transformación de la "'otredad' cultural como una 'no occidentalidad'" (Gledhill 2000: 379) en una otredad desligada de *cualquier* hegemonía etnocéntrica.

Todo lo anterior hace sugerente el autoanálisis permanente de la antropología mexicana como una antropología segunda para conocer de este modo parte importante de las condiciones generales de la existencia y de las actividades de los investigadores, docentes, profesionales y estudiantes de la disciplina. Tal autoanálisis se beneficiaría mucho de la comparación con la situación de otras antropologías y en especial de las del Sur y latinoamericanas.[10]

El Triángulo de las Bermudas político-científico-institucional actual

El "Triángulo de las Bermudas" fue una expresión de moda en las décadas de 1960 y 1970 que derivó de la denominación de una región geográfica en el Caribe –en la cual supuestamente han desaparecido, sin dejar rastro ni encontrar explicación, una gran cantidad de barcos y aviones– a un mote que designa una amenazante posibilidad de desvanecimiento repentino y no esclarecido de un fenómeno cualquiera. La expresión viene al caso porque en la actualidad la antropología mexicana se enfrenta simultáneamente a tres fuerzas que tratan de modelarla de tal modo que se encuentra en peligro de perder su perfil propio acostumbrado.

Cada una de las tres fuerzas obra, ante todo, aunque no solamente, a través de una pléyade de mecanismos llamados "de evaluación", dirigidos con modalidades, criterios, temporalidades y consecuencias variadas a individuos, grupos, programas e instituciones académicas, y cuya era se inauguró en 1984 con el Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Concebido éste originalmente como un complemento salarial a modo de premio a actividades extraordinarias de investigación científica y presumiblemente ligado a un programa de fomento del posgrado nacional –ambas estrategias creadas en respuesta al repentino empeoramiento de las condiciones laborales en la academia mexicana a causa de la llamada "crisis de la deuda externa" de 1982 y las devaluaciones y carestías subsiguientes– se convirtió pronto en una parte indispensable del ingreso de muchos académicos.[11]

Visto en retrospectiva, obró también como detonador de un conjunto cada vez más grande de mecanismos utilizados para aumentar el ingreso salarial en función de la realización de ciertas actividades académicas y/o de proveer los medios para permitir determinadas actividades realizadas en y por instituciones académicas (que no solamente abarcan la compra de equipo especial y el financiamiento de proyectos de investigación particulares, sino también asuntos tan elementales como la adquisición de mobiliario y la adecuación de los cubículos, e incluso gastos tan rutinarios como la compra de papel y tinta, el fotocopiado o la asistencia a reuniones académicas). A diferencia del Sistema Nacional de Investigadores, que solo en años recientes empezó a intervenir más decididamente en detalles de la actividad científica, la mayoría de los otros sistemas suelen privilegiar –lo que de hecho quiere decir "exigir"– aspectos muy específicos del trabajo académico, lo cual los ha convertido, según muchos observadores, en los únicos mecanismos de planeación realmente existentes en numerosas instituciones universitarias.

El primer lado de este triángulo es el más conocido y acaso se trate de la cultura globalizada más antigua del planeta, en todo caso vinculada con la división clave del trabajo para el surgimiento del Estado:[12] la burocracia. La novedad estriba en que la burocracia ha encontrado en la computadora e Internet dos mecanismos terroríficos para avanzar enormemente en sus dos más preciados objetivos, el inventario estandarizado y la planificación del futuro, en los que la cuantificación desempeña un papel central.

A primera vista, la información que exige "la administración" en todos sus niveles a los(as) antropólogos(as) sobre lo que se hizo, lo que se hace y lo que se piensa hacer solamente ha variado en los ritmos cada vez más apresurados con que debe entregarse y en el incremento de detalles que se solicitan. Pero una mirada más detenida descubre pronto que de ese modo el sistema administrativo impone una cierta manera de hacer antropología. O sea, a través del mecanismo aparentemente neutro de recopilar datos sobre las actividades académicas y de pedir información sobre lo que se proyecta hacer en el futuro cercano, se expande un modo único de organizar y llevar a cabo la investigación, de idear y preparar las publicaciones científicas, de concebir, conducir y evaluar cursos de grado y de posgrado, de desarrollar tutorías y prácticas de campo, de estructurar eventos académicos.

Por ello, los(as) investigadores(as) y docentes tienen que dedicar cada vez más tiempo a la realización de actividades administrativas que antes eran realizadas principalmente por especialistas en administración, tales como secretarias y asistentes administrativos. Hoy día suele ser el(la) investigador(a) y el(la) docente quien teclea sus datos en las multiformes "máscaras" en pantalla, muchas veces en su domicilio y a deshoras, porque los equipos eléctricos y electrónicos en muchas instituciones académicas fuera del altiplano no permiten las actividades computacionales exigidas por las instituciones administrativas, a pesar de que éstas suelen ser las mismas que proporcionan tales equipos. Esto significa no sólo un desmedido mal uso del escaso potencial científico existente en el país en términos de ocupación de tiempo y energía, sino que implica ante todo, poco a poco y a través del ingreso forzado en la "lógica" de los formatos y a través de la experiencia de sus efectos, la aceptación paulatina por parte de los académicos de un conjunto de criterios que refleja siempre mucho más los intereses de "la administración" que los de "la ciencia" en general y de la antropología en particular.

En consecuencia, proyectos innovadores y/o de larga duración empiezan a ser relegados porque durante su fase inicial no generan "productos" y sólo después de varios años un "reporte final" (además de contenidos no muy previsibles y evaluables en porcentajes que deben crecer de forma lineal), mientras que proyectos semestrales o anuales, que se limitan

a reunir más datos sobre problemas ya conocidos, tienen asegurados para el(la) responsable numerosos reportes y resultados predecibles que se convierten en las "evaluaciones" anuales en pesos y centavos.[13]

Así, tutorías en las que se anima al estudiante a utilizar su tiempo en la universidad también para adquirir una formación intelectual, cultural y cívica más amplia corren el riesgo de "retrasarlo" con respecto a la rígida escala de "créditos" por abonar, al igual que el instarlo a ocuparse de facetas de la misma disciplina no contenidas en las asignaturas. Peor es el caso cuando en la tutoría surge una opción de carrera diferente de la ya iniciada, porque entonces el tutor "perdería a su tutorado" y el programa a su estudiante, y se mermaría la "eficiencia terminal" de la universidad entera, por lo que se tratará a toda costa de que el estudiante siga con la carrera en la que está, incluso en contra de sus inclinaciones e intereses vitales. En ambos casos el tutor puede sentirse apoyado por una administración que ha sustituido la "vocación" y la "formación integral" por el "adiestramiento" en ciertas habilidades y el entrenamiento en determinadas "competencias".

Como las tesis profesionales basadas en el aprendizaje –cercanamente guiado, pero no rígidamente reglamentable– de la investigación empírica y necesitadas de una reflexión conceptual pausada y de la construcción sinuosa de una argumentación no pueden ni planearse ni realizarse del mismo modo como se llenan formatos, parece mejor sustituirlas por promedios de calificaciones obtenidas a lo largo o durante algún tramo de la carrera, por exámenes finales, "cursos de titulación" o alguna otra modalidad de "opción terminal" –total, para las instancias administrativas se trata únicamente de un "requisito" más de la titulación.[14]

Asimismo, como el aprendizaje de un idioma indígena, legalmente calificado ahora de "nacional", para la realización de una tesis de posgrado o de una investigación en general "no cabe" en las actividades previstas por los esquemas burocráticos (¿cuál sería el producto "medible" al cabo de un año de esfuerzo de adentrarse en una lengua no escrita?, ¿quién lo evaluaría?), se pierde una importante oportunidad de contribuir a la actualización de estos idiomas y de aumentar el número de sus hablantes.

Y como en el mes de octubre hay que terminar de "ejercer" a toda prisa los recursos financieros por el cercano y nunca bien comprensible "cierre del ejercicio", en noviembre hay que entregar los informes anuales y en diciembre y en enero hay que solicitar, reunir, contar, copiar, escanear y enlistar los comprobantes de lo hecho para solicitar los "estímulos" institucionales, y como en febrero o marzo generalmente no se han "liberado" los recursos del año ya no tan nuevo en curso, hay cada vez más fenómenos y situaciones sociales y culturales del país que no se estudian porque

tienen la mala suerte de desarrollarse en los últimos tres y los primeros tres meses del año calendárico, en los que la investigación antropológica es bloqueada por el funcionamiento de las instituciones administrativas que supuestamente están a su servicio.

El segundo lado del triángulo también es un antiguo conocido de la antropología, pero su papel se ha agigantado, como el anterior. A veces no se tiene muy presente que los decenios clave del siglo XIX (Bonte 1992: 540) para el surgimiento de la disciplina fueron exactamente los mismos en los que la obra principal de Charles Darwin batallaba fuertemente por el reconocimiento de su teoría por parte de sus colegas naturalistas. En este sentido es obvio que el evolucionismo antropológico no surgió como un derivado del evolucionismo biológico, sino que ambos fueron resultados de un mismo proceso de pensamiento en boga, anticipado, por cierto, en las obras de estudiosos de la sociedad y de la cultura tales como Herder, Malthus y Hegel. Sin embargo, en la medida en que la biología se convirtió finalmente en la ciencia líder de fines del siglo XIX y principios del XX,[15] empezó a moldear también la ciencia antropológica naciente (proceso facilitado probablemente, asimismo, por el hecho de que las ramas de la antropología física, y en parte las de la arqueología, estaban en cierto modo emparentadas con la biología) y a provocar el olvido de la ascendencia común.

En México, desde mediados de la década de 1980 aproximadamente, las ciencias llamadas naturales o exactas han intensificado su predominio en las instituciones de política científica y tecnológica y de educación superior y sus criterios están permeando cada vez más los esquemas de evaluación de los científicos, las publicaciones, los programas de estudio y las instituciones, incluyendo las de ciencias sociales y humanidades.[16] En términos institucionales, esta situación se encuentra reflejada en la organización de la Academia Mexicana de Ciencias (AMC), una de cuyas diez secciones agrupa a todas las "ciencias sociales y humanidades", a la cual está adscrita una quinta parte de sus miembros.[17] Otro indicador es la marcada predominancia numérica de las ciencias llamadas naturales o exactas en los centros públicos de investigación y la adscripción disciplinaria de los integrantes de gremios importantes para las políticas públicas relacionadas con la investigación científica del país, por ejemplo, del Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia de la República, la directiva de la citada Academia, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior o el Foro Consultivo de Ciencia y Tecnología –y esto a pesar de que dos premios Nobel otorgados a nuestro país han sido obtenidos en ciencias sociales y en humanidades.

Desde luego, ningún antropólogo pondría en duda la forma de hacer las cosas en las ciencias naturales o exactas, o en las ingenierías. El problema reside en la imposición silenciosa pero sostenida y creciente de *una forma* específica de organizar la comunidad científica y de generar el conocimiento en *todos los* campos del conocimiento científico, o sea, de confundir *una* manera de hacer ciencia con *la* ciencia. Tal imposición se nota, por ejemplo, cuando los especialistas en ciencias sociales y humanidades empiezan a darse cuenta de que sus "productos" no son los que "cuentan" para aumentar su salario, para obtener financiamiento, para ser tomados en cuenta para la estructuración de programas de estudio, para participar en la proyección institucional. Esta coacción no afecta a todas las ramas de la antropología por igual y no de la misma manera a cada una de ellas. Pero, por ejemplo, en algunas instituciones y ámbitos de la antropología el artículo científico relativamente corto y de contenido principalmente empírico-descriptivo y publicado en inglés en una revista extranjera[18] empieza a ocupar un lugar parecido al lugar central que tiene en las ciencias naturales o exactas[19] –en detrimento del libro de autor, del capítulo en un libro colectivo, de otros tipos de artículos en otro tipo de revistas, por no hablar de otras formas de publicación de resultados como son el video o el guión museográfico.

Por otra parte, ¿quién va a querer escribir todavía para suplementos dominicales de periódicos y revistas omnisciencias –y menos aún "de provincia"–,[20] incluso cuando algunas de éstas difunden a veces textos científicos, incluso ponencias de congresos y capítulos de tesis de grado en muchos miles de ejemplares a amplios sectores de la población? ¿Quién querrá aún elaborar reseñas críticas sobre libros y conjuntos de textos que exigen un amplio manejo del tema y una dedicación de muchas horas, pero que a la "hora de la verdad" de los puntos no "cuentan"? ¿No es un lujo cada vez más caro elaborar un texto de divulgación? ¿Dónde quedan el tiempo, los espacios y la energía para atender la obligación, especialmente sentida por tesistas todavía no amoldados(as) a las nuevas rutinas académicas descritas, de "devolver" algo de lo aprendido a sus "objetos de estudio"? ¿En qué centro de formación en antropología no solamente se habla ocasionalmente sobre este tema, sino que se realizan experimentos al respecto y se cuenta con experiencia acumulada y sistematizada?[21]

Otro indicador más de esta sigilosa transformación impositiva son las avalanchas tan repentinas como omnipresentes de exigencias muy concretas. Una muy reciente es la celebración de las bondades del "trabajo colectivo". Cualquier antropólogo sabe que la ciencia como proceso de producción cultural es una actividad colectiva, por lo que en antropología y otras ciencias sociales y humanas se practica desde siempre la discusión de

conceptos y de informaciones etnográficas, la asistencia a grupos de debate, mesas-panel, congresos y simposios de todo tipo (aparte, claro está, de la discusión de las propuestas y resultados de investigación de los(as) colegas a través de apartados específicos en artículos y reseñas críticas). Sin embargo, también es sabido que a menudo este tipo de trabajo colectivo es descalificado por los aparatos administrativos como sobrantes (las reuniones locales son vistas como "grilla" y las extralocales como "turismo"…).

En contraposición, el nuevo trabajo colectivo que se pretende imponer ahora está relacionado con el vocablo "sinergia" y tiene como modelo el laboratorio de las ciencias biomédicas, físico-químicas y las ingenierías: cuenta con un estricta jerarquía, se basa en el uso compartido de espacios y equipos, y tiene como uno de sus principales resultados la publicación conjunta de muchos autores, hayan participado activamente o no en la generación del conocimiento expuesto. Pocos antropólogos criticarían estas formas de organizarse y de proceder de las comunidades donde son uso y costumbre, pero sería difícil, al menos todavía, imaginarse que el nombre del organizador de una estación de campo figure por este simple hecho como co-autor de los trabajos de investigación de colegas y estudiantes que hayan usado dicha estación. Finalmente es llamativo ver cómo incluso en eventos antropológicos están haciéndose presentes las prácticas comunes en otros campos disciplinarios, por ejemplo, cuando en vez de informar a los asistentes sobre los estudios realizados por los panelistas y la temática de sus investigaciones recientes, se les comunica solamente el número de sus publicaciones y tesis dirigidas y el nivel de los premios o estímulos institucionales alcanzados.[22]

El tercer lado del triángulo al que se enfrenta la antropología mexicana es llamado por Pablo González Casanova (2003) "la nueva universidad". Según él, este nuevo modelo de universidad ya lleva algún tiempo de gestación bajo el cobijo de la teoría social neoliberal y se ha convertido en realidad palpable, aunque sus consecuencias todavía están ampliándose. Para apreciar adecuadamente esta tesis, conviene recordar la observación de Atilio Borón (2005) en el sentido de que el neoliberalismo no debe ser entendido como un tema de la economía, sino como un modelo general de organización social que afecta a todas las dimensiones de la vida colectiva e incluso individual. Por consiguiente, el núcleo de este esquema es la transformación "de las universidades en empresas lucrativas, o parecidas a las lucrativas, o como parte de las empresas lucrativas" y "de sus servicios en mercancías, y el predominio creciente de aquellas actividades que sirven para ganar mercados y para resolver los problemas propios resolviendo los de los mercados" (González Casanova 2003).

De manera más evidente que respecto a los dos primeros lados del triángulo descritos, la consolidación de este tercer lado fue preparada y acompañada por un paulatino, sigiloso pero eficaz y revelador cambio de lenguaje. Así, profesores universitarios, de los cuales la mayoría había concursado alguna vez por una cátedra identificada con actividades de investigación y docencia y, por consiguiente, con aventuras intelectuales libres y creativas, descubrieron de repente que se habían convertido en parte del llamado "personal" académico (se entiende: para "cumplir" con determinados programas). Pero la cosificación no paró allí y después de un tiempo pasaron a ser ya sólo "recursos humanos" (se entiende: "a disposición" de funcionarios y autoridades de turno). Finalmente, desde hace algún tiempo se les reconoce únicamente como "capital humano" (destinado a rendir réditos, principalmente ante determinadas empresas certificadoras seleccionadas –y pagadas– por el aparato administrativo, cuyas cúpulas interpretan la acumulación de tales "certificaciones" como la principal demostración de su "liderazgo académico").

Los estudiantes universitarios, por su lado, han sido convertidos en "clientes" a los que se les "oferta" determinados "programas" clasificados según su número de "créditos" y por su pertenencia a determinados "niveles", acordes con ciertos valores numéricos. También son vistos como "materia prima" de un proceso de transformación de tipo fabril, en el que sus calidades de entrada y de salida son medidas por instancias administrativas (las cuales cada vez más delegan esta tarea a empresas privadas especializadas en tales menesteres) y en el que el lapso promedio de tiempo requerido para la conversión de un "ingresado" en un "egresado" es designado bajo el término de "eficiencia terminal", principal criterio de la calidad de la institución que "administra" el programa de estudios en cuestión. Por tanto, no es una sorpresa que desde hace tiempo ha ido en aumento el número mínimo de estudiantes por salón o grupo en la educación superior y que se esté tratando de aumentar el mínimo obligatorio de horas de clase de los docentes, para así reducir el "desperdicio" en el uso de la "capacidad instalada" y alcanzar, al menos estadísticamente, el porcentaje de jóvenes de otros países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) inscritos en programas de estudios universitarios, o sea, "capital humano" al que el paso por la carrera le "agrega valor".[23]

Una cara de este modelo gerencial de la llamada "nueva universidad" es que las autoridades en turno y sus aparatos administrativos se sienten autorizados, siempre en aras de la "eficiencia", para tratar a "sus subordinados" como sus empleados. Por tanto, cada nueva "administración" suele exigir la revisión de objetivos, metas y formas de trabajar e

imponer nuevas modalidades de intensificación del trabajo medible, reduciendo así aún más el tiempo disponible para las labores propiamente de investigación y educativas. Proyectos universitarios, modelos pedagógicos, propuestas de investigación, programas de actividades y hasta temas de la discusión científica emanan cada vez menos de los académicos especialistas en esas actividades. En el mejor de los casos, son únicamente requeridos para "familiarizarse" con lo que algún grupo de funcionarios y sus asesores, a modo de "consejo de administración" establece como "modelo" de la enseñanza, de la investigación o de cualquier otro aspecto de la universidad. Esta lógica se disemina en los niveles de las facultades y los departamentos, pero también en las áreas de biblioteca, contabilidad, cómputo o mantenimiento, cuyos responsables deciden lo que consideran conveniente para los asuntos académicos en vez de organizarse de acuerdo con las funciones sustantivas de la universidad y a partir de las necesidades de quienes las desarrollan.

La otra cara de este modelo gerencial es el interés cada vez menos encubierto por la rentabilidad inmediata de la actividad académica. Esto empezó hace años, con la paulatina erosión de la gratuidad de los estudios superiores y se expresa actualmente en la exigencia a los profesores de tener proyectos financiados por fuentes externas y a las dependencias universitarias de obtener "ingresos propios" de los "usuarios" de sus servicios.[24] Lo que en algunos casos puede ser una vía bastante inocua para los involucrados –por ejemplo, la aportación de cuotas de recuperación para cursos de actualización de ingenieros, médicos, veterinarios, abogados o arquitectos, que pueden deducir estos gastos de sus impuestos– se convierte, en el caso de las ciencias sociales y humanas, cuyos egresados y los principales destinatarios de los cursos no suelen pertenecer a los niveles altos de ingresos, en una vía más para concentrar el costo de las instituciones académicas de manera indebida en los sectores más débiles de la sociedad.[25]

El conocimiento de que este esquema gerencial no está exento de mitos y contradicciones evidentes no parece limitar su fuerza. Así, por ejemplo, la planificación detallada, en cualquier plazo que sea, que los investigadores y docentes están obligados a realizar usualmente tiene que llevarse a cabo sin conocer los recursos disponibles, por lo que se suele tener que adecuar posteriormente objetivos, metas y actividades a los recursos otorgados, lo cual implica muchas veces su sustitución por otros distintos.[26]

Otro ejemplo es la entidad llamada "mercado de trabajo", que se ha convertido en uno de los principales legitimadores para la modificación de programas de estudio. Sin embargo, al menos en el ámbito de la antropo-

logía mexicana, no se conocen estudios sistemáticos al respecto, con excepción de algunas aproximaciones a la situación de empleo de generaciones pasadas de egresados. Además, y a pesar de que la existencia de tales estudios sería altamente deseable, es patente que la atención exclusiva a las demandas actuales de los posibles empleadores implicaría una inadecuada limitación de los contenidos de los programas de estudio, ya que dejaría de lado tanto el aspecto formativo más general de la ciencia antropológica como el hecho de que tradicionalmente un porcentaje significativo de sus egresados se abre camino en muchos y muy variados campos.

Como se desprende claramente de todo lo anterior, los tres aspectos descritos forman realmente los tres lados de un solo proceso, donde cada uno refuerza a los demás y al cual la antropología mexicana parece tener que amoldarse si quiere sobrevivir como campo disciplinario, como área de conocimientos científicos, como sector académico. Hasta ahora, como ha sido comentado, parece que lo ha hecho bastante bien. Los defensores de este triángulo ven en él un atinado mecanismo para lograr un conjunto de instituciones de investigación y de educación superior coherente, homogéneo y organizado, con programas, proyectos y resultados unívocos, y por tanto cuantificables, medibles y comparables, y que genera productos de impacto a corto plazo en los mercados de los bienes, las ideas, las patentes y el trabajo.

Los críticos de este triángulo deben admitir que algo más de formalización administrativa, de evaluación de procesos y de resultados y una rendición de cuentas más explícita a los diferentes sectores sociales que financian el sistema de ciencia y tecnología pueden ser convenientes y hasta necesarios para el avance de las ciencias en general y de la antropología en particular. Sin embargo, temen con mucha razón:

- La galopante y asfixiante homogeneización de todos los aspectos de la vida académica (en la cual, por ejemplo, la libertad de cátedra parece reducirse a la de poder seleccionar entre una gama de mecanismos pedagógicos o libros de texto para lograr ciertos objetivos previamente determinados, cuando en las ciencias sociales y humanas es práctica corriente actualizar y hasta rediseñar un curso cada vez que se imparta y en el cual el libro de texto, apreciado en la preparatoria y en las ciencias naturales, no puede sustituir la confrontación directa con los autores clásicos de la disciplina y con los resultados de la investigación reciente).[27]
- La inanición de las ciencias sociales y humanas por la imposición de las reglas de organización, los procedimientos de investigación, de publicación y de evaluación de las ciencias de laboratorio (lo que,

en el fondo, implicaría una cosificación de la vida humana, ya que asimilaría de manera indebida la realidad cultural y social a la natural y material).[28]

- La sustitución terminante de la idea de universidad como instancia de formación intelectual, científica, cívica y humana integral por una especie de fábrica de profesionales de presunta empleabilidad inmediata para tareas subordinadas, en función de objetivos definidos por los empleadores de la fuerza de trabajo.[29]

Si esto es válido para la antropología, las consecuencias podrían ser aún más demoledoras, pues nuestra disciplina siempre ha necesitado, por su propia naturaleza como ciencia de la diversidad, acomodos especiales con respecto a formatos burocráticos y estructuras institucionales.[30] La forma de investigar y de comunicar los resultados de la investigación dependen siempre, mucho más que en otras ciencias, de las características personales del(la) investigador(a) –quien tiene que establecer relaciones individuales con otras personas como parte esencial de muchas investigaciones.[31] Además, se trata de una disciplina donde es casi imposible ser un(a) buen(a) investigador(a) o docente sin incursionar de vez en cuando en otros ámbitos fenoménicos y del conocimiento, porque la parcelación de la realidad sociocultural, por más inevitable que resulte para fines del análisis, es más difícil de realizar que la de cualquier otra realidad.[32]

Lo preocupante es que, a pesar de estas tendencias y peligros y de los comentarios informales hechos casi a diario en muchos ámbitos académicos, no parece haber aún una discusión sistemática y sostenida sobre este triángulo sistémico y sus consecuencias, tanto de las ya visibles como de las posibles a corto plazo. Se entiende que los académicos individuales no tengan casi margen de acción si quieren mantener sus ingresos y/o avanzar en las diferentes escalas de calificación, las cuales se han vuelto una precondición para acceder a fuentes de financiamiento y a veces al desarrollo de actividades necesarias para tales avances. Quienes están en funciones de coordinación y dirección tampoco parecen tener mucho margen de juego si no quieren poner en riesgo los programas de los que son responsables y que, a su vez, son el campo de acción de los académicos individuales.

Empero, los efectos del triángulo, que no parece estar en discusión (y no parece haber espacios preparados para poder discutirlo desde la antropología ni de las demás ciencias sociales y humanas), ya son visibles. Una de sus piedras de toque será la reorganización de la enseñanza/aprendizaje del trabajo de campo en los programas de estudio (especialmente de licenciatura) y la redefinición de la función, el contenido y el lugar que

ocupen en la carrera las tesis; dos aspectos en buena medida definitorios, hasta ahora, de la antropología académica y científica.

Lamentablemente, la reciente creación de instituciones universitarias con carreras de solamente dos y tres años de duración refuerza el temor acerca de una reducción paulatina general del primer nivel de la educación superior a una formación de carácter fundamentalmente técnica y no de carácter científico, es decir, una formación que, ante todo, entrena en el manejo de aplicaciones y no en el ejercicio del pensamiento crítico. Por tanto, dado que la investigación propia no desempeña un papel importante en la "impartición" de esta "educación", tampoco se necesitan investigadores como docentes. Es congruente con esta política que se sigan estableciendo programas de licenciatura y hasta de posgrado en ciencias sociales y humanas que no cuentan con bibliotecas científicas propiamente dichas en esos campos ni con acceso adecuado a las hemerotecas en línea más importantes. Aquí, sin embargo, hay que considerar también otro aspecto importante para entender la razón por la que la investigación antropológica desempeña un papel tan residual en las universidades mexicanas.

El carácter subversivo de la antropología

No se pueden analizar con detalle las múltiples razones por las que la investigación –en el sentido de la búsqueda de conocimiento nuevo que implica la investigación de tipo "básico" y de larga duración– desempeña un papel tan marginal en la universidad mexicana. Entre ellas están las de tipo histórico (por ejemplo, la concepción predominante de las universidades como instituciones de docencia), cultural (por ejemplo, el desconocimiento y la baja estima de la investigación científica por parte de la población en general e incluso por parte de los mismos docentes universitarios y, por consiguiente, también por parte de los líderes políticos y tomadores de decisiones en partidos y parlamentos, etc.), político-económico (por ejemplo, el papel reducido que tradicionalmente juegan en el país proyectos sociales e inversiones económicas de mediano y largo plazo) y las derivadas del colonialismo persistente (por ejemplo, los importantes actores económicos, políticos y militares en los países del Norte no interesados en fomentar el surgimiento de posibles competidores en el Sur).[33]

En cambio, en lo que sigue, se destacarán las razones específicas de la aversión o la reserva frente a la investigación social y antropológica o, al menos, frente a cierto tipo de investigación social que proviene directamente del carácter mismo de la antropología (aunque varios de estos rasgos los comparte con otras ciencias sociales). A veces dicha aversión o

reserva es percibida de manera equivocada por los practicantes de la disciplina como otro indicador más de una supuesta crisis de la antropología; sin embargo, no se trata aquí de algo coyuntural sino más bien de la consecuencia de la peculiaridad de la antropología como ciencia social empírica centrada en el estudio de la otredad.

La primera razón es, pues, que la antropología es una ciencia social *empírica*; es decir, aunque se apoya siempre también en otros estudios y aunque incluye con mucha frecuencia reconstrucciones históricas, la base principal del estudio antropológico típico es la información de primera mano sobre la vida de determinados grupos o segmentos poblacionales, recogida habitualmente a través de la interacción personal e intensiva con integrantes de estos sectores sociales. En la medida en que cualquier administración (federal, estatal, educativa, sanitaria y de cualquier otra clase) suele estar acostumbrada a presentar su gestión como una imparable cadena de logros, y dado que ella usualmente está poco abierta a la crítica y la consulta real, la investigación social de cualquier tipo le parecerá una amenaza, pues la más sencilla etnografía pone en entredicho sus informes triunfalistas. Resulta interesante reconocer que a veces sucesos imprevistos rompen el encanto de dichos informes. Así, por ejemplo, la reciente "emergencia sanitaria" a causa de un virus desnudó literalmente muchas instituciones nacionales, desde el aparato de investigación biomédica y farmacológica de la duodécima potencia económica mundial (incapaz primero de identificar la causa de la epidemia y luego de producir los medicamentos necesarios para combatirla) hasta el deplorable estado de gran parte de las escuelas primarias (donde a pesar de la incesante acumulación de éxitos sexenales, más de uno de cada diez recintos ni siquiera cuenta con una llave de agua para que los niños puedan lavarse las manos en algún momento del día) (Avilés 2009).

Las etnografías generadas por las ciencias sociales revelan constantemente crudas realidades como ésas, ocultadas por los informes, y que algunos siguen explicando como resultado del "atraso" mientras que otros ciudadanos no necesitan mucha perspicacia para identificar las causas de esta situación y hasta a los responsables. Así, independientemente de la intención o posición política de los(as) antropólogos(as), la investigación aparece como una crítica incómoda y permanente, por más que en las últimas dos décadas la antropología mexicana haya incursionado de forma masiva en temáticas menos espinosas y haya "suavizado" enormemente su vocabulario (Krotz 2004b: 229).

En segundo lugar, la antropología es una ciencia *social* empírica en el sentido de que estudia la dimensión social de la realidad, que es cualitativamente distinta de sus demás dimensiones (por ejemplo, de la dimen-

sión psíquico-individual, como lo hicieron ver con tanta claridad John F. McLennan, Émile Durkheim y Karl Marx). Aunque su punto de partida es, desde luego, únicamente la conducta observable de los individuos y los resultados de tales conductas, y a pesar de que no ignora la importancia de la opción de las personas, la antropología aborda la conducta individual en primera instancia desde su imbricación en las estructuras sociales, los tejidos de intereses de estratos y de clases, las lógicas de los universos simbólicos, las redes de las relaciones de poder. La demostración de que la mayoría de los fenómenos socioculturales no son resultado de –y, por tanto, tampoco explicables por– la voluntad individual abstracta atenta contra el voluntarismo que permea toda la vida social y política moderna: pone en duda la promesa liberal del ascenso social individual basado en el esfuerzo propio (difundida durante gran parte del siglo XX por los programas "de desarrollo")[34] y pone en evidencia el eje central de las campañas electorales en cada vez más democracias, en las que el cambio rápido y profundo para todos parece garantizarse mediante la entrega del voto a una persona desconocida identificada por una imagen atractiva, un lema de no más de media docena de palabras y el símbolo intercambiable de un partido político. El recordatorio de que son procesos socioeconómicos, estructuras de poder y mecanismos ideológicos los que han creado y mantienen la situación insatisfactoria, y que, por tanto, tienen que ser analizados y combatidos como tales para mejorarla, es una voz incómoda en la feria de las promesas e ilusiones sociales y políticas.

En tercer lugar, la antropología es una *ciencia* social empírica en el sentido de un conocimiento opuesto a las apariencias y la ideología. Una de las falsedades del sentido común y, al mismo tiempo, del discurso del poder establecido es la inversión entre cultura y naturaleza. La proclamación del "fin de la historia" fue solamente uno de los más recientes intentos de adscribir las características tradicionales de la naturaleza a los fenómenos sociales, entre ellas la necesidad y la inmutabilidad. En consecuencia, se ha tratado de declarar innecesaria la política o ésta ha sido trivializada hasta los extremos mencionados en el párrafo anterior. Lo que según esa perspectiva toca hacer a las "administraciones públicas" es observar los movimientos del mercado y de los flujos financieros internacionales para adecuarse a ellos lo mismo que a las fuerzas naturales.

Es cierto que el cataclismo económico-financiero del otoño de 2008 fue inicialmente equiparado por muchos con la "caída del muro" de 1989, lo cual podría haber inducido a una revisión profunda de las estructuras socioeconómicas y político-culturales hegemónicas e interesadamente

declaradas "globalizadas". Pero en ninguna parte se ha concretizado esta revisión. En su lugar se observa por doquier la impaciente espera de la llegada de "señales" de una "reactivación" de las economías y el cálculo de qué tanto falta aún para "salir del bache" y seguir como antes, no sin aprovechar, claro está, la malamente llamada "crisis financiera" para drenar los recursos públicos una vez más hacia los bolsillos de unos pocos.[35]

Frente a esta confusión provocada y mantenida, la ciencia antropológica demuestra que todos los fenómenos socioculturales son creados y, por tanto, cambiantes, que son históricos y por tanto modificables. A pesar y al contrario de las corrientes posmodernas, que han sido precisamente aquellas vertientes antropológicas que han despertado un inusitado interés en otras disciplinas y en el mundo intelectual en general (a pesar de o tal vez precisamente porque han contribuido no poco al descrédito actual de la idea de la ciencia social como tal), la antropología deslegitima en principio el *status quo* y la afirmación de su permanencia necesaria mediante la demostración de su carácter esencialmente transitorio.

A estos tres elementos, que la antropología comparte con otras ciencias sociales y humanas, se agrega uno más, de naturaleza específicamente antropológica y particularmente corrosivo: *la otredad.* Esto, porque la antropología como "ciencia de la diversidad"[36] ha testimoniado desde sus inicios precientíficos permanentemente sobre el *universo* de la especie humana como el *multiverso* de sociedades, culturas, formas de vida. Independientemente del debate sobre las posibilidades y las limitaciones de la comparación intercultural, es obvio que "la pregunta antropológica" vive de y se basa en contrastar con lo diferente. Por eso mismo, el receptor del relato etnográfico puede preguntarse no sólo por qué en otras partes las cosas no son como aquí, sino también por qué aquí las cosas no podrían ser como son en otras partes –precisamente porque aquí y allá se trata de sociedades compuestas por individuos de la misma especie, con las mismas capacidades y potencialidades, pero que han tomado opciones distintas. Así, el relato etnográfico y el análisis antropológico generan por sí solos una situación al menos potencialmente explosiva para el orden establecido, porque obliga a este último a tener que legitimarse frente a la otredad realmente existente descrita y hecha inteligible (independientemente de la calidad o la deseabilidad de ésta).

Es sabido que la historia de la antropología ha sido también una historia sobre los intentos de desactivar este cuestionamiento –condición que comparte con otras ramas de las ciencias sociales para las cuales la consolidación como disciplinas científicas implicó el alejamiento de sus

antecedentes utópicos, con los que todavía estuvieron mezcladas durante buena parte del siglo XIX. Sin embargo, no se ha podido eliminar ese componente por completo porque la realidad social misma genera incesantemente nuevas configuraciones que pueden producir miedos pero también anhelos, inducir ganas de permanecer pero también deseos de cambiar, impulsar la defensa de lo acostumbrado pero también la conquista de lo nuevo. El estudio científico de esta multiformidad, o sea, la antropología, es, por consiguiente, potencialmente cáustico. Es decir, la disciplina misma posee cierto carácter subversivo, a pesar de que sus practicantes son ciudadanos(as) como los(as) demás: algunos(as) más conservadores(as), otros(as) más progresistas, unos(as) más interesados(as) en fomentar algún tipo de "gobernabilidad" y otros(as) más preocupados en demostrar que, como lo afirmaba a mediados del siglo XIX el socialista utópico Wilhelm Weitling (1974: 268), "el desorden es producido y fomentado por la realidad existente" y no por su crítica. Algunos(as) investigadores(as) se limitan a su labor académica, otros(as) utilizan la academia como palestra para o incluso como campo de la lucha política, mientras que unos(as) más vinculan su labor intelectual con organizaciones y movimientos sociales y políticos promotores del cambio. Pero el potencial subversivo descrito que vuelve incómoda a la antropología no está en primera instancia en función de las preferencias sociales u opciones éticas o políticas de quienes la estudian o la practican, sino que forma parte de ella misma –situación reconocida, por ejemplo, por la segunda dictadura argentina, que no sólo combatió y acalló a muchos antropólogos, sino que también clausuró las carreras de antropología de ese país (Krotz 1986: 166).

Epílogo a favor de la recuperación de la genealogía utópica

Este capítulo ha girado en torno a tres binomios, cuyos términos se encuentran en tensa relación. El primero: una antropología resultante de un proceso de difusión que ha echado raíces *en* el Sur, pero que aún no ha llegado a conocerse bien a sí misma *como* antropología segunda y, en consecuencia, que oscila entre la imitación más o menos exitosa y la búsqueda de una antropología del Sur.[37] El segundo: una antropología próspera y en expansión sostenida durante décadas, pero con numerosos practicantes que albergan el sentimiento difuso de estar sometidos a fuerzas transformadoras exógenas que afectan la identidad tradicional de la disciplina e hipotecan su potencial cognitivo. El tercero: una antropología por sí misma generadora de cuestionamientos profundos acerca del desorden establecido, pero alejada de la línea genealógica de pensamiento más enfocada en el cambio social profundo.

Es conveniente recordar aquí que la ciencia antropológica nace –es decir, la pregunta antropológica de la civilización europea se hace ciencia– durante la consolidación de la etapa industrial de esa civilización, la tercera globalización, una época marcada, según Ernst Bloch (2007), por más miseria, opresión y falta de felicidad humana que cualquier otra etapa histórica anterior. También por eso en la antropología científica de aquel tiempo se perciben muchas huellas, al igual que en las demás ciencias sociales nacientes, de la convicción de contar por primera vez en la historia de la humanidad con un instrumento eficaz para transformar la sociedad insatisfactoria existente en una sociedad buena para todos, y de la propuesta de usar esta disciplina en ese sentido, pues "la miseria, tan pronto como tiene conciencia clara de sus causas, se convierte ella misma en palanca revolucionaria" (*ibid*.: 489).

Pero la ciencia antropológica no nace de modo abstracto "del siglo XIX", sino que es el producto, finalmente, de sus núcleos urbanos, letrados, acomodados, beneficiarios en todos los sentidos del orden industrial-burgués en ascenso. Y en la medida en que logra ser incorporada al sistema moderno de la ciencia y la tecnología y, en especial, a una de sus instituciones más emblemáticas, la universidad, lo inquietante de las otredades registradas empieza a diluirse por la manera de inventariarlas, y los impulsos para el cambio social comienzan a desvanecerse en una versión teleológica y eurocéntrica del evolucionismo.[38] Es indudable que con el reconocimiento social de la antropología como ciencia inicia su historial de éxito en el nivel mundial, del cual es heredera nuestra antropología. Pero esto le costó la desaparición de su genealogía primera, la de los estudiosos de la sociedad que no querían una sociedad algo mejor, sino *otra* sociedad, la sociedad buena para *todos.*

Señalar esto no significa demeritar sus aportes a luchas sociales de envergadura: al menos en nuestro país es difícil imaginarse, por mencionar solamente dos ejemplos, los incipientes cambios alcanzados en las relaciones interétnicas y entre los géneros sin la investigación, discusión y divulgación antropológicas. Pero parece importante preguntarse sobre las condiciones del desenvolvimiento de la antropología actual en estos momentos en los que el sistema universitario en muchos países del Norte está atravesando, bajo el nombre del mencionado "proceso de Bolonia",[39] la mayor metamorfosis desde su establecimiento como tal en el siglo XIX, y en los que el sistema de ciencia y tecnología mexicano está revelando con más claridad los efectos de una reconstrucción profunda en esa misma dirección. En este sentido es obvio que la antropología mexicana debe incre-

mentar y sistematizar sus esfuerzos para conocer mejor sus propios procesos de generación del conocimiento y de reproducción del gremio, pues como ciencia debe conocer y controlar sus condiciones de producción.

Parece inobjetable que la antropología mexicana ha venido ganando cierto respeto en el ámbito de la administración educativa y en los sistemas de evaluación dominados por los criterios de las ciencias llamadas naturales o exactas, e incluso entre quienes buscan emplear a profesionales competentes en el estudio y la ingeniería de fenómenos sociales y culturales. Pero, ¿qué tanto la adaptación al triángulo de los criterios administrativos, científico-naturales y gerenciales aquí descrito, inevitable o no, resistida en algún grado o no, implica la transformación de la antropología? Y, ante todo, ¿qué relación guarda el crecimiento cuantitativo de la antropología durante las últimas décadas y el aumento de su respetabilidad académica con la mejora de las condiciones de vida de la población mayoritaria y con la comprensión de los mecanismos que impiden esta mejoría?

Como se mencionó líneas arriba, esta pregunta no se puede responder como se podría hacer con una interrogante similar en el ámbito de las ciencias naturales o la tecnología, en el que un instrumento ineficiente es sustituido pronto por otro distinto o mejor, porque uno de los problemas de los estudios antropológicos es, precisamente, que con frecuencia no son tomados en cuenta por quienes toman las decisiones económicas y políticas a causa de su componente crítico del desorden establecido. Y también queda claro que gran parte de la investigación antropológica es de tipo "básico", o sea, no puede ser evaluada por su "aplicación" inmediata, real o deseada, a estructuras sociales y procesos culturales.

Uno de los temas clave por atender es la evaluación de los cambios *cuantitativos* de las últimas tres a cuatro décadas a la luz de los cambios *cualitativos* en la disciplina, tanto los ya acontecidos como los que parecen estar en puerta. La libertad de cátedra, la ubicación en la carrera de la *introducción guiada a la investigación científica* (cuya eliminación o inanición implicaría, como ya se señaló, la reducción definitiva de la formación universitaria a la de una escuela superior, y la contracción de la formación integral a la adquisición de algunas competencias inmediatamente aprovechables por parte de alguna instancia externa) y de la *tesis de grado* (como proceso de conocimiento científico en el sentido estricto, en el cual, empero, la sociedad objeto del estudio es hecha co-partícipe del mismo) estarán entre las piedras de toque para poder evaluar la dirección en la que actualmente se están moviendo la investigación y la enseñanza de la antropología y, con ello, la identidad de la disciplina.

La pregunta es también, y ante todo, qué tanto la nueva organización social de la ciencia antropológica y de la reproducción de su gremio de practicantes en la "nueva universidad" está desactivando el mencionado componente crítico. Tal vez no sea necesario hurgar mucho en el pasado para redescubrir y revalorar aquella parte negada de la genealogía de la ciencia antropológica en la que figuran todos los socialistas utópicos y estudiosos como Karl Marx y Piotr Kropotkin, mientras que en Herbert Spencer y John F. McLennan, Adolf Bastian y Edward Tylor, y muchos otros, se perciben ya sólo ecos de esta parte negada de sus orígenes. Esta genealogía es la que tiene, en la época de los primeros encuentros entre americanos y europeos, entre sus representantes más conocidos a Tomás Moro, quien analizó en su *Utopía* las condiciones de una vida humana feliz y diagnosticó los factores que alejaban a la sociedad real de las islas británicas de ella. Es la genealogía que consigna Palerm (1976: 109 y ss.) en su historia de la antropología en el apartado "Utópicos, sociólogos y socialistas". Es la genealogía de quienes sabían que un sistema donde el bienestar de unos se funda en la miseria de otros no permite arreglos sino que precisa una modificación desde sus raíces, y que trataban de desentrañar sus fundamentos en la organización del poder, en las estructuras económicas, en las formas de pensar.

Pero tal vez ni siquiera sea necesaria la retrospectiva. Tal vez sea suficiente para la antropología optar por ubicarse más decididamente *en* el Sur, en el reverso de la historia, donde es más común y más visible que en el Norte que los Estados no cumplen con su razón de ser, es decir, no garantizan de manera irrestricta y universal los derechos humanos y el acceso equitativo a la riqueza económica y a los acervos culturales universales socialmente generados, donde las instituciones educativas y las sanitarias, los sistemas de transporte, de comercio y de comunicación segregan y mantienen segregada a la población y donde el tan festejado "regreso a la democracia" latinoamericano durante la década de 1980 coincidió ominosamente con la (primera) década considerada "perdida" por los especialistas del desarrollo. Tal vez sea suficiente contraponer a la hermenéutica de la dominación el reconocimiento de que en nuestro desorden global el Otro es construido fundamentalmente "por la desigualdad" (Boivin, Rosato y Arribas 1998: 75) para fundir el asombro con la indignación y, en consecuencia, no sólo emprender la construcción de una antropología *del Sur*, sino también la introducción de una perspectiva renovadora en la antropología mundial *desde el Sur.*

Notas

1 Este texto es resultado del proyecto de investigación "Antropología de la Antropología" (*AdelA*). Para una breve descripción véase en línea: <www.adelaredmifa.org>), creado en 2006 por la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (Red MIFA) y apoyado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México. Muchas de las situaciones descritas y analizadas en lo que sigue provienen de la "participación observante" del autor en la vida académica de diversas instituciones y en el citado proyecto *AdelA.* Partes de su contenido han sido presentadas en ocasiones previas (en el Seminario Internacional Las Ciencias Sociales: Reflexiones sobre su Futuro y Retos, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, agosto de 2007; y en la Reunión Nacional de Investigadores a propósito de la celebración de los 35 años del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [CIESAS], en septiembre de 2008. También véase Krotz 2007).

2 Una expresión clásica en este sentido es la primera oración del editorial del primer número de la revista *Nueva Antropología,* de 1975, que, por cierto, contiene la justificación implícita del nombre de la nueva publicación periódica: "Se escucha cada vez con mayor frecuencia que la antropología atraviesa en la actualidad por una profunda crisis" (Editores 1975: 3).

3 Véase no solamente la importancia que otorga al conocimiento en la elaboración de su modelo evolutivo (Childe 1977: 219 y ss.), sino también su libro sobre el tema (Childe 1956).

4 He tratado de elaborar esta perspectiva en Krotz (2004a: 49 y ss.) y en Krotz (2005).

5 No se pueden considerar aquí los casos especiales de la antropología de Australia y Japón. Para una primera aproximación a estas tradiciones véanse los capítulos correspondientes en la obra colectiva *Antropologías del mundo* (Lins Ribeiro y Escobar 2008).

6 Véase para este enfoque Krotz (1993, 2008) y Medina (2004).

7 Véase sobre la "geopolítica del conocimiento" a Negrón (2007: 411 y ss.). Un interesante ejemplo de la profunda diferencia entre Norte y Sur, a veces negada por la fascinación por la supuesta "globalización", es la asimetría en las relaciones con el Fondo Monetario Internacional: en vez de ser influenciados por dicho Fondo, los países del Norte influyen sobre él, mientras que en el Sur "el Fondo ha impuesto en múltiples ocasiones una tiranía económica a aquellas naciones que necesitaban de su financiación, obligándolas a adoptar en su política interna sus prescripciones, aun cuando fueran nefastas para su economía" (Martín 1999: 47). O sea, sigue vigente lo que se ha apuntado para la experiencia de campo de Claude Lévi-Strauss en Brasil hace más de medio siglo: "Allá se muere de hambre; aquí se paga para adelgazar" (Clément 2003: 16).

8 Esta dialéctica entre transformación colonial y conocimiento ha sido tematizada inicialmente, hace ya algún tiempo, por Asad (2002).

9 Como se enfatizará también más adelante, el calificativo "científico" no se refiere al tipo de prácticas usuales en las ciencias naturales, sino a la forma general de conocimiento llamado ciencia.

10 Véase en este sentido el texto introductorio a la obra editada por Lins Ribeiro y Escobar (2008) y el ensayo de Tadvald (2008).

11 Ha sido señalado, con cierta extrañeza, que "es de llamar la atención que dichas políticas continúen, esencialmente, en la misma dirección, a pesar que desde el año 2000 dos administraciones de corte político diferente han ocupado el gobierno en México" (Alcántara 2008: 149). Por otra parte, se ha llegado a preguntar si este conjunto de mecanismos de evaluación realmente "induce la elevación del desempeño individual o bien si es meramente un instrumento de aumentos salariales diferenciados" (Kent 2002: 286).

12 Véase al respecto la teoría sobre la división social del trabajo y el origen del Estado de Krader (1979).

13 Algo semejante puede decirse sobre la relación entre el libro de autor, que usualmente tarda años en elaborarse, y el artículo o capítulo de libro. Para evitar malentendidos hay que subrayar que no se está hablando aquí de patologías generadas por el sistema, como la invención o la falsificación de datos, las autorías colectivas basadas más en la idea de la ayuda mutua que en la participación conjunta real en la generación del conocimiento, las publicaciones y los mate-

riales de docencia únicamente elaborados para fines de evaluación, las adscripciones ficticias a programas de docencia para obtener cierta "certificación" para el individuo o el programa, etc., sino de los efectos derivados de su operación "normal".

14 Según parece, ha habido casos donde la introducción de otras modalidades de titulación llevó a que a estudiantes con menores promedios se les obligara a hacer una tesis a modo de castigo, mientras que quienes tenían promedios más altos eran liberados de este "requisito". Paradójicamente, empero, se tiene noticias de exigencias estudiantiles de poder concluir la licenciatura con una tesis.

15 Según Illich (1985: 128-129), este sometimiento de las ciencias fue un sometimiento al modo industrial de producción (véase el siguiente lado del triángulo).

16 Véase, para la necesidad de la evaluación por disciplinas que se está exigiendo desde hace tiempo, a Varela (1992) y Fernández (2009).

17 Recientemente se ha establecido el área "Ciencias Sociales y Humanidades" que consta de las secciones académicas "Ciencias Sociales" y "Humanidades".

18 En la jerga administrativa tal revista sigue llamándose con frecuencia "internacional", incluso cuando su circulación sea más "local" que la de varias revistas de ciencias sociales mexicanas, lo que induce a hacer lo que siempre se ha criticado en el gremio antropológico con respecto a ciertos(as) tesistas extranjeros(as), es decir, publicar los resultados de estudios hechos sobre un tema del país en revistas de otros países, que en su mayoría no pueden ser consultadas en las bibliotecas universitarias mexicanas financiadas por las mismas instancias que premian la publicación en el extranjero por encima de la publicación en el país…

19 Hay universidades donde la definición, contenida en reglamentos de ascenso escalafonario, de lo que es un artículo científico se ciñe estrictamente a la lista de los apartados que tienen muchos artículos de este tipo en ciencias naturales o exactas, a pesar de que constituye solamente una de las varias alternativas que conocen las ciencias sociales y las humanidades en cuanto a artículos de revista.

20 Se escoge aquí a propósito este caso extremo, no con la intención de negar que la publicación clave del científico sea la publicación evaluada por sus semejantes, sino para cuestionar la eliminación o el menosprecio por principio de otros canales de difusión que no sean "la revista científica de circulación internacional" en muchos esquemas de evaluación. Además de que siempre ha habido revistas para públicos mixtos (investigadores científicos en ciencias sociales y humanas y profesionistas, así como intelectuales en general, entre ellos funcionarios y diputados que toman decisiones importantes sobre la realidad social del país), ¿por qué, entonces, una buena revista de divulgación sobre cuestiones sociales y políticas no puede ser leída y evaluada también por los "pares" como una revista "de la comunidad científica"? A diferencia de las ciencias naturales o exactas, en las ciencias sociales el valor científico de un artículo no deriva necesariamente del tipo de revista en la que se publica –razón por la cual en ciencias sociales y humanas se sigue necesitando comisiones evaluadoras compuestas por especialistas que "revisen los textos" y no, como es costumbre en las ciencias naturales o exactas, que simplemente asignen a un artículo un valor numérico de acuerdo con el "factor de impacto" de la revista en que se publicó.

21 En este contexto también hay que considerar que los programas "de vinculación" usualmente se centran en la colaboración de la universidad con empresas y oficinas del Poder Ejecutivo, dejando de lado actores sociales sin "membrete" legal, lo que margina de antemano cualquier intento de "co-labor" o de acompañamiento de actores sociales "no registrados", movimientos sociales, etcétera.

22 Otro indicador curioso es la paulatina diseminación del vocablo "protocolo" en lugar de los otrora "proyectos de investigación", a los que incluso ha llegado a sustituir. En ciencias naturales dicha palabra ha tenido, desde hace tiempo, el significado de una descripción de una actividad futura, mientras que en ciencias sociales y humanidades "protocolar" se refiere, al menos desde el Círculo de Viena a principios del siglo XX, a registrar algo ya sucedido.

23 En congruencia con lo expuesto, en una convocatoria (publicada en el *Diario de Yucatán*, 28 de mayo de 2009, p. 8) para un posgrado interinstitucional en ciencia y tecnología en el sureste

del país se identifica como objetivo del mismo no la profundización de conocimientos para egresados de una licenciatura o la preparación de especialistas en un campo determinado, ni siquiera la "formación de recursos humanos", sino la generación de "capital intelectual de alto nivel científico y tecnológico".

24 Véanse aquí las observaciones de González Casanova (2003) sobre el "capitalismo académico".

25 Incluso se ha llegado al punto en que dependencias universitarias tratan de cobrar aportaciones económicas a los académicos adscritos a ellas para eventos académicos organizados por las dependencias mismas para poder mostrar su "eficiencia" en cuanto a la gestión de los "recursos propios".

26 En este sentido es contundente la constatación reciente del Programa Especial de Ciencia y Tecnología del Conacyt (2008: 73) acerca de la "insuficiencia de vínculos entre planeación estratégica, operativa y presupuestal".

27 En el caso particular de la antropología sigue siendo válida la advertencia hecha hace más de un cuarto de siglo por el gran reformador de la enseñanza de la disciplina en México, quien descartó "enseñar la teoría etnológica como un sistema ya hecho, como un cuerpo organizado de hipótesis, proposiciones, interpretaciones y leyes interrelacionadas", porque "no existe tal cosa", por lo cual "lo que tenemos que manejar es una serie de teorías, que con frecuencia están en conflicto […] La alternativa real consiste, entonces, en conducir a los estudiantes a un examen personal y crítico […] de autores y de ideas" (Palerm 1974: 11-12).

28 Todavía se recuerda el intento más sistemático de esta transgresión impositiva que también tuvo sus ecos en México dirigido por las corrientes llamadas entonces biosociales o sociobiológicas, criticadas en su momento por antropólogos como Marshall Sahlins (1982) y Marvin Harris (1982).

29 Este último aspecto parece estar convirtiéndose, después de un largo tiempo de letargo, en uno de los elementos centrales de la crítica de la transformación de la universidad europea continental llevada a cabo bajo el nombre de "proceso de Bolonia" (véase para una tajante y sucinta crítica a Reiser 2009; consideraciones semejantes se encuentran también en Pena 2009).

30 Un afortunado reconocimiento de esta situación lo constituye el hecho de que en diferentes comisiones del Conacyt, la antropología es evaluada según el criterio del proponente, es decir, tanto en el área llamada ciencias sociales (donde está en compañía de la sociología, la ciencia política y la economía) como en el área llamada ciencias humanas y de la conducta (donde está con la historia, la filosofía, la educación y la psicología). En cuanto a las experiencias negativas, no hay antropólogo adscrito a una institución académica mexicana que no haya tenido serios problemas para lograr que las instancias administrativas respectivas acepten que la realidad de la mayoría de la población nacional, que es también el objeto de estudio de la mayoría de los estudios antropológicos, no se rige ni por los horarios ni por los calendarios, ni por las reglas contables de los especialistas, lo que obliga a los académicos y a la misma administración a toda clase de simulaciones.

31 No se necesita asumir posiciones posmodernas y ni siquiera convertirse en seguidor de la antropología geertziana para compartir esta afirmación, pero uno de los problemas del gremio antropológico es, ciertamente, que no ha logrado hacer ver a los no antropólogos este tipo de características de la disciplina.

32 Tal vez este rasgo característico de la antropología esté relacionado con la formación múltiple de varios de sus principales representantes. Podría ser revelador conocer el porcentaje de antropólogos que antes de su formación antropológica han recibido, de manera parcial o completa, otra formación y/o se han adentrado posteriormente en un nivel (casi) profesional a otra disciplina (los ejemplos abarcan desde los estudios de física de los fundadores de la escuela histórico-cultural norteamericana y del funcionalismo británico hasta los de filosofía del fundador de la etnología francesa moderna y los de letras de su homólogo italiano).

33 Todos estos factores confluyen en el incumplimiento, año con año, de la legislación mexicana que establece la dedicación de 1% del producto interno bruto (PIB) para la investigación científica y tecnológica (art. 9 bis de la Ley de Ciencia y Tecnología. Véase en línea: <http://www.inifap.

gob.mx/quienes_somos/marco_juridico/ley_ciencia_tecnologia-060821.pdf>). El dramatismo de la situación se aprecia al comparar lo que efectivamente se ha dedicado durante los últimos años (solamente una tercera parte de lo estipulado) con los porcentajes hasta diez veces más altos en los principales países de la OCDE.

34 Véase para esto el análisis de Esteva (1996).

35 Véase al respecto Krotz (2009).

36 Véase nota 4.

37 En un sentido más general, Fals Borda y Mora-Osejo enfatizan la necesidad y la posibilidad de "desarrollar paradigmas científicos y marcos técnicos de referencia que, sin ignorar lo universal o lo foráneo, privilegien la búsqueda de la creatividad propia […] La acumulación de los norteños y su superioridad técnica no pueden negarse. Pero pueden ligarse, de manera horizontal y respetuosa, con lo que los sureños hemos aprendido y descubierto en el contexto propio y con la ciencia popular de suyo contextualizada" (2004: s.n.).

38 Véase Krotz (2004a: 17 y ss.).

39 Véase nota 29.

Bibliografía

Alcántara, Armando. 2008. "Políticas educativas y neoliberalismo en México: 1982-2006". *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 48. OEI, Madrid, pp. 147-165. En línea: <http://www.rieoei.org/rie48a07.pdf> (consulta: 21 de agosto de 2009).

Asad, Talal. 2002. "From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony". En Joan Vincent (ed.). *The Anthropology of Politics.* Malden, Blackwell, pp. 133-142.

Avilés, Karina. 2009. "Carecen de servicio de agua más de 26 mil escuelas de educación básica". *La Jornada*, 29 de abril. México. En línea: <http://www.jornada.unam.mx/2009/04/29/index.php?section=politica&article=007n1pol>.

Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.). 1998. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural.* Eudeba, Buenos Aires.

Bloch, Ernst. 2007. *El principio esperanza*, vol. 3. Trotta, Madrid.

Bonte, Pierre. 1992. "Les fondateurs, 1860-1880". En Pierre Bonte y Michel Izard (eds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 2ª ed. Presses Universitaires de France, París, pp. 540-544.

Borón, Atilio. 2005. "Las ciencias sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico". Conferencia magistral. XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Porto Alegre. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/alas/alas05.pdf> (consulta: 21 de agosto de 2009).

Clément, Catherine. 2003. *Claude Lévi-Strauss.* FCE, México.

Childe, Vere G. 1956. *Society and Knowledge*. Harper, Nueva York.

_____1977. *Los orígenes de la civilización*. FCE, México.
Conacyt. 2008. "Decreto por el cual se aprueba el Programa Especial de Ciencia y Tecnología 2008-2012". *Diario Oficial de la Federación,* 16 de diciembre, pp. 56-23.
Editores. 1975. "Editorial". *Nueva Antropología,* vol. 1, núm. 1. ENAH, México, pp. 3-4.
Esteva, Gustavo. 1996. "Desarrollo". En Wolfgang Sachs (ed.). *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder.* Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, pp. 52-76.
Fals Borda, Orlando y Luis Eduardo Mora-Osejo. 2004. "La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana,* vol. 2, núm. 7. Universidad de Los Lagos, Santiago. En línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500703> (consulta: 21 de agosto de 2009).
Fernández Christlieb, Fátima. 2009. "Luces y sombras del SNI". *Nexos,* núm. 379, julio. México. En línea: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=572> (consulta: 21 de agosto de 2009).
Galeano, Eduardo. 2008. *Espejos: una historia casi universal.* Siglo XXI, México.
Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política.* Bellaterra, Barcelona.
González Casanova, Pablo. 2003. "La nueva universidad". *Fírgoa*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela. En línea: <http://firgoa.usc.es/drupal/node/10372> (consulta: 21 de agosto de 2009).
Harris, Marvin. 1982. *El materialismo cultural*. Alianza, Madrid.
Illich, Ivan. 1985. *La convivencialidad.* Joaquín Mortiz, Planeta, México.
Kent, Rollin. 2002. "Las políticas de evaluación". En Rollin Kent (comp.). *Los temas críticos de la educación superior en América Latina en los años noventa: estudios comparativos.* Flacso, FCE, México, pp. 254-324.
Krader, Lawrence. 1979. "Etapas de desarrollo del modo de producción asiático". *Antropología y marxismo,* vol. 1, núm. 1. CIS-INAH, Nueva Imagen, México, pp. 39-43.
Krotz, Esteban. 1986. "El Segundo Congreso Argentino de Antropología Social". *Nueva Antropología*, vol. IX, núm. 31. Nueva Antropología A.C., México, pp. 165-175.
_____1993. "La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades,* año 3, núm. 6. UAM-Iztapalapa, México, pp. 5-11.
_____2004a. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. 1ª reimpr. FCE,UAM-Iztapalapa, México.

_____ 2004b. "Contribución a la crítica utópica del 'nuevo realismo'". *Metapolítica,* "1989-2004, la caída del Muro 15 años después", octubre. México, pp. 226-230.

_____ 2005. "La antropología: ciencia de la alteridad". En Anna Estany (ed.). *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. Trotta, Madrid, pp. 405-432.

_____ 2007. "Los instrumentos estatales de 'evaluación': ¿elementos configurativos de la antropología mexicana?" En Carmen Morales Valderrama, María del Carmen Lechuga García, Laura Adriana Castañeda Cerecero y María Irma López Razgado (coords.). *El Instituto Nacional de Antropología e Historia frente al siglo XXI: memoria del IV Congreso de Investigadores del INAH*, t. I. INAH, Delegación de Profesores e Investigadores D-II-IA, México, pp. 421-435.

_____ 2008. "Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio". En José Eduardo Zárate (ed.). *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana.* El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 41-52.

Krotz, Friedrich. 2009. "Time for a New Start". *The German Times Online*, mayo. En línea: <http://www.german-times.com/index.php?option=com_content&task=view&id=15717&Itemid=130> (consulta: 10 de agosto de 2009).

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envión, Popayán.

Martín Seco, Juan Francisco. 1999. "Norte y Sur: las dos caras de la globalización". En Juan Francisco Martín Seco, José María Tortosa, José Luis Sánchez Noriega, Joaquín García Roca, Alberto da Silva Moreira y José Antonio Zamora. *La globalización y sus excluidos.* 2ª ed. Verbo Divino, Estella, pp. 15-69.

Medina, Andrés. 2004. "Veinte años de antropología mexicana: la configuración de una Antropología del Sur". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* vol. 20, núm. 2. University of California Press, UNAM, pp. 231-274.

Negrón Valera, José de Jesús. 2007. "Saber y poder: el proceso de renovación universitaria en la Universidad Central de Venezuela (1967-1970)". *Boletín Antropológico,* año 25, núm. 71, septiembre-diciembre. Universidad de Los Andes, Bogotá, pp. 407-447.

Palerm, Ángel. 1974. *Historia de la etnología: los precursores*. CIS-INAH, México.

_____ 1976. *Historia de la etnología: los evolucionistas.* CIS-INAH, México.

Pena Vega, Alfredo. 2009. "El porvenir de la universidad: consideraciones sobre el futuro de un contexto mundial". *Reencuentro*, núm. 54, abril. UAM-Xochimilco, México, pp. 21-26.

Reiser, Marius. 2009. "'Universities are Being Turned into Schools'. Marius Reiser's Criticism of the Bologna Process". *Goethe Institut e. V., Online-Redaktion*. En línea: <http://mucz-lbv-002.goethe.de/wis/fut/uhs/en4681040.htm>. (consulta: 14 de julio de 2009).

Sahlins, Marshall. 1982. *Uso y abuso de la biología: crítica antropológica de la sociobiología*. Siglo XXI, Madrid.

Steward, Julian H. 1997. "El concepto y el método de la ecología cultural". En Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.). *Antropología: lecturas*. 2ª ed. McGraw-Hill, Madrid, pp. 334-344.

Tadvald, Marcelo. 2008. "Límites y posibilidades de una antropología global". *Íconos,* núm. 30. Flacso-Ecuador, Quito, pp. 41-50.

Varela, Roberto. 1992. "Los trabajos de Hércules: la UAM en busca de la evaluación homogénea de la diversidad". En Esteban Krotz (comp.). *La problemática de la evaluación académica.* UADY, Mérida, pp. 79-85.

Weitling, Wilhelm. 1974. *Garantien der Harmonie und Freiheit.* Reclam, Stuttgart.

Capítulo 33

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

Marcio D'Olne Campos

Introducción

En este capítulo se analizan las diferencias socioculturales en las formas de orientación y percepción del espacio, sobre todo en relación con los dos hemisferios de nuestro planeta. Estas diferencias convergen en representaciones ideológicas que muestran un predominio del norte sobre el sur. Se llamará la atención, por lo tanto, sobre la necesidad de que los pueblos del sur, como lo hacen ciertas poblaciones de pescadores e indígenas, adopten modos locales de construcción de saberes y prácticas espaciales. Estos modos deben ser contextualizados en y utilizados desde el hemisferio sur geográfico, así como del más amplio "Sur" ideológico. Es conveniente otorgarle la debida importancia a nuestros puntos de vista desde el sur para que SUReándonos desnaturalicemos la habitual correspondencia directa entre las antinomias norte/sur y arriba/abajo.

En las cuatro primeras secciones se presentarán aspectos relacionados con las prácticas de orientación. Para ello se remitirá a los puntos cardinales, así como a varios ejemplos, entre los cuales destaca el caso de los mapas y los globos terráqueos, impregnados casi siempre de ideologías y puntos de vista provenientes del "Norte". Muchas veces estos artefactos, prácticas y representaciones no se adecuan a una utilización coherente en el sur, especialmente cuando son importados directamente del norte. La sección que le sigue ahonda en esta discusión a partir de ilustraciones (dibujos) en los que se plasman las visiones del mundo de escolares de la colonia Camburi formada por pescadores-agricultores. Estos dibujos muestran cómo los conocimientos transmitidos por la escuela se encuentran vacíos de significado en relación con el mundo cotidiano de los chicos, lo cual no les ayuda a una mejor elaboración de las lecturas sobre su propio entorno.

Luego, en la sección titulada "Desigualdades, diferencias y orientación tropical en poblados indígenas" pasaremos al ámbito indígena, en

particular con los kayapó. Para este pueblo, que vive cerca del ecuador, el sentido predominante de la orientación, de acuerdo con los saberes locales, no se ciñe al eje norte-sur (el de las desigualdades) sino que se alinea al eje este-oeste (el de las diferencias socioculturales). El análisis continúa con dos ejemplos, uno sobre cómo la orientación espacial de los kayapó se plasma en el "urbanismo" del poblado Gorotire, y otro sobre el vínculo entre sus "puntos cardinales" y el cuerpo humano. Estos ejemplos resultan análogos –aunque con sus divergencias– con lo que hacemos nosotros para orientarnos con los puntos cardinales. Por fin, tras articular estas consideraciones, concluimos con la afirmación de la importancia de SURear para emprender el necesario camino de la descolonización de nuestro sistema de pensamiento en la academia, la escuela y en nuestras vidas.

Norte, sur y las diferentes percepciones del espacio

Las formas de orientación espacial varían mucho de acuerdo con el contexto sociocultural considerado. En este trabajo veremos que algunas sociedades indígenas elaboran sus sistemas de orientación de maneras bastante particulares, tomando como referencia fundamental el ambiente donde viven. Muchas veces, lo que importa en esas construcciones son las maneras por medio de las cuales algunos fenómenos observados en el cielo y en la tierra son utilizados como referencia para comprender las relaciones entre el tiempo y el espacio en un determinado lugar. Sobre todo, importa tener conciencia de la perspectiva, o del punto de vista, a partir del cual el entorno es observado. Los conocimientos sobre las relaciones cielo-tierra contribuyen no sólo a la elaboración de sistemas espaciales de orientación, sino también al establecimiento de las formas de registro de los tiempos estacionales necesarios para la organización social del grupo considerado. Los fenómenos observados pueden ser muy variados, desde el nacimiento del Sol en sitios determinados por un accidente geográfico en el horizonte, hasta diversas manifestaciones del comportamiento animal y vegetal (floración, apareamiento, etc.) en el transcurso de las estaciones.

Respecto a la noción de espacio, si consideramos el sistema hegemónico occidental pensamos inmediatamente en un sistema cartesiano de tres ejes de coordenadas (x, y, z) que se cruzan en un origen común, representado, en general, por la letra "O". Puesto que el planeta es esférico, el sistema de coordenadas resulta un poco más complejo. Las coordenadas son angulares y se representan sobre los círculos meridianos que pasan por los polos, cruzando los círculos paralelos, de los cuales el ecuador es el que separa los hemisferios. Además de esos círculos que caracterizan las direcciones oeste-este y sur-norte, existe también la vertical, que se establece desde cualquier punto del planeta, con un sentido nadir-cenit que va desde abajo o desde el centro de la tierra hacia el cielo.

Sabemos que las longitudes son consideradas en relación con el meridiano de Greenwich y con sentidos positivos desde esa línea hacia el oriente. Las latitudes marcan la distancia angular entre el ecuador y un punto determinado del planeta, que es medida a lo largo del meridiano que pasa por ese punto. Las latitudes son representadas como latitudes norte (positivas) y latitudes sur (negativas), según su posición respecto al ecuador. Estas convenciones también son utilizadas en los mapas y en los globos terráqueos, pero la polaridad de estos símbolos puede adquirir connotaciones no deseadas, como la denominación de latitudes negativas para el sur.

En los mapas, los nombres de los países y las ciudades están escritos para ser leídos de arriba hacia abajo. De igual manera, el mapa representa el "suelo" y su parte superior, el norte. En los globos terráqueos ocurre algo similar con los nombres de los países y los continentes. Además, y probablemente como consecuencia de lo anterior, los globos terrestres están dispuestos en una base, con el norte mirando hacia arriba y el sur hacia abajo, es decir, en la parte "inferior" del globo.

En el hemisferio sur no se le atribuye la debida atención a este problema, ya sea en las etapas más iniciales de la educación o en la universidad. La indiferencia de la educación respecto a estas cuestiones va en contra no sólo de las propuestas de la pedagogía constructivista, sino también del hecho de que el aprendizaje en las etapas iniciales de la construcción del conocimiento debe partir de contextos locales. El "norte hacia arriba" se refleja en diversas formas de condicionamientos y trastornos de la capacidad de orientación espacial que son fácilmente perceptibles en la escuela, en la prensa y en la vida cotidiana. Algunos ejemplos, consignados en una investigación sobre niños en una escuela de la costa del estado de São Paulo (Brasil) serán analizados en este texto.

Una reacción contra la tendencia a situar el norte en la parte superior de la hoja o mirando hacia arriba se remonta al siglo XII, cuando el geógrafo Al-Idrisi representó en un mapamundi la conexión entre África y Asia en el centro de un círculo, con lo cual Europa aparece desplazada hacia un borde del dibujo. Pero, más importante aún que esa particularidad es el hecho de que el mapa fue dibujado con el sur situado en el borde superior de la hoja, sugiriendo un punto de vista desde el Norte de África y mirando "hacia abajo" a Asia y Europa, continentes ya conocidos en ese momento. Una reproducción de este mapa es publicada en el libro *The Image of the World* (Whitfield 1994: 29). Es digno de anotar el hecho de que –en contradicción con las intenciones de Al-Idrisi– el escritor del libro invierte el mapa y lo coloca con el norte hacia arriba. Whitfield argumenta que lo hace para facilitarle una mejor comprensión al lector.[1] Antes de proseguir es importante señalar que los términos aquí utilizados, como "sistema de coordenadas" y "punto de vista", pueden ser entendidos tanto en el sentido físico y matemático como en su significado más amplio y, eventualmente, connotativo, de percepción a través de los sentidos, la ideología y las emociones.

Orientar, nortear… "El sur también existe"

Sabemos que el verbo *orientar* es utilizado en varias de las lenguas existentes y que deriva de oriente. En su sentido más usual corresponde a un emplazamiento dirigido hacia el este, del lado del oriente, en dirección del Sol naciente.[2] Puesto que ésta es una dirección relevante para la mayoría de las áreas de la Tierra –excepto para las regiones polares– es utilizada en general como punto de partida para la elaboración de distintos modos prácticos de orientarse. Estos modos se basan en el uso de esquemas corporales para el conocimiento de los puntos cardinales y se incluyen también en algunas orientaciones de calles de ciudades, de iglesias y en las formas indígenas de orientación y distribución espacial de los poblados y los caseríos comunales. El verbo orientar es muy común en una gran variedad de lenguas e incluso si la palabra no existe con el mismo origen etimológico, el acto de orientarse en relación con el Sol se manifiesta en las prácticas diarias de muchas poblaciones.

Por otro lado, el verbo *nortear* presenta algunas particularidades dependiendo de la lengua y/o del contexto en que es empleado. Existe en pocas lenguas, creo que sólo en portugués y español. En francés hay un verbo asociado a la navegación, *nordir*, que indica un cambio de dirección del viento hacia el norte. En la lengua portuguesa el sentido más común de nortearse es el de dirigirse hacia el norte. Su otro significado es el de contar con un objetivo, una conducta moral o intelectual como guía. Respecto a este segundo significado es común escuchar las expresiones del tipo: "Usted tiene que encontrar su norte, nortearse…" En español, nortear significa tomar la dirección del norte, especialmente por mar. El otro empleo del verbo es también el de tener una meta, un objetivo. Sin embargo, en México, curiosamente, además de esos significados comunes el adjetivo "norteado" es usado en los ambientes populares con un significado opuesto: implica estar desorientado, perdido (Real Academia Española 2003).

Desde un punto de vista ideológico y político, es interesante distinguir los matices de contenido que existen en un conjunto de expresiones vinculadas con la oposición entre los hemisferios norte y sur. Tomemos como ejemplo a dos escritores que critican la antinomia Norte/Sur y la hegemonía del Norte (D'Olne Campos 1997), uno en un poema y el otro en una canción.[3] Por un lado tenemos a Ricardo Arjona, músico guatemalteco, quien sacó al mercado en 1996 una grabación en disco compacto con el título provocativo de "Si el Norte fuera el Sur".[4] La portada del disco lleva la ilustración de una vieja brújula con una flecha en flor de lis que indica la dirección sur, a diferencia de las brújulas convencionales que señalan hacia el norte como referencia básica. Según el propio autor:

> Este disco tiene influencia del Caribe, a donde me escapé huyendo de lo establecido. Tiene sabor a vino, tequila y resaca. Tiene amores que mueren. Tiene brújulas locas. Tiene olor a tabaco. Tiene historias, cuentos, anécdotas, sueños. Tiene hambre de fuga, quiere irse y quedarse.

El estribillo de la canción "Si el Norte fuera el Sur" es el siguiente:

Las barras y las estrellas se adueñan de mi bandera
Y nuestra libertad no es otra cosa que una ramera
Y si la deuda externa nos robó la primavera
Al diablo la geografía, se acabaron las fronteras.

Nótese que aunque el punto de vista geográfico de Arjona es la América Central y el Caribe, ambos ubicados en el hemisferio norte, su referencia al norte trae la marca de los Estados Unidos, el cual aparece en oposición a un sur simbólico que incluye a América Central. En otras palabras, la referencia al sur es deducida de la oposición simbólica establecida por el escritor. En apariencia, Arjona preferiría el significado popular mexicano de norteado como desorientado.

Por otro lado, en este caso al sur de la línea del ecuador, el uruguayo Mario Benedetti (1993)[5] escribe, en su poema "El Sur también existe", seis estrofas que se van alternando respectivamente en referencia al Norte y al Sur. Las que aluden al Norte terminan con el estribillo "el Norte es el que ordena" y las del Sur comienzan con el verso "pero aquí abajo, abajo". Este poema es tan significativo de lo que intentamos discutir que lo reproducimos en su totalidad:

El Sur también existe
Mario Benedetti

Con su ritual de acero
sus grandes chimeneas,
sus sabios clandestinos,
su canto de sirenas,
sus cielos de neón,
sus ventas navideñas,
su culto de dios padre
y de las charreteras,
con sus llaves del reino
el Norte es el que ordena.

Pero aquí abajo, abajo,
el hambre disponible,
recurre al fruto amargo
de lo que otros deciden,
mientras el tiempo pasa
y pasan los desfiles,
y se hacen otras cosas
que el Norte no prohíbe,
con su esperanza dura,
el Sur también existe.

Con sus predicadores,
sus gases que envenenan,
su escuela de Chicago,
sus dueños de la tierra,
con sus trapos de lujo
y su pobre osamenta,
sus defensas gastadas,
sus gastos de defensa,
con su gesta invasora,
el Norte es el que ordena.

Pero aquí abajo, abajo,
cada uno en su escondite,
hay hombres y mujeres
que saben a qué asirse,
aprovechando el sol
y también los eclipses,
apartando lo inútil
y usando lo que sirve,
con su fe veterana,
el Sur también existe.

Con su corno francés
y su academia sueca,
su salsa americana
y sus llaves inglesas,
con todos sus misiles
y sus enciclopedias,
su guerra de galaxias
y su saña opulenta,
con todos sus laureles,
el Norte es el que ordena.

Pero aquí abajo, abajo,
cerca de las raíces,
es donde la memoria
ningún recuerdo omite,
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven,
y así entre todos logran
lo que era un imposible,
que todo el mundo sepa,
que el Sur también existe.

Los dos ejemplos muestran el mismo tipo de crítica al norte, y más precisamente a los Estados Unidos. Arjona hace referencia a la oposición

norte/sur, mientras que Benedetti funda su correspondencia de norte/sur en la antinomia arriba/abajo. Esta última nos remite a los problemas respecto a las formas de representación en los globos terráqueos y los mapas.

Globos terráqueos y mapas con el norte "encima"

En los globos terráqueos y los mapas se manifiestan de una manera contundente estas antinomias que polarizan a los hemisferios, expresadas con términos variados, mismos que se desdoblan en otros significados connotativos: norte/sur, arriba/abajo, subir/bajar, superior/inferior, central/periférico, desarrollado/en desarrollo. El origen de la antinomia arriba/abajo probablemente se deba a la representación de la esfera terrestre con el hemisferio sur siempre en su base, es decir, abajo. Ello aparta la atención sobre el hecho de que una vertical sobre cualquier punto del planeta es perpendicular a cualquier horizonte y va en el sentido del centro de la Tierra. Visto así, los términos alto y bajo se confunden, pues pueden asociarse a cualquier línea vertical (cenit-nadir) trazada desde cualquier punto de la Tierra en relación con los polos norte y sur. Por error, por la tanto, se piensa en el hemisferio sur como si fuera siempre la "parte de abajo" de la Tierra.

Es oportuno recordar al pintor Joaquín Torres García, quien ya en 1935 escribe en su texto "La Escuela del Sur" (reproducido en Ramírez 1992: 53-57)[6] una crítica contundente a cierta aprobación del norte por "encima" de los habitantes del sur:

> Una gran Escuela de Arte debiera levantarse aquí en nuestro país. Lo digo sin ninguna vacilación: *aquí en nuestro país*. Y tengo mis razones para afirmarlo. He dicho Escuela del Sur; porque en realidad *nuestro norte es el Sur.* No debe de haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala insistentemente el Sur, nuestro norte. Igualmente nuestra brújula: se inclina irremisiblemente siempre hacia el Sur, hacia nuestro polo. Los buques, cuando se van de aquí, *bajan, no suben,* como antes, para irse hacia el norte. Porque el norte ahora está *abajo*. Y el levante, poniéndonos frente a nuestro Sur, esta a nuestra izquierda. Esta rectificación era necesaria; por esto ahora sabemos donde estamos (énfasis en el original).

Una dificultad adicional en las escuelas es que antes de que el niño tenga capacidad para hacer abstracciones acerca de sus ideas sobre el planeta Tierra se insiste en describirlo como "redondo" (esférico), utilizando raras veces un globo terráqueo, y se enseña como única verdad que el Sol está en el centro de nuestro sistema planetario (punto de vista heliocéntrico). Este aprendizaje se impone sin que se analice la referencia de horizonte y la de centro como el lugar que ocupa el niño (el punto de vista topocén-

trico). Resultan, de ahí, representaciones confusas que mezclan distintos puntos de vista sin que se mencione en ningún momento el significado esclarecedor del topocentro, que es precisamente el punto de vista desde el cual los niños pueden observar lo que pasa a su alrededor. Además, es también una perspectiva utilizada por los astrónomos, quienes se basan en el topocentro como punto de partida para observar el cielo. Los otros puntos de vista –en particular el heliocéntrico y el geocéntrico– son utilizados solamente por medio de cálculos de cambio de sistemas de coordenadas, también a partir de coordenadas topocéntricas.

La manera como los mapas son presentados agrava el problema. Puesto que los mapas son considerados como representaciones planas de superficies del planeta, se han utilizado dos maneras típicas de distribuir en ellas los textos indicativos. Cuando un mapa reproduce el plano de alguna ciudad, el texto relativo a los nombres de cada calle se alinea con el trazado urbano. O sea, los nombres de las calles siguen el trazado de éstas y son colocados sobre las calles a las que nominan. Ésa es la razón por la cual estos mapas se examinan sobre una superficie horizontal. Por otro lado, si la escala cambia para expresar valores que abarcan áreas geográficas más extensas, el tamaño de las ciudades queda reducido, por lo general, a puntos sin dimensión, como en el caso de los mapas de países y continentes. En tal situación, el texto es desarticulado de la geografía de las calles y sólo aparece como indicativo de los nombres de las ciudades. Cuando el mapa es impreso en una hoja de papel, la mayoría de las veces los nombres se organizan como un texto común que es leído de arriba para abajo. Así, las características de tener una parte de arriba y una parte de abajo quedan asociadas al texto sobrepuesto al mapa propiamente dicho. Si el mapa es grande –en forma de cartel– será colgado en la pared, con lo cual confirmará, salvo raras excepciones, la disposición del norte arriba y el sur abajo.

SURear en el Sur, NORTEar en el Norte, ORIENTarse en ambos

En las escuelas brasileñas esta situación se agrava cuando se le enseña a los niños a usar el cuerpo para orientarse. En general, se usa la mano derecha para indicar el rumbo donde nace el Sol, que corresponderá al este. Así, el oeste estará a la izquierda, el sur a la espalda y el norte de frente. Este procedimiento es útil para quien vive en el hemisferio norte, pues si nos posicionamos mirando al norte, el mismo esquema corporal nos permitirá ver al frente la Estrella Polar. En ese espacio geográfico, sea de día o de noche, la persona tendrá el norte al frente para orientarse.

En el hemisferio sur, y particularmente en Brasil, esa regla práctica de orientación carece de coherencia. Al colocarnos de frente hacia el norte en el día, si repetimos la misma posición en la noche le estaremos dando

la espalda a la Cruz del Sur, que es el referente principal de la bóveda celeste en nuestra latitud e indica la posición sur. Ya que la regla es práctica, ¿no podríamos ajustarla apropiadamente para el hemisferio sur, girando el cuerpo y estableciendo que para orientarse la mano izquierda debe apuntar hacia el Sol naciente, mientras que para "surearse" por la noche es preciso mirar de frente a la Cruz del Sur?

El término *surear* (D'Olne Campos 1991) en portugués fue utilizado y comentado por Paulo Freire (1992: 24, 218-220).[7] Más adelante fue retomado en algunas canciones –sobre todo tangos– para reforzar la importancia del Sur como referente. En lengua castellana, según Arturo Roig (2002), el término surear fue propuesto por Horacio Cerutti en su libro *Filosofar desde nuestra América* (2000). El uso del cuerpo para orientarse puede ser muy simple, y de hecho lo es. No obstante, es de gran importancia profundizar sus implicaciones ideológicas y políticas. Partiendo de la correspondencia entre las antinomias norte/sur y superior/inferior, matemáticamente podríamos afirmar, entonces, que el norte es para el sur lo que superior es para inferior. Cuando se habla de dos hemisferios, esta regla de proporciones remite a la hegemonía del norte sobre el sur. Por eso resulta intrigante el hecho de que en los países de habla castellana y portuguesa exista sólo el verbo nortear y no surear. En el caso del portugués, nortear sólo tiene sentido para quien vive en Portugal, en el hemisferio norte, donde sí puede observarse la Estrella Polar en esa dirección. Desde cualquier punto de Brasil esta estrella nunca puede verse, pues se localiza siempre por debajo del horizonte del hemisferio sur.

Tomemos ahora los términos norte y sur no sólo desde el punto de vista geográfico, sino cultural, político y hegemónico, como lo presenta Roig, filósofo e historiador argentino, quien en su artículo "Pensar la mundialización desde el Sur" (2002) denuncia a la globalización como "la cara siniestra del actual proceso de mundialización" y menciona, como punto de partida de su reflexión, lo siguiente:

> Las palabras "Norte" y "Sur" no son únicamente categorías geográficas, son también y principalmente categorías culturales y políticas. Su contenido semántico, organizado sobre posiciones axiológicas, ha sido expresión de una de las tantas dicotomías sobre las que se ha montado y se monta la mirada colonialista del mundo occidental (2002: 15).

Si norte y sur son categorías geográficas, en tanto que puntos extremos de algún meridiano terrestre, también, obviamente, cada país, región, ciudad o localidad cuenta con un alineamiento geográfico entre el norte y el sur en relación con el lugar (referencia o punto de vista) donde se encuentra el observador. Roig (2002: 19) recuerda también las connotaciones culturales y políticas distintivas con que se identifica al "Norte" (trabajo, orden, austeridad, desarrollo) y aquellas que demeritan al "Sur"

(ocio, desorden, miseria). Señala también la manera en que los prejuicios se manifiestan dentro de un mismo país del hemisferio norte, como Italia, donde el norte es identificado por su perfil industrial, su gente trabajadora, rubia y de piel blanca, mientras que en el sur reina la mafia y la gente es mayoritariamente de piel morena. Nótese que también existe este tipo de connotaciones entre el norte y el sur de Brasil. Muchos consideran al norte y al noreste como el Brasil de piel morena, mientras que en el sur se ubica la gente de piel blanca, descendientes de europeos y muy trabajadora. La apreciación de estos matices entre categorías geográficas, políticas y culturales exige un espíritu crítico y un punto de vista o referente local adecuado a la percepción de nuestro entorno y a una reflexión sobre éste.

En algunos casos, el referente es apenas un sistema de coordenadas a partir del cual podemos situarnos respecto a otros puntos en el espacio. No obstante, en un mismo entorno, distintas personas distinguen distintas "cosas" de acuerdo con lo que ven a través de los lentes de sus propios conceptos, preconceptos o prejuicios. En este caso, referentes y puntos de vista se mezclan y pueden adquirir tanto un sentido denotativo como connotativo. Ésta es la razón, precisamente, por la cual Roig se refiere, en su argumento, a "Norte" y "Sur" entre comillas para incluir las diferentes connotaciones generadas a partir de los distintos puntos de vista.

Así, el referente local es aquel a partir del cual se puede construir un conocimiento y una orientación adecuados con respecto a lo que ocurre en nuestro ámbito de vida. Debe ser un referente o punto de vista que rechace no sólo las prácticas importadas que no nos sirven, sino que se oponga a los determinismos geográficos prejuiciosos y otras connotaciones despreciativas, como las que mencionamos más arriba a propósito de Italia y Brasil. ¿Cómo, entonces, los niños y las niñas de los países del sur que aprenden los puntos cardinales mediante la regla práctica de "nortearse" pueden responder a este reto?

Visiones del mundo: niños de la playa de Camburi (São Paulo, Brasil)

Hemos sido testigos en talleres de trabajo de la existencia de profesores que no les importan las direcciones por donde sale o se oculta el Sol. Muchos disparates son dichos por las personas que sólo tienen en cuenta que el norte es algo que se encuentra simple y automáticamente al frente, como si se tratara de una yuxtaposición del cuerpo, o de algo pegado en la frente. Desde esta perspectiva, cualquier dirección resulta ser el norte siempre que se encuentre delante de la persona.

En lo referente al planeta Tierra y al sistema solar existe mucha confusión entre las representaciones del planeta como un globo esférico o un círculo. A veces, se sustituye aparentemente el globo –respecto al cual resulta "más difícil" pensarse de pie sobre él– por un horizonte representado

por un círculo, sobre el cual parece ser más aceptable imaginarnos de pie. En las escuelas, algunos profesores hablan de un mundo "redondo", de que "la Tierra es redonda", sin que se indique con exactitud a qué figura geométrica se están refiriendo: a un círculo, una esfera o un cilindro.[8]

Esas confusiones parecen contribuir a que no se constituya un sistema coherente de comprensión del mundo en el que vivimos. Se mezclan puntos de vista sobre la percepción del sistema solar –el topocéntrico, el geocéntrico y el heliocéntrico–, válidos, por lo demás, pero para el contexto específico que se analiza. La mala formación que tenemos al respecto genera muchas veces la "creencia" de que el "Sol es el centro de todo", enunciado que es tomado como una verdad absoluta y no como un punto de vista relativo. Esto también ocurre en el ambiente escolar y acarrea grandes problemas para los que realizan un trabajo etnográfico acerca de las relaciones cielo-tierra entre las poblaciones indígenas, pues éstas sí saben cómo construir un sistema de observación coherente que, en nuestra percepción académica, sería interpretado como un punto de vista local, topocéntrico.[9] El problema es que no sólo en la escuela este asunto deja de ser abordado, incluso en la academia –a excepción de las carreras de astronomía– se discute poco el punto de vista topocéntrico para entender el sistema Sol-Tierra-Luna.

Estas ideas permanecen tan arraigadas, reforzadas además por la imagen del globo terráqueo "de pie", con el Sur ubicado abajo, que acarrean un gran perjuicio a las connotaciones culturales y políticas sobre el "Sur". Algunos de estos problemas resultan muy perceptibles y han sido bien ilustrados y desarrollados en la tesis de maestría en educación matemática de Sônia Clareto (1993) desde una perspectiva esencialmente etnográfica. Clareto trabajó esta problemática con alumnos de entre 8 y 12 años de la escuela primaria de Camburi, una pequeña comunidad de pescadores-agricultores de la costa norte del estado de São Paulo.[10]

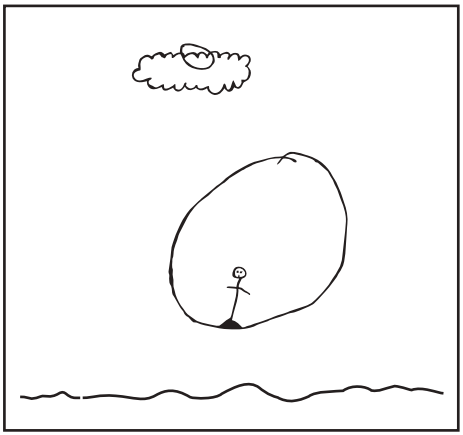
Camburi es una localidad situada en el hemisferio sur, en una latitud un poco superior a la del Trópico de Capricornio. En su trabajo de campo, Clareto les preguntó a los niños sobre lo que era el mundo para ellos y les pidió que dibujaran su visión del mundo mientras seguían platicando. Esos niños vivían muy aislados de las grandes ciudades y muchas veces resultó manifiesta la influencia de las iglesias protestantes asentadas en su entorno. Además, el hecho de que muchos de ellos nunca habían salido de su lugar de residencia se reflejó en su particular visión del mundo, y en consecuencia en sus dibujos, como una dificultad para pensar en puntos de vista más generales que los locales, generados en el lugar de sus vivencias espaciales. Presentamos aquí ejemplos de estos dibujos que remiten a nuestra reflexión.

Se observa con frecuencia en los dibujos que el mar (o el océano) es representado fuera del planeta (ilustración 1 y 2). En general, el niño del sur es representado "de pie" dentro del globo terráqueo, o sobre un círculo (ilustración 1, 2 y 3), para ponerlo en concordancia con las partes de encima y de

abajo de la hoja en la que se hace el dibujo. Si el mar es contenido dentro del globo, el suelo se dibuja bajo los pies y el mar más abajo (ilustración 3 y 4). Señalamos que para esas edades, en las que la noción de perspectiva todavía no está bien asimilada, muchas veces es difícil para el investigador distinguir si lo que está siendo representado es una perspectiva distorsionada de la Tierra esférica o una representación plana propiamente dicha. En algunos casos, Clareto se apoyó para su análisis en las informaciones recogidas durante los diálogos mantenidos mientras los niños dibujaban.

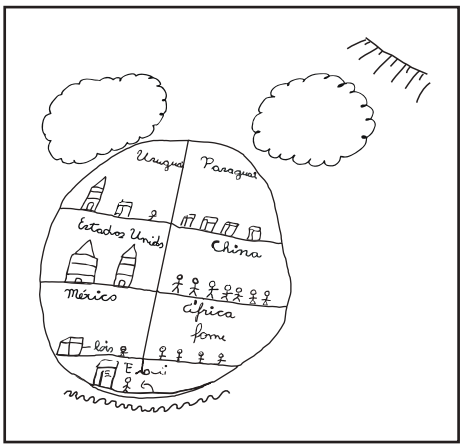
En la ilustración 1, el alumno (9 años, cuarto año de primaria) representa el mar fuera del círculo que indicó ser la Tierra. Mencionó el Sol y Japón –nuestro antípoda–, aunque no supiera cómo representar ese país en el dibujo. Comentó: "Dios enciende el Sol aquí y lo apaga en Japón; luego, por la noche, apaga el Sol aquí, enciende las estrellas y enciende el Sol en Japón."

Ilustración 1. ¿Cómo es el mundo?
Dibujos de los niños de Camburi



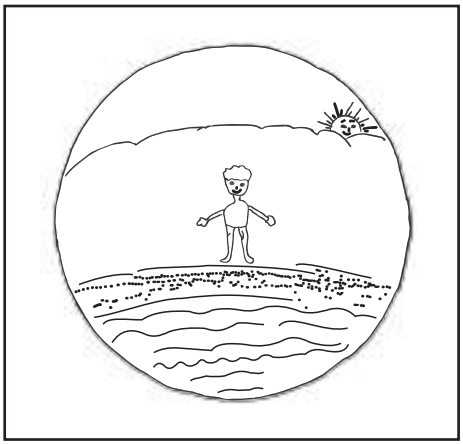
El planeta con "anaqueles" de la ilustración 2 fue dibujado por una niña (10 años, quinto año de primaria) que enunciaba así algunas condiciones socioeconómicas de los países representados, tales como el hambre, la pobreza, la riqueza y las condiciones de vivienda. Respecto a la distribución geográfica de los países, ella hizo el comentario: "Yo sé que estoy dividiendo equivocadamente, pero... lo que pasa es que quiero representar el Brasil y São Paulo donde estamos nosotros." Nótese que el sitio "donde estamos nosotros" aparece en el límite inferior de la esfera terrestre, con algo sombreado que representa el suelo donde pisa, aunque todavía relativamente "cerca" del mar, que fue dibujado fuera del planeta.

Ilustración 2. ¿Cómo es el mundo?
Dibujos de los niños de Camburi



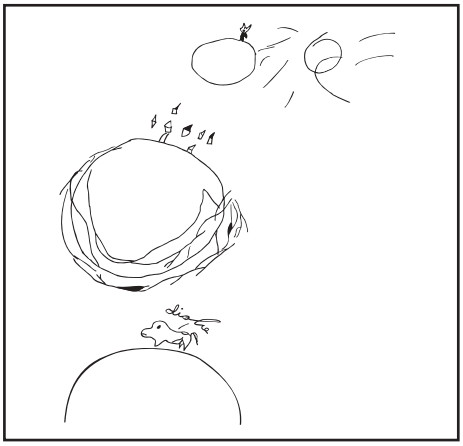
En la ilustración 3, el mar, el suelo, el niño, las montañas y el Sol fueron dibujados dentro de un círculo, estableciendo con ello que vivimos dentro de la Tierra, es decir, de acuerdo con la interpretación de Clareto: "en un disco de rayo máximo formado por la intersección del círculo con el plano 'horizontal'". En este caso, los problemas de perspectiva fueron superados por el conocimiento del estudiante (12 años, educación secundaria) de que el disco corresponde al horizonte.

Ilustración 3. ¿Cómo es el mundo?
Dibujos de los niños de Camburi



La ilustración 4, realizada por una niña (10 años, quinto año de primaria), muestra que el mar, dibujado abajo, y las casas, más arriba, están contenidos también en la Tierra. Fuera de la Tierra están el Sol y otras dos esferas. Encima de la Tierra está "un planeta o una estrella", donde vive el extraterrestre (ET). Por debajo de la Tierra existe un mundo escondido que es "donde vive el bicho que es el diablo".

Ilustración 4. ¿Cómo es el mundo?
Dibujos de los niños de Camburi



Clareto, después de un examen exhaustivo de los diálogos y los dibujos, emprende un comentario final, en el cual seleccionamos algunos fragmentos relacionados con nuestra discusión y que intentamos resumir aquí: No se aprecia uniformidad alguna en los modelos cosmológicos de los niños. La forma de la Tierra es, en general, esférica o circular, pero también puede ser un cuadrilátero. El movimiento del Sol es asociado casi siempre a la oposición noche-día. En algunos casos, los niños explican que por la noche el Sol se esconde detrás de las montañas, circula en el plano horizontal y aparece por la mañana en el otro lado de la montaña. Hay muchos elementos que provienen de una visión mística y religiosa del mundo, con áreas reservadas para Dios, los ángeles y el diablo. La marca de lo que es aprendido en la escuela aparece con mayor frecuencia en relación con las afirmaciones de que "la Tierra es redonda", que se traducen en general por una preocupación más por la forma que por el contenido. Nótese que el uso del término "redondo" es una de las consecuencias de la confusión que existe entre globo terráqueo y horizonte, asociados cada uno, respectivamente, a la esfera y al círculo. Clareto precisa que:

> En la escuela, la lectura del mundo del niño [en su vida fuera de la escuela] no es tomada en cuenta, por lo que los conocimientos transmitidos por la escuela se encuentran vacíos de significado para el niño, y no favorecen que él piense sobre su mundo. La relectura del mundo[11] [a partir de la escuela] no tiene lugar y los conocimientos, como compartimientos estancos y distantes, no se incorporan a su mundo (1993: 264).

Los ejemplos de Sônia Clareto son muy ilustrativos de las dificultades que surgen a raíz de la forma impositiva en que nos presentan el globo terráqueo; ésta sugiere siempre la coincidencia del eje Norte-Sur con una dirección vertical, en la que el binomio norte-sur se confunde con el arriba-abajo. Sin embargo, la realidad es que cada vertical en el horizonte considerado de cualquier lugar en el planeta entra por una perpendicular a la esfera terrestre hasta el centro de la Tierra. A pesar de la actual ilusión globalizante, es notable en los dibujos reunidos por Clareto que existe, en parte, una confusión entre las nociones de global y local, y sus puntos de vista, escalas y contextos correspondientes.

Como ya fue señalado, esta confusión puede no ser propia de la infancia, sino tener su origen en la forma cómo se enseña en la escuela a partir de mapas y globos terráqueos, muchas veces rechazando la reflexión sobre la ubicación geográfica a partir del punto de vista del horizonte del niño e imponiendo el punto de vista heliocéntrico como la única verdad. Además, niños que han vivido siempre en un solo "horizonte" construyen –fuera de la escuela y en contacto íntimo con la naturaleza– sus propias cosmologías basadas exclusivamente en sus vivencias locales, las cuales probablemente entran en conflicto con lo que la escuela les enseña al respecto. Antes de pasar a revisar las visiones de espacio y orientación que tienen algunas sociedades indígenas, haremos un preámbulo con una reflexión sobre los ejes norte-sur y oriente-occidente.

Desigualdades, diferencias y orientación tropical en poblados indígenas

Si partimos de lo señalado por Arturo Roig sobre las connotaciones atribuidas al norte y al sur, consideremos algunos ejes que explicitan sentidos y significados, tanto desde un punto de vista geométrico como cultural y político. Boaventura de Sousa Santos, en su artículo "A construção multicultural da igualdade e da diferença" (1999), nos proporciona una metáfora para el escenario de esta discusión:

> La desigualdad implica un sistema jerárquico de integración social. Quien está abajo está dentro y su presencia es indispensable. Por el contrario, la exclusión descansa en un sistema igualmente jerárquico, pero dominado por el principio de

> la exclusión: se pertenece por la forma como se es excluido. Quien está abajo está fuera (1999: 2).

También, metafóricamente, podemos considerar que "quien está abajo" es como "quien está en el Sur", desde el punto de vista del poder hegemónico, para el cual el "Sur" es indispensable. ¿Pero, bajo qué perspectiva los que están "abajo" se consideran diferentes y buscan sus propios puntos de vista? Para reflexionar al respecto tomemos este otro párrafo de Sousa Santos:

> En el sistema mundial se entrecruzan igualmente los dos ejes: el eje socioeconómico de la desigualdad y el eje cultural, civilizacional de la exclusión. El eje Norte/Sur es el eje del imperialismo colonial y poscolonial, socioeconómico, integrador de la diferencia. El eje Este/Oeste es el eje cultural, civilizatorio, el de la frontera entre la civilización occidental y las civilizaciones orientales: islámica, hindú, china y japonesa. Si el imperialismo es la mejor traducción del eje Norte/Sur, el orientalismo es la mejor traducción del eje Este/Oeste (1999: 5).

Es evidente que esta reflexión, que concierne a los procesos de mundialización, enriquece las consideraciones hechas hasta el momento y sugiere nuevos caminos. Como la propia cita de Sousa Santos lo indica, si tomamos –*grosso modo*– como nuestro punto de vista el norte, al mirar un globo terráqueo en la dirección de las civilizaciones orientales mencionadas estaremos mirando en el sentido occidente-oriente, a lo largo de alguna franja situada al norte del ecuador hacia donde se ubican las civilizaciones orientales. Es interesante notar que en los ejemplos dados por Sousa Santos para el eje civilizacional de las diferencias culturales hubo predominio de una visión del norte hacia las civilizaciones orientales del norte. Esto no quiere decir que su solidaridad para con las culturas del sur no se explicite de manera interesante y contundente a lo largo de su artículo y de otro libro suyo afín, titulado *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria* (Sousa Santos 2006).

Para el desarrollo de nuestra discusión nos interesa ahora analizar los modos de orientarse en el espacio, a partir de los recursos disponibles, de grupos étnicos de menor población, en especial sociedades indígenas. La mayoría de esas sociedades se ubican en la zona intertropical de la Tierra, que probablemente es el área de mayor diversidad biocultural del planeta. Varias sociedades indígenas ubicadas en esta zona viven en poblados constituidos por dos mitades opuestas, situadas una al norte y otra al sur. En general, estas dos partes están divididas por el camino principal del poblado, dispuesto en dirección este-oeste. Hemos constatado que en muchos casos esta urbanización de los pueblos está vinculada con una comprensión de las relaciones cielo-tierra bastante bien articulada.

Partiendo del punto de vista topocéntrico, en cada una de las zonas templadas del planeta la dirección del eje polar terrestre establece un ángulo con el horizonte que varía de 22º 30′ en la latitud de los trópicos (Cáncer y Capricornio) hasta exactamente 90º en la latitud de los polos. Esos ángulos más grandes permiten que se pueda observar y deducir la órbita completa de varias estrellas que circulan en torno de uno de los dos polos celestes (norte o sur). Los polos celestes son definidos por las prolongaciones del eje polar en los sentidos norte y sur hasta la esfera celeste. A diferencia de las zonas templadas, en la zona intertropical el eje terrestre hace ángulos más pequeños con el horizonte. Estos ángulos varían de 22º 30′ en los trópicos hasta 0º en el ecuador, latitud en que el eje polar es paralelo al horizonte. En esta zona, incluso si nos acercamos desde cada uno de los dos trópicos, hay mucho menos estrellas notables girando alrededor de un polo celeste a diferencia de lo que ocurre en la perspectiva de algunas sociedades indígenas de Norteamérica (Urton 1981: 302).

Entre los trópicos, las órbitas de un gran número de estrellas son arcos de círculo recorridos entre el naciente y el poniente, de forma análoga a los arcos descritos por el Sol, que dividen el espacio del horizonte en dos partes. En particular, en los equinoccios de marzo y septiembre, una persona que se encuentre exactamente en el ecuador puede notar que el curso del Sol divide la bóveda celeste en dos mitades iguales y que el Sol del mediodía se ubica en la cumbre del cielo, el cenit. Además, en la zona intertropical el pasaje cenital ocurre siempre dos veces, en fechas distintas de aquellas de los dos equinoccios –no sucede así en los trópicos (puntos de regreso del Sol), donde este pasaje por el cenit ocurre una sola vez. Es notable que exista cierta simetría entre las relaciones cielo-tierra y el espacio urbano de estos pueblos. La bóveda celeste es dividida por el camino del Sol en el cielo (naciente-cenit-poniente) y el poblado, a su vez, y en consecuencia, es dividido por el camino principal (naciente-centro de la aldea-poniente) en el horizonte terrestre.

Los poblados así divididos en mitades corresponden a las denominadas sociedades dualistas. En 1958, Claude Lévi-Strauss (1975) se preguntaba si estas sociedades existían realmente. Después de transcurridos casi veinte años, David Maybury-Lewis (1979) editó un libro sobre las *dialectical societies*. Billie Jean Isbell (1982) sostiene que en los trópicos americanos la ciencia de lo concreto genera epistemologías basadas en una dialéctica a la que denomina "dualismo reversible": un proceso lógico por medio del cual la definición de uno de los opuestos polares debe ser derivada de la visión o la posición del otro. Uno de sus ejemplos hace referencia al *axis mundi* o eje cósmico, símbolo que vincula el mundo superior con el mundo inferior, o los "otros mundos" al mundo en el que se vive. Para ella éste es

uno de los conceptos dialécticos más usuales en los trópicos americanos, donde el mundo superior debe ser definido a partir del mundo de abajo y viceversa. Ejemplos de grupos étnicos importantes para esta discusión en torno a las cosmologías, el espacio-tiempo, el eje cósmico y los caseríos comunales son los kogi, de la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia (Reichel-Dolmatoff 1975), y los warao, en Venezuela (Wilbert 1981).

El antropólogo Gary Urton destaca esos aspectos duales y dialécticos de los conocimientos sobre las relaciones cielo-tierra en sociedades indígenas de la región amazónica. Además de ejemplos interesantes, presenta conclusiones que refuerzan la presente exposición:

> Nosotros encontramos en la América del Sur, por tanto, las bases geográficas y astronómicas para organizaciones casi simétricas de tiempo y espacio [...] Más allá de eso, el eje principal de la orientación cardinal de los sistemas que describimos no parece ser la línea de norte-sur que, repito, es legítima en el hemisferio norte, pero sí la línea este-oeste (1981: 286-303).[12]

El eje principal de orientación para estos pueblos no es, por lo tanto, el nuestro de norte-sur, alineado con el "eje de las desigualdades", de acuerdo con Sousa Santos (1999). Al contrario, en muchos poblados, cada una de las mitades, norte y sur, es ocupada respectivamente en función de las diferencias de parentesco. En este caso, por lo tanto, la noción de la *diferencia* es reafirmada; es precisamente entre hombres y/o mujeres de cada una de las mitades que se realizan los matrimonios. La alineación fundamental de la orientación es la de este-oeste o, siguiendo a Sousa Santos, el "eje cultural, civilizatorio" de las diferencias culturales. Éste está definido por un saber local, elaborado entre los trópicos y a partir de fenómenos observables ahí repetidamente a lo largo de las estaciones del año. Por supuesto, el punto de vista aquí es el local, el topocéntrico.

El eje este-oeste de las diferencias culturales y de los saberes locales

Consideremos el eje este-oeste como el eje de las diferencias y pasemos de la escala más amplia considerada por Sousa Santos a una escala en la cual se pueden identificar los saberes locales. Éstos nos interesan aquí en particular y pueden incluir saberes y prácticas así como orientación espacial de las poblaciones tanto indígenas como de agricultores y pescadores artesanales. En estos casos, datos etnográficos pueden contribuir para reconsiderar los problemas relativos al espacio, la orientación y sus implicaciones ideológicas.

El eje este-oeste puede ser definido, siguiendo del movimiento del Sol, como la línea que conecta los puntos del naciente y del poniente du-

rante un día, coincidiendo estos dos puntos en altitud.[13] Es sabido que la línea este-oeste coincide con el alineamiento de cualquiera de los círculos denominados "paralelos" en el globo terráqueo. La relación entre el naciente y el poniente aparece con mucha frecuencia entre los saberes de varias poblaciones indígenas y tiene gran importancia en la comprensión, y en la determinación y organización social, de los espacios, el tiempo y lugares específicos, así como en los rituales que se realizan en los poblados y los caseríos comunales indígenas.

El análisis de algunos de estos casos es importante para percibir cómo, por lo menos desde el sur, hemos dejado de buscar y usar nuestros puntos de vista locales en detrimento de una percepción del espacio propia. Con ella podríamos desarrollar procesos más auténticos de orientación, menos norteados (o, más bien, orientados), y con una mayor conciencia de los espacios que frecuentamos y de los lugares donde nos situamos. Un caso en el que abundan ejemplos de orientación es el de la sociedad indígena kayapó que vive en el poblado Gorotire, situado al sur del estado de Pará (Brasil), ubicado en el hemisferio Sur (7º46, 51'W de º08), no muy distante de la línea del Ecuador.

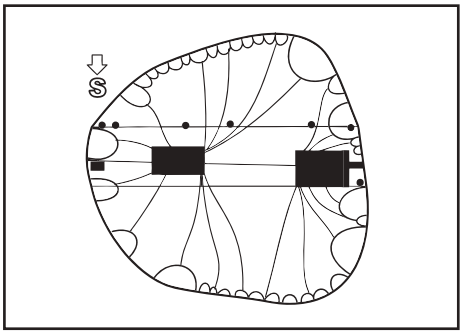
Poblado y orientación espacial entre los kayapó de Gorotire

A inicios del siglo XX los kayapó vivían en un gran poblado circular. Con el tiempo, la reducción de la población por las enfermedades, las tensiones entre los grupos, así como disputas internas provocaron la segmentación de los kayapó en poblados más pequeños, distribuidos en una vasta extensión de tierra situada al centro-norte de Brasil. Con casi 20 poblados ubicados en los estados de Mato Grosso y de Pará, la población total en 2003 era de 7 096 personas, hablantes de la lengua kayapó, perteneciente a la familia jê del tronco lingüístico macro-jê.

El poblado Gorotire, en el cual desarrollamos nuestra investigación, tenía aproximadamente 700 habitantes a fines de la década de 1980. La estructura tradicional de los poblados más antiguos era la de una disposición circular de las casas, con dos "casas de guerrero" (*nabi*) ubicadas dentro del círculo y apartadas del centro, guardando una alineación naciente-poniente que pasaba por el centro. La *nabi* es un lugar donde los hombres se encuentran, toman decisiones y producen arte y artesanías, así como armas e instrumentos para su sobrevivencia. La ilustración 5 representa un poblado antiguo, pintado por el chamán (*waianga*) Beptopoop. En él, Beptopoop indicó el camino del Sol, que nace por la derecha de la ilustración, y también señaló el hecho de que cada una de las dos *nabis* era frecuentada, respectivamente, por personas que vivían en el lado del

naciente y en el lado del poniente. Con la reducción de la población, los poblados se hicieron más pequeños y empezaron a utilizar solamente una *nabi*, siempre apartada del centro del poblado y ubicada en el lado del naciente, como la que aparece a la derecha de la ilustración.

Ilustración 5. Poblado antiguo de los kayapó



En la actualidad, algunos de los poblados han perdido la forma circular aunque permanece la relación entre la *nabi* y el camino del Sol, que es dispuesto de forma perpendicular a la viga que sostiene los dos lados del tejado de la casa. Sin embargo, las referencias espaciales apoyadas en un "urbanismo" que se articula con los movimientos del Sol todavía permiten guardar cierta correlación entre los locales de residencia de los parientes en las distintas comunidades de los kayapó. Si un kayapó llega por primera vez a un poblado donde nunca había estado, será suficiente con que observe la posición de la *nabi* y que imagine el camino del Sol y el lugar en que vive en su poblado de origen para poder ubicar el lugar que le corresponde para residir y descubrir a su parentela.

En Gorotire, el Sol sale por detrás de la *nabi* y se desplaza por el horizonte durante el año, situándose más al norte en junio y más al sur en diciembre.[14] Las cumbres y valles de las montañas en el horizonte corresponden a distintos lugares en los cuales se observa el Sol naciente y permiten marcar los tiempos a lo largo del año. De hecho, la demarcación de las épocas del año es establecida por un sistema complicado que involucra la posición con respecto al Sol de una serie de estrellas fácilmente reconocibles y observadas siempre antes del amanecer y a lo largo del año (D'Olne Campos 2006). El proceso de medir el tiempo solar a partir de las estrellas se puede encontrar en algunas sociedades indígenas y consiste en la observación del fenómeno denominado "nacer helíaco de una estrella o de una constelación".

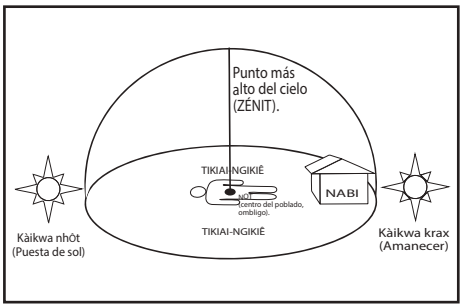
Otra sociedad indígena, los kuikuru del Parque Nacional del Xingu, en el estado de Mato Grosso, tienen un sistema curioso para la orientación de su poblado (Franchetto y D'Olne Campos 1987). Escogieron un trecho del río Kuluene dispuesto de tal manera que el camino (naciente-poniente) en dirección al poblado tuviera su inicio de forma perpendicular a esa parte del río y siguiera alineado hasta encontrar la casa de los hombres en el centro de la aldea, es decir, el camino principal del poblado. El trecho del río mencionado es también el más frecuentado por los kuikuru y se encuentra alineado con el eje sur/norte.

Los sistemas de marcación de los tiempos del año que toman en cuenta fenómenos celestes son muy interesantes porque permiten establecer una correlación con los marcadores del tiempo terrestres asociados a los cambios estacionales del clima, del comportamiento vegetal y animal, de los paisajes y de los fenómenos sociales y rituales en general. Puesto que los fenómenos terrestres son menos precisos, se puede esperar que los fenómenos celestes, con su regularidad y reproducción más exacta, alerten sobre lo que puede llegar a ocurrir de anómalo en las manifestaciones menos previsibles de los acontecimientos sobre la superficie de la Tierra. La regularidad y una acertada correlación de los indicadores del tiempo en las relaciones cielo-tierra pueden convertirse en una señal de que las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza ocurren de manera menos predatoria del ambiente en aquel momento y contexto considerado (D'Olne Campos 2006, D'Olne Campos y Bajgielman 2009). Esta observación atenta de los indicadores del tiempo exige un conocimiento concomitante del punto de vista local y de los espacios de observación. Por consiguiente, exige prácticas de orientación apropiadas para los espacios de circulación en el poblado. Para el caso, veamos qué ocurre entre los kayapó.

La orientación kayapó: Sol, poblado y cuerpo humano. Kwyra-Ká era otro chamán (*waianga*) con el que aprendí mucho sobre los marcadores del tiempo y las nociones de espacio. Me mostró algunos aspectos de la orientación espacial de ese grupo, en particular sobre el uso del cuerpo para ubicar lo que interpretaríamos como sus "puntos cardinales".

Al mostrar su sistema básico de orientación, Kwyra-Ká tenía por hábito acostarse en el suelo alineando su cuerpo con sus pies hacia el lado del naciente ("comienzo del cielo"), mientras que la cabeza apuntaba al poniente ("final del cielo"). De esa manera se alineaba con el camino del Sol en la dirección perpendicular a la viga principal del tejado de la *nabi.* El ombligo (*not*) representaba el centro de la aldea (*ipôkri*) y la proyección del ombligo para la cumbre del cielo corresponde a nuestro cenit (*kàikwa-ipôkri*). Este sistema aparece representado en la ilustración 6.

Ilustración 6. Cuerpo y orientación espacial en un poblado kayapó



Puede parecer curioso que nuestros términos norte y sur sean traducidos de manera concomitante en el sistema kayapó con los términos: *tikiai-ngikié*. Puesto que Gorotire (latitud 8º S) se ubica cerca de la línea del Ecuador (latitud 0º), esta coincidencia de nombres puede sugerir una simetría relacionada con las observaciones de un Sol más bajo en el horizonte al mediodía durante dos días del año. De hecho, si el Sol es observado a mediodía en Gorotire durante los solsticios de junio y de diciembre aparecerá con el mismo ángulo mínimo con el suelo en las direcciones respectivas (norte y sur). Vista desde el sur, es la ubicación más baja del Sol hacia el norte, en el invierno del sur; vista desde el norte, es la posición más baja del Sol hacia el lado sur, durante el invierno del norte. Esas fechas de los dos solsticios corresponden a los dos momentos en los cuales el Sol se ubica en las latitudes respectivas de los trópicos de Cáncer (en junio) y de Capricornio (en diciembre). Por otro lado, en las regiones cercanas al ecuador, en los equinoccios de marzo y septiembre, el Sol del mediodía alcanza las posiciones más altas (cenit). Esta observación sobre la simetría de las ubicaciones del Sol en cada uno de los solsticios parece justificar la adopción del mismo nombre *tikiai-ngikié* que para los kayapó denomina y reúne las direcciones identificadas por nosotros como norte y sur.

La simetría referida arriba se presenta en las latitudes más cercanas al ecuador. Notemos que la coincidencia de los nombres *tikiai-ngikié* no quiere decir que los kayapó desconozcan para donde apunta cada una de las dos direcciones que corresponden a los dos desplazamientos (norte y sur) del Sol en sus dos ubicaciones más bajas en el horizonte. Éstas son perfectamente diferenciadas a partir del conocimiento kayapó del sentido naciente-poniente y de aquel eje que para nosotros es el este-oeste. Podríamos seguir las grafías mencionadas al principio de nuestro análisis y decir que los kayapó tienen un sistema muy coherente para ORIENTarse a partir del Sol, sistema que es contextualizado y construido completamente a partir del punto de vista local, es decir, del punto de vista kayapó de Gorotire.

En relación con algunas sociedades indígenas que viven en la cuenca amazónica y en sus cercanías, esta orientación ha sido bastante investigada ya que el eje naciente-poniente aparece con frecuencia integrado a la urbanización de los poblados o a la geometría de los caseríos comunales. Este sistema, o mejor dicho, esta ciencia kayapó es un ejemplo para nosotros, las personas del sur, para que dejemos inútilmente de NORTEarnos. Podríamos muy bien, al contrario, insistir en la importancia de pensar y actuar con base en nuestros propios puntos de vista y contextos locales desde el sur, o incluso del "Sur", en el sentido que le da Roig (2002).

SURear: comentarios finales

Las cuestiones que fueron expuestas aquí abarcan varios temas que van desde la orientación espacial –con la sugerencia de NORTEarse o SUREarse de acuerdo con el contexto de nuestras vidas cotidianas– hasta problemas asociados con las representaciones del "Norte" en un "plano superior". En este último caso, las repercusiones ideológicas y socioculturales no pueden ser olvidadas y las instituciones y los procesos de educación, en todos los niveles, tienen la obligación de mantener una actitud crítica rigurosa, perfeccionando la formación y la información al respecto en todos los dominios de la educación formal y no formal.

Para el pensamiento académico no son las rígidas fronteras disciplinarias las que provocan el mayor perjuicio. El conocimiento instituido está basado en lo que se enseña en los países hegemónicos, dejándose para la categoría de "otros", despreciados, todo lo que se produce en las "zonas de abajo", simbólicamente representadas en el eje "Este-Oeste", el civilizacional, el de las diferencias culturales. En este contexto, la antropología actual tiene una tarea muy importante y debe asumir su responsabilidad social al respecto, como sugiere Mariano Báez en su capítulo (en este tomo):

> La investigación antropológica aspira, hoy en día, a *entender* las culturas diferentes a la cultura del investigador, reclama descripciones profundas de sus particularidades y del contexto donde sus acciones adquieren sentido. Requiere, igualmente, el establecimiento de un diálogo alternativo con el investigado, que pueda ofrecer preguntas y respuestas diferentes a las nuestras (énfasis en el original).

De hecho, lo que importa es establecer ese diálogo alternativo entre diferentes ciencias y prácticas. Ciencias que son diferentes, pero no desiguales, en concordancia con Giorgio Cardona (1985: 10), "el sustantivo *scientia* deriva de *scio*, 'lo sé' y, por lo tanto, toda organización de nuestro conocimiento es una *scientia*" (D'Olne Campos 2002: 69). El sistema universitario de América Latina, o del "Sur", debe buscar en su abundante diversidad bio-sociocultural las maneras locales de la construcción del co-

nocimiento o, en otras palabras, en la diversidad de las muchas ciencias (*scientias*) existentes. Objetiva y subjetivamente, la universidad debe emprender el camino de la valorización de todas las ciencias con sus sistemas locales, incluso el de ella misma. La propia ciencia instituida es siempre producida en el nivel local, sólo su difusión podría considerarse, y de hecho lo es, "universal", mundial, global. Tal como propone Boaventura de Sousa Santos, es necesario:

> Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor [...] ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? [...] ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación? (2006: 74).

Deberíamos SURear y ORIENTar nuestro propio sistema de pensamiento en la academia –el pensamiento científico de la ciencia considerada como "nuestra ciencia". Para ello, es importante buscar el camino de su descolonización, considerándola apenas un sistema más de conocimiento entre la diversidad de las *scientias* existentes.

Notas

* Agradezco a mi amigo Mariano Báez Landa por introducirme en este colectivo y por las provechosas discusiones mantenidas a lo largo del proceso de preparación de este capítulo. Agradezco también a Mariana Báez Ponce y a los(as) editores de este tomo por la cuidadosa revisión del texto en español.

1 Una imagen del mapa de Al-Idrisi puede ser consultada, con el título "World Map of Al-Idrisi, Abu Abdullah Mohammed Ibn al-Sharif al-Idrisi, 1154-1192", en línea: <www.turkeyinmaps.com/Medieval.html> (última consulta: 24 de abril de 2009). Existe un sitio en Internet que incluye algunos mapas con el Sur ubicado arriba, bajo la denominación de "Up-side Down Map" o "South-Up". Estos mapas son vendidos con frecuencia a los turistas en Nueva Zelandia y en Australia. Véase en línea: <http://flourish.org/upsidedownmap/> (última consulta: 14 de abril de 2009).

2 A lo largo del año, el Sol sale (y se pone) en posiciones distintas del lado del oriente (y del occidente). Las posiciones extremas están, respectivamente, más apartadas en dirección del este hacia el norte y hacia el sur. Estas posiciones corresponden a los solsticios de junio y diciembre. Sólo en dos días del año (los equinoccios de marzo y septiembre) el Sol sale exactamente en estas direcciones. Cualquiera que sea la época del año y durante un mismo día, el alineamiento de los puntos del naciente y del poniente corresponden a un eje este-oeste. Se supone un horizonte plano, o de las mismas altitudes en los lados este y oeste del horizonte. Notemos que en las regiones polares, el Sol se aparta mucho del meridiano este-oeste y, en tal caso, la orientación por el naciente se dificulta. Tal es el caso del fenómeno llamado "Sol de la medianoche" en los veranos de las regiones polares.

3 Este texto ("SULear *vs* NORTEar: Representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia") y otros que escribí y a los que aludiré a lo largo del capítulo pueden consultarse en línea: <http://www.sulear.com.br/textos.html> (última consulta: 10 de junio de 2009).

4 La canción "Si el Norte fuera el Sur" le da título a todo el disco (Columbia, Sony Music, 1996, México).

5 Puede verse también en línea, por ejemplo, en: <http://www.poemas-del-alma.com/mario-benedetti-el-sur-tambien-existe.htm> (última consulta: 17 de marzo de 2009).

6 En la recopilación de ensayos sobre Torres García editada por Mari Carmen Ramírez se reproduce este texto en inglés. Una versión en español del texto integral puede encontrarse en línea: <http://www.museum.oas.org/permanent/constructivism/torres_garcia/writings_by.html#escuela> (última consulta: 2 de abril de 2009).

7 Véase en Freire (1992: 218) la nota final número 15, denominada "Suleá-los".

8 "Redondo" puede referirse tanto a circular como a esférico, e incluso a cualquier sección circular de un sólido como, por ejemplo, un cilindro. Este último caso parece favorecer la cosmovisión de una Tierra (horizonte) ubicada en una superficie plana con base cilíndrica, como es el caso de la representación del mundo por los indígenas warao de Venezuela (Wilbert 1981). Aunque sin la perspectiva de SURearse, discusiones interesantes sobre la forma de la Tierra que los niños comprenden pueden consultarse en un libro de orientación para la práctica pedagógica con el globo terráqueo en clases (Schäffer *et al.* 2003: 43), así como en un artículo de Nussbaum (1999).

9 El libro de Anthony F. Aveni (1983) resulta muy útil para el conocimiento del referencial topocéntrico, además de que cuenta con buenas reflexiones sobre investigaciones de campo y sus interpretaciones. El libro es un excelente manual de etnoastronomía y de arqueoastronomía.

10 Nótese que fungí como asesor de este trabajo de tesis de maestría, realizado en el marco del Programa de Posgrado en Educación Matemática de la Universidad Estadual Paulista, campus de Río Claro, estado de São Paulo, en 1993. *Caiçara* es la denominación utilizada para ciertos pescadores-agricultores, en general de ascendencia europea, que viven en la costa del Sur y Sureste de Brasil. Para los aspectos relativos a las relaciones cielo-tierra y a referentes espaciales entre *caiçaras* de la isla de Búzios, véase D'Olne Campos (1982, 2005).

11 Las expresiones "lectura del mundo" y "relectura del mundo" están presentes con frecuencia en el discurso de Paulo Freire. Véase, por ejemplo, Freire y D'Olne Campos (1991).

12 Traducción libre mía de los siguientes fragmentos del artículo de Urton: "We find in South America then the geographic and astronomical bases for nearly symmetrical organizations of time and space" (1981: 286). "In addition, the principal axis of cardinal orientations of the systems we have described does not appear to be the north/south line as is again true in the northern hemisphere, but rather the east/west line" (*ibid*.: 303).

13 Algunos de estos aspectos ya fueron considerados en la nota 2. Sin embargo, esta condición de la misma altitud es importante, puesto que la órbita que realiza el Sol a lo largo del día, observada con referencia al horizonte, está contenida en un plano inclinado en un cierto ángulo con relación al eje norte-sur. Este ángulo es de 90º bajo la línea del ecuador y se va reduciendo hasta 0º cuando nos acercamos a cada uno de los polos. Hay una discusión muy bien ilustrada de este tema en Aveni (1983: 48-56).

14 En la latitud de Gorotire, cada ángulo se aparta aproximadamente de 24º hacia cada dirección (norte y sur) y esos puntos extremos del lado este (naciente) tienen sus correspondientes exactos del lado oeste (poniente). Los extremos corresponden a los solsticios y los puntos coincidentes del naciente en la dirección este en relación con los equinoccios (véase nota 2). Lo que se señala para el naciente tiene siempre su correspondiente en el poniente.

Bibliografía

Aveni, Anthony F. 1983. *Skywatchers of Ancient Mexico.* University of Texas Press, Austin y Londres.

Báez Landa, Mariano. En este tomo. "Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México.

Benedetti, Mario. 1993. "El Sur también existe". En *Preguntas al azar*. Seix Barral, Buenos Aires, pp. 167-171.

Cardona, Giorgio R. 1985. *La foresta di piume: Manuale de etnoscienza*. Laterza, Roma.

Cerutti Guldberg, Horacio. 2000. *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi.* CCYDEL, CRIM-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México (Col. Filosofía de Nuestra América).

Clareto, Sônia Maria. 1993. *A criança e seus mundos: céu, terra e mar no olhar de crianças na comunidade caiçara de Camburi (SP)*. Tesis de maestría en educación matemática. PPGEM-Unesp, Río Claro.

D'Olne Campos, Marcio. 1982. "Saber mágico, saber empírico e outros saberes na Ilha dos Búzios". En Alexandre Eulálio (ed.). *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais.* Brasiliense, São Paulo, pp. 23-32.

_____ 1991. "A Arte de SULear-se I, A Arte de SULear-se II". En Teresa Scheiner (coord.). *Interação museu-comunidade para a educação ambiental.* Unirio, Tacnet, pp. 56-91 (mimeógrafo).

_____ 1997. "SULear *vs*. NORTEar: Representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia". *Série Documenta,* año VI, núm. 8. Eicos, Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável, Unirio, Río de Janeiro, pp. 41-70.

_____ 2002. "Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas? En Maria Christina de Mello Amorozo, Lin Chau Ming y Sandra Pereira da Silva (eds.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Unesp, CNPq, São Paulo, pp. 47-92.

_____ 2005. "Búzios Island: Knowledge and Belief among a Fishing and Agricultural Community at the Coast of the State of São Paulo". En Von del Chamberlain, John B. Carlson y M. Jane Young (eds.). *Songs from the Sky: Indigenous, Astronomical and Cosmological Traditions of the World*. Ocarina Books, Center for Archaeoastronomy, Bognor Regis y College Park, pp. 236-243.

_____ 2006. "A Cosmologia dos Caiapós". *Scientific American Brasil*, núm. 14, ed. especial, "Etnoastronomia". Duetto, pp. 62-71.

_____ y Tamar Bajgielman. 2009. "Weather Dependent Methods for Observing the Sky and Reckoning Time among the Kayapó of Gorotire, Brazil". En Vladimir Jankovic y Christina Barboza (eds.). *Weather, Local Knowledge and Everyday Life: Issues in Integrated Climate Studies*. MAST, Río de Janeiro, pp. 265-271.

Franchetto, Bruna y Marcio D'Olne Campos. 1987. "Kuikuru: Integración cielo y tierra en la economía y en el ritual". En Elizabeth Reichel y Jorge Arias de Greiff (coords.). *Etnoastronomías americanas*. Unal, Bogotá, pp. 255-270.

Freire, Paulo. 1992. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.* Paz e Terra, São Paulo.

_____ y Marcio D'Olne Campos. 1991. "Leitura da palavra... leitura do mundo". *O Correio da UNESCO*, núm. 19, febrero. UNESCO, pp. 4-9.
Isbell, Billie Jean. 1982. "Culture Confronts Nature in the Dialectical World of the Tropics". En Anthony F. Aveni y Gary Urton (eds.). *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. NYAS, Nueva York, pp. 353-363 (Annals, vol. 385).
Lévi-Strauss, Claude. 1975. "As organizações dualistas existem?" En Claude Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, pp. 155-189.
Maybury-Lewis, David (ed.). 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, Londres.
Nussbaum, Joseph. 1999. "La tierra como cuerpo cósmico". En Rosalind Driver, Edith Guesne y Andrée Tiberghien (coords.). *Ideas científicas en la infancia y la adolescencia.* Morata, Madrid, pp. 259-290.
Real Academia Española. 2003. *Diccionario de la lengua española*. 22a ed. electrónica v. 1.0. Espasa Calpe, Madrid.
Ramirez, Mari Carmen. 1992. *El Taller Torres-García: the School of the South and its Legacy.* University of Texas Press, Austin.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. "Templos Kogi: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado". *Revista Colombiana de Antropología,* vol. 19. ICANH, Bogotá, pp. 201-245.
Roig, Arturo Andrés. 2002. "Pensar la mundialización desde el sur". *Huellas: búsquedas en artes y diseño*, núm. 2. Facultad de Artes y Diseño, UNCuyo, Mendoza, pp. 15-20. En línea: <http://bdigital.uncu.edu.ar/bdigital/fichas.php?idobjeto=1271> (consulta: 30 de marzo de 2009).
Sousa Santos, Boaventura de. 1999. "A construção multicultural da igualdade e da diferença". *Oficina del CES*, núm. 135. CES, Coimbra. En línea: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/135/135.pdf> (consulta: 20 de abril de 2009).
_____ 2006. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. PDTG-UNMSM, Lima.
Schäffer, Neiva, Nestor A. Kaercher, Ligia B. Goulart y Antônio C. Castrogiovanni. 2003. *Um globo em suas mãos: práticas para a sala de aula*. UFRGS, Puerto Alegre.
Urton, Gary. 1981. "The Use of Native Cosmologies in Archaeoastronomical Studies: The View from South America". En Ray A. Williamson (ed.). *Archaeoastronomy in the Americas*. Ballena Press, Los Altos, pp. 285-304.
Wilbert, Johannes. 1981. "Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism". *Journal of Latin American Studies*, vol. 7, núm. 1. ISA-University of London, pp. 37-72.
Whitfield, Peter.1994. *The Image of the World: 20 Centuries of World Maps*. The British Library, Londres.

Capítulo 34

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

Mariano Báez Landa

En este capítulo, invito, antes que a preocuparse por el carácter científico de la antropología, a ver el trabajo antropológico como una experiencia del mundo vivo, capaz de producir conocimientos útiles y contribuir a emancipar otros, en un proceso de reconocimiento de la diversidad humana y sus múltiples saberes. No se trata, entonces, de ir del centro a los trópicos para "descubrir y explicar a los Otros", sino de asumir procesos de autorreconocimiento desde y para los mismos trópicos. La propuesta de una *antropología tropical*, por lo tanto, tiene que ver más con un proceso intelectual horizontal, simétrico y colaborativo.

La objetividad y la validación del conocimiento de las ciencias sociales siempre han sido relativizadas en el terreno de la epistemología. Sin embargo, debe insistirse en la existencia de una diferencia sustancial entre las ciencias naturales y las sociales. En estas últimas, el proceso de validación de la hipótesis y la previsión de hechos más o menos regulares se enfrenta a la imposibilidad de desarrollar una experimentación directa, controlada, así como a la concurrencia de una suma de imponderables que la misma sociedad, en sus distintas concreciones, no ha previsto aún en sus estudios más exhaustivos.

Los cuestionamientos en nuestras disciplinas respecto a cómo conocer científicamente, cómo acceder a un conocimiento ordenado y sistemático de la realidad social, a qué o a quiénes deben beneficiar tales conocimientos, adquieren especial relevancia ante la necesidad práctica de contar con una ética que oriente el quehacer científico.

En la antropología, por ejemplo, ha sido muy común la idea de que lo importante es realizar primero una buena y objetiva observación-descripción del fenómeno o hecho que logre captar la realidad en sí, tal como se manifestó en ese momento. De esto se puede desprender fácilmente una máxima: "observa bien y podrás conocer y explicar". Ya es lugar común el argumento de que la descripción etnográfica no constituye por sí misma una explicación científica, una teorización o una conceptualización del

fenómeno. La observación empírica de lo concreto constituye sólo la fenomenología del trabajo, por sí sola no genera una teoría sino que requiere la guía de la teoría para generar conocimiento nuevo pero, a su vez, la teoría no suple la observación empírica. La etnografía puede mostrarnos muchas determinaciones no contempladas de la vida social que pueden constituir la base de nuevas preguntas para la investigación, para una reflexión más profunda o para la negación de un conocimiento anterior.

Otro elemento preocupante ha sido el asunto de la objetividad y su verificación. Aquí es muy importante señalar que desde las ciencias sociales sólo puede asumirse la tarea de investigación como una práctica eminentemente intersubjetiva, es decir, que como sujetos abordamos un proceso de estudio, análisis y conocimiento de otros sujetos, por medio del cual pretendemos obtener una versión objetiva de su situación. La verificación es, sin lugar a dudas, una operación que también se lleva a cabo mediante una práctica subjetiva porque el investigador sólo puede evaluar los resultados de su trabajo en su condición de sujeto. En pleno siglo XXI, la teoría social sigue siendo puesta en cuestión y señalada por algunos como el producto de una ciencia imposible.

En la encrucijada de la modernidad

Como apuntara Ben Agger (1989), frente al impacto de la investigación y la aplicación del conocimiento científico-técnico en las tareas del desarrollo y ante el crecimiento económico que ello ha generado y, en una era de capitalismo rápido –en la cual la actividad intelectual se lleva a cabo en un ámbito internacional de rápidos y profundos cambios, en un mundo de bienes materiales en que se publican libros y se intercambia información a una velocidad asombrosa–, la teoría social del tercer milenio occidental intenta recuperar su capacidad de asombro redescubriendo la profundidad y la complejidad de la vida humana, es decir, reconociendo la existencia de tradiciones culturales que se encuentran entremezcladas con lo más profundo de la historia. Lo tradicional y lo moderno constituyen las fibras de un tejido social que nos brinda muestras de enorme vitalidad, justamente en esta hora de globalización económica y primacía del desarrollo tecnológico sobre los asuntos de la cultura, el espíritu y el pensamiento.

No obstante, se habla de un gran escollo que dificulta la respuesta a ese reto, la existencia de una profunda crisis en los edificios teóricos y en los métodos de investigación de las ciencias sociales que se utilizan hoy en día. Y no es para menos. El cientista social se enfrenta a este reto, hasta cierto punto, desprovisto de los medios suficientes para aprehender una dimensión planetaria que transcurre a velocidades insospechadas. Es sumamente difícil que la ciencia social avance a la velocidad de los descu-

brimientos, inventos y efectos de la investigación científico-técnica, produciendo al mismo ritmo análisis y explicaciones de los comportamientos y los problemas de la vida social, así como del fracaso de las utopías terrenales, porque ello sólo es posible dentro de plazos de observación y reflexión mucho más largos y complejos. Y aquí se trata, justamente, ni más ni menos, de la manifestación, en ciclos cada vez más cortos y revolucionados, de múltiples determinaciones de la sociedad, el individuo y la naturaleza humana. Se vive, para muchos, una época de crisis académica, de incertidumbre intelectual.

Roger Chartier (1989) considera que en Francia se ha vivido, en los últimos treinta años, una lucha entre el enfoque de determinación estructural directa y aquel que destaca la capacidad creativa del actor; entre una teoría de la subordinación epistemológica a la regularidad y una contra-teoría que plantea una estrategia independiente, basada fundamentalmente en la práctica de las acciones sociales.

La primera posición, tratando de cumplir con los padrones de una "ciencia normal" o paradigmática, siguiendo en ello a Thomas S. Kuhn (1971), busca la objetivación de los hechos sociales basándose en una perspectiva comprensiva de nivel macro. Esta última requiere de una delimitación existencial y espacial del objeto de investigación como objetivación estructural-social y, aunque reconoce la asimetría de las relaciones sociales, las analiza de forma determinista o reduccionistas. Finalmente, mantiene objeciones de carácter apriorístico respecto a las posibilidades de una praxis para el cambio social. En resumen, la construcción de la ciencia social "normal" se finca en deducir la explicación de los fenómenos a partir de leyes naturales o estadísticas conocidas para buscar regularidades e intentar hacer predicciones. Karl Popper (1978), cuando critica el historicismo, plantea que el conocimiento científico se compone sólo de hipótesis comprobadas.

A contramano, en los últimos treinta años se ha impulsado un reconocimiento de la enorme diversidad y del peso específico que contiene cada fenómeno social. Se privilegia, desde esta postura, el abordaje de la dimensión de la vida cotidiana misma. El todo social no es un fenómeno único, sino multidimensional, construido desde múltiples perspectivas y de acuerdo con la capacidad de cada individuo para dotar de significado sus prácticas y experiencias de vida. En ese sentido, Hans-Georg Gadamer (1997) sostiene, por ejemplo, que el todo se comprende a través de sus partes, y la comprensión de esas partes es un medio para que la parte contribuya a la significación del todo. En ese proceso interactivo es imposible escapar de la presuposición y el prejuicio, por lo que debe buscarse una fusión de horizontes, un acercamiento parcial entre nuestro mundo y aquel que pretendemos conocer o comprender.

Dicha ruptura discursiva busca concebir esta problemática mediante una lectura directa de la esfera social a través de un objeto específico. Se propone hacer investigación centrándose en las diferencias culturales y sus manifestaciones, así como en la crítica epistemológica a la praxis neutral como objeto existencial de la ciencia, subrayando el peso que tienen los intereses en el proceso de conocimiento.

Michel Foucault (1971) rechaza las nociones de estructura, símbolo y función del estructuralismo. En su lugar, intenta articular una noción de sucesos y series basada en los frutos reales de la investigación de la historia social. Los sucesos y las series son factores con los que la lengua establece un orden de cosas y forma el campo del discurso. Foucault intenta con ello descubrir la práctica que objetiviza el fenómeno y no la esencia de la objetivación.

El discurso de la ciencia social "normal" nos trata de imponer una mística en la que pareciera que los hechos sociales se juzgan según la validez de la teoría, separando claramente la investigación empírica de la práctica teórica. Para Foucault los hechos sociales no son cosas u objetos materiales, sino el resultado de la articulación de prácticas discursivas y relaciones de poder. Foucault aclara el significado de práctica discursiva al definir el estudio histórico como un ejercicio filosófico y no como una investigación que absolutiza el discurso.

La crítica de la modernidad

La teoría social ha cambiado notablemente desde 1968 en todo el mundo. Se habla hoy, entre otras cosas, de que la teoría social contemporánea es, en términos generales, posestructural y posmoderna, y que está poderosamente influenciada por el llamado pensamiento crítico. Personalmente, entiendo la modernidad como un proceso en el que se encuentran coexistiendo la tradición, entendida como configuraciones socioculturales presentes y activas, y los elementos exógenos que intentan abolirla. Delimito el término *modernidad* como una etapa de desarrollo económico en la historia de los países centrales, que puede ser prácticamente identificada como la era capitalista. En cambio, defino el término *modernización* como el proceso socioeconómico de construcción de la modernidad mediante la acción política que, como una voluntad tecno-económica, se enfrenta también a un proceso de transformaciones, mediaciones y reconstrucciones en la dimensión del mundo vivo, el cual altera sus patrones de forma y contenido, así como la concepción misma del cambio social. El ejercicio crítico de la modernidad –como también podría definirse el esfuerzo principal de la actual teoría social– se encamina por dos rutas: por la crítica basada en la defensa de la tradición (Gadamer y posmodernos franceses) y por la crítica como búsqueda de la emancipación del conocimiento (Habermas, Apel).

En la era de la modernidad, la perspectiva del orden dominante es el cientificismo, que se expresa como una ética basada en el sometimiento del ser humano a la disciplina de la ciencia. Este fenómeno que Jürgen Habermas llama cientifización se encuentra anclado en el proceso de globalización económica que, a través de la aplicación tecnológica del conocimiento científico en la vida cotidiana, hace de la ciencia una condición imprescindible para la existencia misma de la vida humana.

Las llamadas ciencias duras o empírico-analíticas desarrollan sus teorías bajo el paraguas de una autocomprensión que da continuidad a los orígenes del pensamiento filosófico, alejándose de los intereses naturales de la vida e intentando describir teóricamente el universo conforme a un orden comprendido en leyes o normas. Su impacto en las ciencias sociales también se ha dejado sentir, principalmente en lo que se refiere a la búsqueda de la objetividad del conocimiento, que en términos epistemológicos significa trazar una separación entre conocimiento e interés, o entre los valores y los productos de una ciencia neutral.

La epistemología, como teoría del conocimiento, va siendo sustituida por una teoría de la ciencia y del conocimiento científico, considerados como las únicas fuentes del conocimiento. Se desplazan así a otros tipos de saberes, más relacionados con la tradición y no tanto con la modernidad. Habermas, filósofo que emprende una crítica de la modernidad para explorar una vía de autorreflexión y emancipación del conocimiento humano, combate contra el objetivismo de las ciencias y, en este aspecto específico, sostiene la tesis central de que todo conocimiento tiene su punto de partida en intereses que responden a las expectativas de los diversos actores sociales.

Mientras que las teorías científicas de tipo empírico-analítico son guiadas por intereses estratégicos, egocéntrico-hegemónicos, la investigación desde la perspectiva hermenéutica o crítica es motivada por el interés de ampliar las capacidades para generar un saber negociado, intersubjetivo, tendiente al entendimiento y el consenso. Mucho menos interesada en producir leyes generales que expliquen el comportamiento humano en sociedad, comparte, en cambio, con las ciencias empírico-analíticas lo que Habermas llama conciencia metodológica, es decir, el interés por generar descripciones ordenadas de una realidad estructurada.

Así, la razón, en lugar de ser un instrumento de dominación se constituye en un órgano de adaptación que reconoce los intereses que proceden de la naturaleza, así como los que resultan de una ruptura cultural del ser humano con ésta. El fin principal del trabajo científico, dentro de esta perspectiva, daría cuenta del nexo entre sujeto y objeto del conocimiento como una autorreflexión que persigue un interés eminentemente emancipatorio.

La lógica científica, como razón instrumental, aplica infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía al conocimiento, qui-

zá porque carece de los medios (reflexividad) para afrontar los riesgos de una conexión entre conocimiento e intereses, puesto que confina la praxis del mundo de la vida exclusivamente al círculo funcional de la acción instrumental. Hoy por hoy son los intereses, y no la supuesta imparcialidad del conocimiento científico, los que constituyen el marco donde se pretende construir un saber universal.

Conocimiento y validez

Los distintos actores sociales procuran sustentar y validar sus acciones con argumentos de veracidad, ética y necesidad. Max Horkheimer (cit. en Habermas 1985: 59) consideraba que la razón instrumental, limitada a la racionalidad final, tenía que confiar la determinación de sus objetivos a las fuerzas ciegas de los sentimientos y las decisiones. Habermas agrega que mientras la filosofía moral se plantee la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas obtenidas por vía de la socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con el sistema de perspectivas de los propios actores sociales.

Los sentimientos tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos, el punto crítico se encuentra en la cuestión de la veracidad. Las posiciones no cognitivas desvalorizan de entrada el mundo de las intuiciones morales cotidianas porque reconocen a la moral únicamente en un sentido empírico. Las cuestiones prácticas no tienen nada que ver con la veracidad, y las investigaciones éticas carecen, así, de objeto en el sentido de una teoría normativa.

Habermas, por el contrario, intenta fundamentar la ética como una forma lógica de la argumentación moral, buscando su validez en el horizonte del mundo vital y basándola fundamentalmente en la interacción comunicativa. Por este camino se considera que la imposición duradera de una norma depende también de su validez y de su legitimidad frente a los actores sociales, lo que en las sociedades modernas puede traducirse como la necesidad de que la interacción entre mundo vital y esfera pública se apoye sobre todo en la construcción de un consenso, sin abandonar el objetivo de lograr una eficacia o viabilidad en el tratamiento de las tensiones originadas por el encuentro de diversos intereses.

La cuestión, en resumen, se refiere al asunto de la lealtad y la legitimidad entre individuo y Estado. Sólo un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo. Únicamente entonces pueden saber los participantes que se han convencido de manera conjunta sobre algo, y la norma, por lo tanto, será aceptada y respetada por todos los afectados. Esta noción de universalidad apunta di-

rectamente a ese objetivo democratizador del proceso de conocimiento. Para Habermas, el postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una ética discursiva. Esta última, sin embargo, se enfrenta a una fuerte limitante, referida a la imposibilidad de liberar los discursos prácticos de la presión y de los intereses de las fuerzas hegemónicas y de los instrumentos de dominación y control social, así como del impacto de las diversas prácticas culturales que se oponen al universalismo de Occidente.

Ética y ruptura del padrón paradigmático

En una clara alusión a Habermas y los hermeneutas, Karl O. Apel (1985) considera que los ejercicios de comprensión-valoración de la acción social, en tanto que vehículos de una racionalidad normativa, han sido insuficientes y moralmente ambivalentes. Si no existe un compromiso político-moral, lo anterior dificulta fundamentar una ética de la acción comunicativa. Apel plantea que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debe transformarse en una crítica del sentido mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado. Este planteamiento tiene una de sus fuentes en Charles Peirce (cit. en Apel 1985: 156), que sostiene que frente a la lógica científica los hermeneutas deben valorar las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico recurriendo al elemento intersubjetivo de la interpretación de los signos.

La filosofía analítica, como eje central de la llamada lógica científica, trata de mantener una separación nítida entre el sujeto y el objeto de la ciencia, incluyendo aquí a las ciencias sociales. El planteamiento se apoya en el supuesto carácter neutral de la ciencia, la cual busca el control de la naturaleza para posibilitar el desarrollo de la humanidad, y que, en el caso de las ciencias sociales, se traduce en un control del ser humano sobre otro ser humano. De tal suerte que la separación entre objeto y sujeto de las ciencias sociales sostiene una separación evidente y natural de la sociedad entre dominadores y dominados. Esta postura ha logrado una amplia recepción en las teorías sistémicas y funcionalistas que utiliza la llamada tecno-burocracia en la era neoliberal.

La filosofía trascendental de Apel supone una diferencia básica entre las ciencias naturales y las sociales, ya que en estas últimas el ser humano es, a la vez, sujeto y objeto de la ciencia. Con este planteamiento se pasa de la moderna lógica de la ciencia a una teoría de la experiencia y se cuestiona fuertemente el concepto de ciencia neutral heredado de Max Weber, que si bien acepta que el conocimiento científico no se deriva exclusivamente de una explicación causal de los fenómenos, y supone como inevitable una valoración crítica del comportamiento humano, se limita, no obstante, a

una racionalidad instrumental que se satisface con comprender los fines presupuestos sin valorarlos.

En el caso del funcionalismo, en el que se incluye –al menos implícitamente– una valoración positiva de la eficiencia funcional, de la formación y la adaptación de la sociedad como un todo orgánico, es inviable un esfuerzo interpretativo y crítico de la vida social porque todo está explicado y justificado por el sentido de autoconservación y autoperfeccionamiento del organismo social. Por eso, Apel responde a esta posición con energía, afirmando que la ciencia crítica de la sociedad, que concibe su objeto como sujeto virtual de la ciencia, no puede renunciar a valorar los fines mismos de las acciones humanas (1985: 217).

La distinción lógico-abstracta entre juicios de hecho intersubjetivamente vinculantes y juicios de valor eminentemente subjetivos ha sido superada por la pretensión de sentido de cada argumento –en tanto manifestación dialógica– en favor de una ética mínima vinculante e intersubjetiva. El reconocimiento epistemológico de la sociedad como sujeto y objeto de las ciencias sociales se expresa, metodológicamente, a través de la distinción y mediación dialéctica entre comprensión y explicación. Apel, apoyándose en Ludwig Wittgenstein, ubica a "la comprensión" como el método de las ciencias del espíritu, mientras que "la explicación" corresponde al de las ciencias de la naturaleza, lo cual destaca el interés irrenunciable de las ciencias sociales por comprender el sentido de las acciones.

Apel considera imposible fundamentar de forma racional las normas éticas mismas y concluye que las normas morales, reconocidas o seguidas de forma práctica por los seres humanos, son relativas, en gran medida, a su cultura y a su época, lo que reafirma su carácter subjetivo. No obstante, la idea de validez intersubjetiva se encuentra también prejuzgada por la ciencia, es decir, por la idea cientificista de una objetividad normativamente neutral o ajena a valoraciones. De esta manera, Apel entra en un callejón sin salida, pues si es cierto que una ética universalmente válida solo puede ser validada intersubjetivamente, la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible. ¿Dónde terminan los derechos y obligaciones de unos y dónde comienzan los de los otros?

El marxismo entiende, con Georg W.F. Hegel, lo históricamente real como lo racional y lo racional como lo real. Sin embargo este concepto dialéctico de la realidad como desarrollo de la historia objetivamente necesaria se contrapone tanto a la objetividad cientificista como al liberalismo de la conciencia moral. La distinción entre ser y deber ser (equivalente quizá a praxis frente a teoría), entre hechos y normas, no puede ser resuelta o sustituida por la mediación de una superciencia dialéctica. La propuesta hermenéutica habla de la necesidad de la comprensión frente a la idea de la mediación, ya que la formación de conceptos es el resultado de la ope-

ración de un juego lingüístico, común al sujeto y al objeto de la ciencia, lo que indica la mediación dialéctica de subjetividad y objetividad.

El pragmatismo instrumentalista norteamericano, cuyo mayor representante es John Dewey, constituye básicamente el paradigma de la razón práctica en el capitalismo. En él, ese aspecto de la mediación-separación entre teoría y praxis es objetivable en el terreno de la práctica científico-técnica. Frente al pragmatismo de Dewey, Max Weber argumenta que la racionalización pragmática encuentra sus límites en la política y relega el problema ético de la valoración de metas al ámbito de las decisiones, en último término, subjetivas e irracionales. ¿Cómo armonizar entonces los planos del pensamiento, la acción y la responsabilidad solidaria en la praxis social? La filosofía analítica parte de tres presupuestos fundamentales:

1) A partir de hechos no pueden derivarse normas.
2) La ciencia versa sobre hechos, por lo que es imposible fundamentar científicamente la ética normativa.
3) Sólo la ciencia produce saber objetivo. La objetividad se identifica con la validez intersubjetiva, por lo que es imposible fundamentar intersubjetivamente la ética normativa.

Apel cuestiona que todas las ciencias dotadas de contenido empírico sean, por ello, consideradas como ciencias puras, construidas sólo de hechos, hechos moralmente no valorativos. Propone, en cambio, renunciar al cuestionamiento de la neutralidad axiológica de la ciencia. Las ciencias humanas no tratan de manipular los hechos de la conducta conforme a leyes –con el fin de aprovecharlos tecnológicamente, si es posible–, sino que intentan reconstruir de manera comprensiva las acciones, producciones e instituciones humanas, por lo que es imposible ya eliminar con algún sentido las características valorativas en la constitución primaria del objeto. Quien desee comprender las acciones humanas debe comprometerse comunicativamente. Los datos mismos deben constituirse a partir de un enfoque a la vez comunicativo y autorreflexivo.

La ética que propone Apel es una ética comunicativa, resultante de un amplio ejercicio de consenso. Es una ética de la formación democrática de la voluntad, obtenida mediante convenios, es decir, una ética que surge de un saber negociado que obliga, a quienes han adquirido la competencia comunicativa a través del proceso de socialización, a procurar un convenio con el objetivo de lograr una formación solidaria de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de otros.

La estrategia emancipatoria, éticamente fundamentada, debe procurarse, ante todo, un instrumental científico específico que permita provocar la autocomprensión reflexiva de los seres humanos para romper

de manera emancipatoria sus barreras. No obstante, existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral porque tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta y determinada siempre por el conflicto de intereses.

En la misma tradición cientificista de las ciencias duras, la integración de una comunidad de investigadores responde no sólo a una convención de ideas, métodos, técnicas, teorías y leyes, sino también a intereses, valores y orientaciones ideológicas que se encuentran expresados en el propio paradigma. De ahí que sea poco menos que inútil pretender alcanzar un quehacer científico neutro y objetivo *per se*, pues los paradigmas expresan una estructura de poder cuya conducción y liderazgo corre a cargo de una comunidad epistémica, es decir, una comunidad de trabajo, basada en formas especializadas de conocimiento en las que los niveles culturales y las convenciones sociales se hallan codificados y pautados con el fin de conservar sus dominios profesionales. Los miembros de cualquier comunidad de investigación se encuentran bajo la influencia de las relaciones sociales y de la existencia de los "especialistas", que mediante la posesión de un determinado saber o poder (que se funda en la existencia de la misma comunidad epistémica) ejercen una autoridad que muchas veces imponen sobre los otros investigadores para mantener la conducción y la hegemonía del cuadro paradigmático. La comunidad universal de la comunicación es una verdadera utopía, pero en tanto que participantes en ella nos debemos plantear la necesidad de un compromiso solidario con la responsabilidad de nuestro trabajo como científicos.

Antropología en crisis

De acuerdo con el análisis que hace Kuhn (1971) sobre las revoluciones científicas, la antropología constituiría una ciencia preparadigmática o en crisis. Desde el mismo siglo XIX y sin llegar a constituirse en "ciencia normal", la antropología ha venido presentando una situación de crisis que, parafraseando a Kuhn, trae a colación el reconocimiento de que existen innumerables problemas que el paradigma original no puede resolver, aunque es innegable el desarrollo de investigaciones extraordinarias, que utilizan enfoques distintos y que originan polémicas enérgicas, pero con poca incidencia en la comunidad de investigadores. De la situación anterior fácilmente se podría concluir que la antropología tiene problemas para constituirse como ciencia debido, fundamentalmente, a que sus practicantes no concurren en un esfuerzo colectivo para transformarla en "ciencia normal", es decir, en producir un auténtico paradigma.

En un ejercicio de diálogo y polémica con Kuhn, Roberto Cardoso de Oliveira (1994b) considera que un paradigma, dentro de la comunidad

antropológica, debe ser tomado como sinónimo de modelo explicativo. Desde esta perspectiva, la antropología moderna está constituida por un conjunto de paradigmas, cuya vigencia se encuentra sustentada en la recurrencia con que son utilizados por las comunidades de profesionales. Así, puede hablarse de la existencia de un equilibrio poliparadigmático como característica fundamental del estado actual de la antropología (Stocking, cit. en Cardoso de Oliveira 1994a).

No obstante, se ha insistido en la existencia de una profunda crisis de la antropología, producto de su compromiso original con las necesidades de expansión capitalista de las potencias mundiales y su incapacidad para explicar los fenómenos relacionados con el surgimiento de nuevos actores en campos sociales impactados por el peso de las tradiciones, la emergencia de una acelerada modernización tecno-económica y una globalización de los sistemas de intercambio. Para sus críticos ortodoxos, la antropología perdió sus objetos tradicionales de estudio bajo las ruedas del desarrollo.

Sin embargo, fuera de la tradición evolucionista que construyó un *corpus* teórico general que pretendió explicar el origen y el desarrollo de la humanidad desde una óptica egocéntrico-occidental, el quehacer antropológico se ha orientado a producir lo que Robert K. Merton (1968 [1949]) denominó *teorías de medio alcance,* es decir, descripciones analíticas de la diversidad humana, con pretensiones explicativas de fenómenos concretos en un tiempo y un espacio, que por sí mismas no pueden sustentar ninguna generalización o fundamentar la construcción de un paradigma dominante y al mismo tiempo excluyente (véase Cardoso de Oliveira 1994a). ¿Podemos hablar de un agotamiento de los paradigmas antropológicos? ¿Existe insuficiencia o ineficacia de las teorías relacionadas con los temas u objetos investigados por nuestra disciplina?

A partir de Immanuel Kant se consolidó una tendencia epistemológica que considera a las ciencias duras como las detentadoras del conocimiento y el quehacer científico, validadas por una comunidad de investigadores que sustenta un paradigma vigente. En opinión de Kuhn (1971), las ciencias sociales serían sólo preparadigmáticas, es decir, disciplinas que no han logrado integrar una verdadera comunidad de científicos que hablen un lenguaje común y, por consiguiente, trabajen dentro de un solo paradigma.

En esta valoración pesa mucho una especie de perversión aritmética y geométrica que critica a las ciencias sociales la sobreestimación de aspectos cualitativos etéreos y subjetivos en detrimento de los cuantitativos, concretos y objetivos. Kuhn considera que el itinerario de las revoluciones científicas en las ciencias duras comporta una continuidad entre los distintos paradigmas, una verdadera sucesión por ruptura, en la cual el nuevo paradigma dominante sustituye y elimina al decadente. En el terreno de las ciencias sociales se da más bien una coexistencia de paradigmas, lo que

no garantiza el surgimiento y la operación de un lenguaje común y –según Kuhn– la integración de "una verdadera comunidad científica".

Las diferentes tradiciones o escuelas antropológicas no representan paradigmas sucesivos, sino diferentes estilos y abordajes practicados simultánea o casi simultáneamente dentro de la dimensión contemporánea de nuestra disciplina, lo que ha generado el desarrollo de tensiones en su práctica y en la difusión de sus resultados, obstaculizando el ideal de integración de una comunidad científica con un mismo lenguaje, pero que no ha resultado un impedimento para que cada escuela o tradición funcione como un paradigma propiamente dicho.

La escuela francesa racionalista de sociología, etnología y antropología estructural, que reunió el esfuerzo de autores como Émile Durkheim, Auguste Comte, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss, desarrolló el método comparativo en el estudio de las categorías del entendimiento humano como representaciones colectivas en un plano eminentemente sincrónico.

La escuela británica de antropología social, dominada básicamente por el empirismo, desarrolló una lucha frontal contra el evolucionismo de Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor. A través del concepto de *cultura t*rata de darle una explicación estructural-funcional a los fenómenos sociales en una dimensión sincrónica, otorgando más crédito al difusionismo alemán y privilegiando el trabajo de campo en comunidades "aborígenes" para desarrollar estudios comparativos de los niveles de organización social en escalas locales. Para algunos de sus principales exponentes, la dimensión histórica es considerada como eminentemente especulativa. Como objetivo de gran alcance persigue la constitución de una ciencia de la sociedad basada en leyes universales de la naturaleza humana. Además de los autores clásicos del empirismo inglés, el itinerario intelectual de esta escuela contempla a investigadores de la talla de William H. R. Rivers, Alfred R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski.

Una tercera tradición es la representada por el particularismo histórico-cultural impulsado por los estudios de Franz Boas, quien rescata el concepto tyloriano de cultura y reinserta la dimensión histórica (como dimensión diacrónica) en el horizonte de la práctica antropológica, junto con una fuerte preocupación por el individuo. Los primeros estudios boasianos apuntan a desarrollar un extenso ejercicio comparativo de los llamados rasgos culturales entre grandes áreas geográficas. Más adelante serán los estudios sobre cultura y personalidad, así como sobre el cambio y la continuidad en la organización social y económica de grupos indios y campesinos los que le darán su perfil característico a esta escuela, que incluye a Alfred L. Kroeber, Melville J. Herskovits, Margaret Mead, Ralph Linton y una buena parte de los antropólogos norteamericanos de la primera mitad del siglo XX.

Estas tradiciones han funcionado como verdaderos paradigmas dentro del espacio antropológico y son las que Cardoso de Oliveira (1988) conviene en identificar en su conjunto como una matriz disciplinar, es decir, un *corpus* articulado y sistemático que se nutre de la práctica de un conjunto de tradiciones que coexisten y se mantienen vigentes mediante la actividad de investigar llevada a cabo por comunidades de profesionales de la disciplina. Dicho en otras palabras, los paradigmas, dentro de la matriz antropológica, han funcionado como modelos explicativos de la sociedad y la naturaleza humanas, la matriz disciplinar ha operado como lengua materna, las tradiciones o paradigmas como una especie de dialectos y las experiencias individuales de investigación, una vez socializadas, equivalen a los idiolectos.

En el terreno de la comunicación entre los paradigmas sociales no ha campeado el interés por realizar esfuerzos interpretativos a través de un diálogo permanente y cabal, al contrario, el debate, más bien, ha nublado las interpretaciones de cada uno de ellos. Así, la crisis de la disciplina debe ubicarse preferentemente en lo que sucede dentro de sus comunidades profesionales, que se encuentran hoy en día ante el reto de superar las barreras de su incomunicación. Se habla de una antropología interpretativa, posmoderna o hermenéutica que trata de responder a los desafíos planteados por la modernidad y la globalización. Lo que caracteriza a todas ellas es justamente su postura de no formular un nuevo paradigma, sino de expandir el horizonte de conocimiento de la naturaleza humana, sus culturas y sociedades a través de un proceso de conocimiento que, fuera de toda pretensión positivista, refleje claramente su propio acto de interpretación (mas no de traducción) e integre las dimensiones del investigador y el investigado.

Antropología como experiencia humana del mundo

En la antropología de los últimos treinta años se ha registrado un importante movimiento que rehúye la tentación de convertirla en una disciplina científicamente correcta. El núcleo de ese movimiento se alimenta de principios hermenéuticos y ha dado origen a un largo y complejo debate que pretende responder a los cuestionamientos de viabilidad de la disciplina para estudiar los fenómenos sociales del siglo XXI. Es en estos años que se reactiva el uso de la categoría de *subjetividad* desde una perspectiva dinámica, es decir, asumiendo la intersubjetividad como el plano donde se materializa y expresa la vida social, y abandonando la búsqueda de una objetividad utópica por encima de los seres humanos. También se rescata la perspectiva del papel central que desempeña el individuo en la sociedad. Esta visión considera que la vida es ante todo una experiencia individual que transcurre en un plano histórico y que hace del sujeto su actor principal.

Frente a los métodos tradicionales de registro etnográfico, se propone como alternativa la construcción de un discurso etnográfico intersubjetivo y negociado entre el investigador y los investigados. La tensión fundamental de este esfuerzo se establece entre el afán interpretativo del investigador y la necesidad de registrar, con la mayor profundidad posible, toda la riqueza de las percepciones y saberes del sujeto investigado acerca de sí mismo y de los Otros u lo Otro. De esta forma, la antropología tiende ahora a interesarse más por conocer y entender la diversidad de manifestaciones de la naturaleza humana, de ahí que sus sujetos específicos de estudio sigan construyéndose en el terreno mismo de la práctica concreta de la investigación.

La propuesta dilthiana de buscar en el ser humano, y no en el mundo, la coherencia interna de sus conocimientos es, sin duda alguna, un gran giro en el pensamiento filosófico moderno. Wilhelm Dilthey planteaba que el objeto mismo de la filosofía era desarrollar un esfuerzo de comprensión de la realidad desde la vida humana, es decir, partiendo de "la vida vivida por los individuos". La hermenéutica dilthiana se puede resumir como el trabajo de interpretación y comprensión de la experiencia humana que surge de la reflexión sobre los actos de la vida. La historia, en este caso, queda enmarcada dentro de la dimensión humana como historicidad, es decir, que toda idea del mundo es producto de la historia (Dilthey 1974: 47).

No obstante, interpretar las experiencias vitales tiene, para Dilthey, el objetivo central de descubrir regularidades en la conducta humana, es decir, un afán explicativo de la acción, mientras que el ejercicio de la comprensión se orienta a trabajar con las experiencias vitales como realidades subjetivas y específicas, tratando de encontrar el sentido de la acción. Puede concluirse que en Dilthey la interpretación adquiere una dimensión psicológica o mentalista, mientras que la comprensión se resuelve en un ámbito antropológico. Esta última línea es la que retoma Gadamer para perfilar a la hermenéutica como una teoría antropológica de la vida cotidiana.

Respecto a la vieja polémica entre ciencias naturales y del espíritu, Gadamer (1991) considera que no es una diferencia de métodos lo que las distingue, sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La comprensión humana es, para Gadamer, una interpretación y, justamente, propone que la hermenéutica trabaje como comprensión antropológica, como fusión de horizontes entre visiones diferentes de realidades distintas, incluida la del investigador.

Partiendo de la base de que todo conocimiento implica una interpretación, Gadamer sostiene que interpretar implica un reconocimiento de la realidad en cuestión, es decir, que la hermenéutica debe ser, ante todo, una comprensión basada en una experiencia antropológica, en un experimento de la realidad. La hermenéutica gadameriana es, por tanto, una filosofía del sentido común, un juego interpretativo del ser humano, donde la com-

prensión es el propio modo de ser de la existencia humana y, por lo tanto, implica básicamente una dimensión antropológica.

Max Weber (véase Gadamer 1991: 601) habló en algún momento de sociología comprensiva como una sociología que prepara las bases de una economía social. Esta sociología comprensiva desarrolla, fundamentalmente, el estudio de la religión, el derecho y la música, comprensión que tiene por objeto conocer el sentido de la acción social, pero que minimiza el sentido de la acción subjetiva del individuo. Desarrolla, así, los tipos puros como construcción conceptual, con poder clasificatorio y explicativo, libre de valores e intereses, neutral y racionalista.

El discurso gadameriano plantea que la realidad se capta originalmente mediante una experiencia sensible (siguiendo a Kant) y de un modo estético porque la interpretación se encuentra limitada por valores y marcada profundamente por símbolos. Así, si aceptamos que la realidad es también un proceso simbólico, su conocimiento requiere necesariamente de una comprensión de sus símbolos. La interpretación se convierte, de esta manera, en un acto de significación de los fenómenos, expresado por medio del lenguaje como un modo primario de experimentar el mundo. El no aplicar una distinción estética entre los fenómenos le permite a Gadamer proponer una fusión horizóntica en los actos de comprender e interpretar, ya que no se trata sólo de una instancia científica, sino básicamente de una experiencia humana del mundo.

El individuo ocupa un lugar en la historia en la medida en que interpreta sus experiencias de vida, por ello el horizonte cultural del individuo es entendido como una perspectiva de actor. El planteamiento de la fusión horizóntica parte de que existe una relación vital entre el intérprete y el texto como producto de un encuentro etnográfico, en que entran en juego valores e intereses en forma de pre-comprensión, es decir, aquellos elementos de juicio originales y primarios que permiten desarrollar el proceso de la interpretación comprensiva, como resultado del ser y el pensar. Ahí radica –según Gadamer– el problema central de la hermenéutica: reconocer que en toda comprensión se encuentra contenida una pre-comprensión aplicada.

Entre la experiencia vital y la razón

Gadamer se muestra escéptico frente al papel que define Habermas para la razón y el pensamiento filosófico. Considera que se sobreestima el papel de la razón en comparación con el desdén mostrado por las motivaciones emocionales del ánimo humano. La fe en el diálogo libre de coerción como base de la acción comunicativa le parece ilusoria. No obstante, mientras que Dilthey piensa en la interpretación literaria como el quehacer hermenéutico por excelencia, Gadamer lo sitúa en la conversación, en el diálogo, en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, en la práctica de la fusión horizóntica.

Un texto siempre estará sujeto a múltiples representaciones y a nuevas interpretaciones. La comprensión hermenéutica es la capacidad de criticar y vislumbrar más allá del procedimiento metódico porque cualquier procedimiento para conocer se encuentra condicionado por preconceptos, por el contexto donde el sujeto comprensivo adquirió inicialmente sus esquemas de interpretación. Interpretar, para Paul Ricoeur (1987), quien sigue en ello a Sigmund Freud, es descubrir o rescatar el sentido-significado de los símbolos para así explicar la acción humana y lograr la autocomprensión del ser. ¿Cómo articular esta interpretación con otras sin caer en el eclecticismo? Ricoeur considera que la hermenéutica moderna debe aspirar a fundar una teoría de la interpretación que permita abordar la inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos (1987: 25). La tarea hermenéutica por excelencia para este autor es la de interpretar los símbolos, es decir, las expresiones del lenguaje humano que contienen sentidos ocultos y diversos niveles de significación porque expresan una articulación entre pensamiento y realidad. Es, en resumen, recuperar el sentido de las acciones humanas. Ricoeur cree en la posibilidad de que, por medio del lenguaje, el ser humano se comprenda a sí mismo y a su entorno, sin sacrificar su alta complejidad y diversidad. Ya no se trata de encontrar la verdad por medio de la razón, sino de comprender el ser descubriendo el sentido de sus acciones.

El debate hermenéutico, a pesar de todo, no ha escapado a la bipolaridad establecida entre objetivismo y relativismo. Gadamer representa el ala radical de la hermenéutica ontológica en su defensa de la independencia total de los textos, mientras que Emilio Betti, Eric D. Hirsch Jr. y Ricoeur coinciden en que la tarea del investigador es encontrar el sentido y la significación de los fenómenos. Historicidad e individualidad, en cambio, son categorías más o menos aceptadas por todos los hermeneutas dentro de sus corpus teóricos, lo que indica su alto grado de antropologización. La investigación antropológica aspira, hoy en día, a entender las culturas diferentes a la cultura del investigador, reclama descripciones profundas de sus particularidades y del contexto donde sus acciones adquieren sentido. Requiere, igualmente, el establecimiento de un diálogo alternativo con el investigado, que pueda ofrecer preguntas y respuestas diferentes a las nuestras.

Dennis Tedlock (1986) ha señalado con claridad que desgraciadamente los antropólogos no hemos llevado ese diálogo etnográfico hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta que éste se vea reflejado con claridad en la presentación de los resultados de la investigación. Esta tarea conlleva un altísimo grado de complejidad, que ha implicado varios problemas. Por ejemplo, la práctica de una "ventriloquia etnográfica", es decir, cuando el investigador intenta hablar como un nativo más, o la de exagerar un positivismo textual, eliminando la voz del investigador y transmitiendo exclusivamente la de los Otros. Otro caso es el intento de construir un texto polifónico o heteroglósico, que le resta responsabilidad al investigador, o

transforma el trabajo antropológico en una crónica estelar de la experiencia del investigador, tomada como materia prima y fundamental del análisis etnográfico (véase Geertz 1989a).

Al respecto, Cardoso de Oliveira (1994b) insiste en señalar que el encuentro etnográfico es, ante todo, la confrontación de al menos dos mundos de vida diferentes. La observación y el diálogo que surgen de este encuentro son considerados como los actos cognitivos preliminares del trabajo antropológico. La descripción etnográfica y la presentación final del trabajo, como materiales que surgen de la actividad intelectual del investigador, no deben perseguir la traducción de la cultura nativa, sino la interpretación y la comprensión de sus acciones y estrategias a través de un conjunto de herramientas y métodos que la propia disciplina ha venido desarrollando y que requiere actualizar en permanencia. Para Cardoso de Oliveira (1994c), la explicación y la comprensión son modalidades de la interpretación antropológica que, hasta cierto punto, resultan complementarias, aunque las modalidades interpretativas en el terreno teórico puedan ser clasificadas como se indica en el cuadro 1.

Cuadro 1. Modalidades interpretativas

Explicación	*Comprensión*	*Posición epistemológica*
V	V	dialéctica o dialógica
V	F	monológica
F	V	romántica
F	F	escéptica

V = verdadero F = falso

La postura dialéctica o dialógica valoriza tanto los procedimientos de explicación como los de comprensión. La monológica busca exclusivamente las explicaciones de los fenómenos. La posición romántica acredita sólo el valor de la comprensión. Finalmente, la escéptica pone en duda la posibilidad tanto de comprender como de explicar.

La antropología contemporánea debe ir al encuentro de otras formas de saber y de pensamiento que no necesariamente expresan métodos y técnicas científicas. La gran aportación de Gadamer es haber exorcizado el método en respuesta a la necesidad de conocer la enorme diversidad de la vida humana, y esto nos permite, sin duda, expandir nuestra capacidad interpretativa, concentrando el esfuerzo en la reflexión intersubjetiva de los datos de campo. Ni los datos ni los distintos textos hablan por sí mismos en la investigación antropológica, es el investigador el que los hace hablar, la clave está en cómo los hace hablar.

Los últimos veinte años han acusado momentos de grandes contradicciones para la investigación social. En particular, la antropología se ha puesto a prueba como una disciplina abierta a entender e interpretar los grandes cambios de la humanidad, pero, sobre todo, en su especial disposición para asombrarse de los fenómenos de la naturaleza humana. El siglo XXI nos reta a abandonar la antropología de las grandes comparaciones y de la búsqueda de los universales del comportamiento humano y sustituirla por una antropología de la heterogeneidad que descienda a lo más profundo de la diversidad y la riqueza de la vida social, de las tradiciones culturales y de las múltiples determinaciones de la individualidad y la subjetividad de la vida cotidiana. De preferencia, si ahonda en sus experiencias de campo como en verdaderos encuentros etnográficos e interculturales, el antropólogo puede navegar entre las distintas escuelas, paradigmas, métodos y técnicas, manteniendo siempre desplegado el velamen de la sensibilidad. En el momento de textualizar esas experiencias, debe utilizar todas las herramientas posibles, incluyendo la alegoría, la intuición y la imaginación, para conseguir transformar el trabajo científico en una rica experiencia del mundo vivo.

Hoy, el mayor desafío para las ciencias sociales contemporáneas es el de pensar el mundo como sociedad global, pero quizá para la tradición antropológica el desafío sea otro. Octavio Ianni (1994) entiende la globalización como la intensificación de las relaciones sociales a escala mundial, con lo cual se enlazan en forma interactiva las dimensiones local, nacional y mundial. No se trata de una sustitución de escalas: la sociedad global es, en realidad, sólo una red virtual que promueve el intercambio permanente entre grupos e individuos, sin alterar en profundidad las relaciones desiguales de ese intercambio. La llamada globalización no anula la diversidad de la naturaleza humana y en más de un caso la promueve en el plano de la desigualdad. Si alguien pensó que la globalización integraría la llamada aldea global, las renovadas prácticas de segregación racial, cultural y económica en todo el mundo lo contradicen. Lo local se reconfigura en contrapunto con lo global, y dentro de esa dinámica el capital global condiciona y es condicionado por las contradicciones intrínsecas de la modernidad, es decir, la tensión permanente entre la tradición y las fuerzas que intentan abolirla.

Las categorías de tiempo y espacio, tradicionalmente utilizadas en el plano local, son ahora trastocadas por la temporalidad y la transterritorialidad que origina Internet miniaturizando el mundo y dándole un valor real a un instante en la pantalla del computador. La comunidad global integra virtualmente un *performance* supranacional, supraclasista y supracultural que, no obstante, recibe respuestas desde sitios no hegemónicos que buscan construir una nueva utopía social, utilizando, en este caso, las mismas pistas estelares del ciberespacio. La antropología del nuevo milenio no puede negar que las múltiples determinaciones de la vida social se encuentran atravesadas por los caminos de la globalización, pero tiene la

certeza de que sólo en la dimensión micro, local, en tanto que dimensión humana, es posible captar con claridad el efecto globalizador.

Antropologizar la ciencia

En las relaciones sociedad-naturaleza los saberes y las prácticas de los individuos se reproducen en diversos niveles de vivencias y lecturas de los fenómenos naturales locales. Muchas veces, en el sustrato empírico de los relatos mitológicos se puede notar una extremada coherencia interna del relato en relación con las características de los fenómenos observados. En esas manifestaciones de la empiria, originadas en elementos del patrimonio natural de un pueblo o región, se conjuga una diversidad de lecturas y apropiaciones que forman parte de patrimonios culturales y sociales mayores o más amplios.

A este respecto, Marcio D'Olne Campos (2007) refiere el caso del símbolo de un ave parecida al correcaminos de Norteamérica –llamada *seriema*, que en voz tupi significa "cresta erguida"– y su relación con una lectura del cielo entre diversas culturas amazónicas. A partir de esta interpretación es posible constatar que nociones de tiempo, lugar y escala modulan, según el contexto ambiental, tanto la reproducción local de patrimonios como la capacidad de lectura y asimilación de los elementos transmitidos de patrimonios externos o ajenos.

Las formas de leer la acción social dependen mucho del punto de vista o referencia del observador/actor y pueden diferenciarse profundamente entre clases sociales, culturas, géneros, edades y estilos de vida de una misma sociedad o en la intersección de diferentes culturas. No obstante, esta diferenciación puede tornar algunos referenciales en verdaderos instrumentos de dominación, como es el caso de las coordenadas norte-sur equiparadas a arriba-abajo, desarrollo-subdesarrollo y principal-secundario (véase al respecto el capítulo de D'Olne en este tomo).

En todo este asunto, es el ser humano el mediador de un proceso de construcción de representaciones simbólicas a partir de datos casi nunca empíricos, pues a partir del mismo hecho de denominarlos como "datos" ya estamos cargándolos de un contenido simbólico referido a nuestra propia lectura del hecho y del mundo. No funciona trabajar sólo con evidencias empíricas de un fenómeno previamente teorizado, sino que requerimos aprender a trabajar con indicios que vamos construyendo a partir de varias lecturas del mundo que luego se puedan consolidar en representaciones conceptuales más sistemáticas y palpables. Una lectura antropológica de la ciencia y del trabajo científico, a partir de lo expuesto arriba, corresponde a una dimensión más de la cultura e integra, por lo tanto, un sistema cultural entrelazado por una "telaraña que el hombre ha tejido de sí mismo" (Weber, cit. en Mendelsohn y Elkana 1981), en la que el sentido común es una interpretación de la experiencia humana referida también a un sistema cultural.

No existe una teoría general de la cultura o del sistema cultural que se aplique literalmente a la ciencia. La ciencia es, ante todo, una construcción histórica y social que requiere de constantes esfuerzos comparativos e interpretativos a partir de "descripciones densas" (parafraseando a Geertz 1989b) de los fenómenos estudiados. Desde esta perspectiva, el trabajo científico, como una dimensión más de la cultura, está integrado por experiencias sistematizadas como base de datos, imágenes del conocimiento determinadas socialmente (que son los sujetos de la "descripción densa"), así como valores y normas que representan los intereses de los actores que intervienen en este proceso. Las imágenes del conocimiento son los grandes puentes entre las experiencias sistematizadas y los intereses individuales y/o colectivos.

Antropología de los trópicos o antropología tropical

¿Qué somos realmente hoy en día? ¿Qué clase de mundo habitamos y pretendemos investigar? Ya no somos tradicionales del todo porque las tradiciones no son inmutables y nunca hemos sido modernos porque no consumamos un proceso de purificación, de separación entre el mundo natural y el social (Latour 1993). Los actores de la era de la globalización somos sujetos híbridos, el producto de una intensa relación intersubjetiva entre la naturaleza y la cultura, contenida en la dimensión comunal hoy identificada como red-actor. En esta dimensión, el concepto de *sociedad* es inviable por ser un plano de interacción exclusivamente humano, inventado por las ciencias sociales, que no incluye las relaciones con los objetos de la naturaleza y los fabricados por el ser humano, lo que imposibilita leer y textualizar a profundidad los fenómenos de la globalización y la era posindustrial.

Los antropólogos hemos utilizado la etnografía profunda y una mirada integradora de los fenómenos de la naturaleza y de la cultura para estudiar las culturas diferentes a la nuestra. Si esto se practica para investigar al Otro, lamentablemente no se hace para investigarnos a nosotros mismos. Un rasgo de la llamada modernidad es la negación a mirarnos como un todo integrado de naturaleza y cultura. No aplicamos la antropología para mirarnos a nosotros mismos. Es curioso que hablemos de etnociencias para referirnos a la producción de conocimientos en contextos no modernos, quizá como una forma de diferenciarlas de las ciencias que integran el edificio del conocimiento moderno, el conocimiento de nuestras sociedades. ¿Por qué en lugar de hablar de etnociencias no comenzamos a reconocer el valor de otras fuentes de conocimiento que han sido adjetivadas como "precientíficas"?

Desde la tradición asimétrica del enfoque antropológico de los Otros no es viable una antropología del mundo moderno. La antropología tradicional (asimétrica por naturaleza), configurada por sujetos modernos que practican miradas sobre pueblos considerados premodernos, descarta el

estudio de los objetos de la naturaleza y se centra exclusivamente en las culturas. Distingue claramente, asimismo, entre el conocimiento moderno llamado científico y los "otros saberes". El primero queda libre de toda sospecha y se explica por sí mismo, los segundos son discutibles y se explican socialmente.

El relativismo, paradójicamente, es la postura que mejor encaja para acentuar la fractura entre la ciencia (como conocimiento moderno) y los "otros saberes" (en tanto que conocimientos premodernos) porque el pensamiento científico pretende situarse fuera y por encima del campo de la cultura. Por eso, la ciencia, como signo de Occidente, trasciende y permite relativizar las culturas, aunque esa ciencia sólo pueda ser construida con instrumentos y aparatos modernos que aparecen, muchas veces, como entes independientes, superlógicos y objetivos, al margen de la naturaleza, la sociedad y las culturas. El relativismo cultural ha insistido en que existe una naturaleza universal y constelaciones de culturas distintas entre sí, específicas, únicas e incomparables (Latour 1993).

La antropología del nuevo milenio debe buscar una mirada simétrica respecto a la naturaleza y la sociedad, partir de la certeza de que la naturaleza es igualmente una construcción humana junto con la sociedad. Debe comparar no sólo las diferentes culturas, sino también las particularidades que adquiere el binomio naturaleza-cultura, pero sin establecer distinciones *a priori* entre un "ellos" y un "nosotros". En ese ejercicio comparativo se debe privilegiar el estudio de la extensión de las redes que vinculan a los actores, es decir, el radio de acción de las comunidades y su capacidad de conectividad con otras, de tal suerte que se sustituya la mirada vertical, egocéntrica y evolucionista por una horizontal, descentrada y descolonizada del mundo.

En el marco de la llamada globalización, la propuesta de una *antropología simétrica* (Latour 1993) está encaminada al estudio de las redes, reivindicadas éstas como nuevas comunidades humanas, puesto que las relaciones sociales ya no pueden circunscribirse a una territorialidad anclada en un solo tiempo y espacio. Las conexiones entre lo local y lo global adquirirán mayor interés en la medida en que se estudien los procesos y los actores de las interfases que hacen posible el funcionamiento de las redes.

Por ello, una antropología tropical reivindica y resignifica el viejo concepto de *comunidad* adaptándolo a la era de la globalización. El antropólogo moderno se dirigió a los trópicos, desplazándose del centro a la periferia del mundo con la pretensión de reconstruir el origen y el sentido mismo de las "Otras" culturas, la "totalidad de su existencia", como dijera Mauss (cit. en Latour 1993). En cambio, de vuelta a casa, reprodujo la asimetría al cambiar el estudio de las "Otras" culturas por el de las expresiones marginales de la propia, en lugar de asumir el reto de mirarse en un espejo.

Paradójicamente, una de las tesis centrales de Kuhn es que los hechos científicos no son dados ni tienen una existencia independiente de los sujetos, de sus aparatos cognitivos y sus herramientas conceptuales. Los hechos son construcciones sociales y tienen una génesis y un desarrollo que se expresan diferencialmente en el tiempo y de una comunidad a otra (cit. en Olivé 1998), de ahí que las cuestiones importantes para entender la ciencia y su desarrollo deban ser analizadas desde la perspectiva de una antropología simétrica.

Otro de los grandes méritos de Kuhn (Olivé 1998) fue proponer el retorno al estudio de las comunidades científicas en tanto que comunidades epistémicas para situar el trabajo científico en el marco de la acción social. Desde ahí podríamos partir con facilidad para determinar que la ciencia sólo es una de las formas que utiliza el ser humano para conocer y explicar el mundo.

Una antropología simétrica en su mirada y descentrada en su ejercicio comparativo puede impulsar un diálogo entre paradigmas que establezca procesos de aprendizaje y no tanto de traducción, que busque interactuar en el nivel comunitario y transcultural para favorecer la realización de acciones coordinadas y no tanto la búsqueda de un acuerdo total. En última instancia, se requieren acuerdos mínimos para generar plataformas de interés común, a pesar de las creencias, las normas, los valores y los procedimientos diferentes en cada comunidad y para los distintos individuos. La enorme diversidad de la naturaleza humana no debe excluir la posibilidad de una relación dialógica entre distintos sistemas culturales en la que se reconozca y se respete esa misma diversidad. Esta antropología simétrica de que hablamos puede ayudar a transformar el mundo en un lugar más humano y a la propia antropología en una herramienta para el intercambio y la colaboración entre los múltiples sistemas de interpretación y comprensión de la diversidad humana.

Bibliografía

Agger, Ben. 1989. *Fast Capitalism.* University of Illinois Press, Champaign.

Apel, Karl O. 1985. *La transformación de la filosofía*. Taurus, Barcelona.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro, CNPq, Río de Janeiro.

_____1994a. *A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos.* IFCH-Unicamp, Campinas.

_____1994b. "Olhar, ouvir, escrever". Aula inaugural, cursos de graduación. IFCH-Unicamp, Campinas (inédito).

_____1994c. "A dupla interpretação na antropologia". IFCH-Unicamp, Campinas (inédito).

Chartier, Roger. 1989. "Le Monde comme représentation". *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, núm. 6. CNRS, EHESS, París, pp. 1505-1520.

Dilthey, Wilhelm. 1974. *Teoría de las concepciones del mundo*. Trad. de Julián Marías. Revista de Occidente, Madrid.

D'Olne Campos, Marcio. 2007. "Seriemas e perseguidas, seus simbolismos, seus comportamentos. Patrimónios da natureza, da cultura ou de quem?" En *Anais do VIII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação.* ANCIB, UFBA, Salvador, p. 1-10. En línea: <http://www.enancib.ppgci.ufba.br/artigos/DMP--204.pdf> (consulta: 25 de agosto de 2009).

_____ En este tomo. "SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas". En Xochitl Leyva Solano *et al. Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras.* México.

Foucault, Michel. 1971. *El orden del discurso.* Tusquets, Barcelona.

Gadamer, Hans-Georg. 1991. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca.

_____1997. *Philosophical Hermeneutics.* University of California Press, Berkeley.

Geertz, Clifford. 1989a. *El antropólogo como autor.* Paidós, Barcelona.

_____1989b. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Habermas, Jürgen. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.

_____1987. *Dialéctica e hermenéutica.* L y PM, Porto Alegre.

Ianni, Octavio. 1994. "Globalização: novo paradigma das ciências sociais". *Revista Estudos Avançados,* núm. 21. IEA-USP, São Paulo, pp. 8-21.

Kuhn, Thomas S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas.* FCE, México.

Latour, Bruno. 1993. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica.* Debate, Madrid.

Mendelsohn, Everett y Yehuda Elkana. 1981. "A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge". En Everett Mendelsohn y Yehuda Elkana (eds.). *Sciences and Cultures. Anthropological and Historical Studies of the Sciences.* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, pp. 1-76.

Merton, Robert King. 1968 [1949]. *Social Theory and Social Structure*. Enlarged Edition, The Free Press, Nueva York.

Olivé, León. 1998. "Thomas S. Kuhn y el estudio de la ciencia". *Ciencias,* núm. 50, abril. UNAM, México, pp. 10-18.

Popper, Karl. 1978. *Lógica das ciências sociais*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

Ricoeur, Paul. 1987. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México.

Tedlock, Dennis. 1986. "A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica". *Anuário Antropológico*, núm. 85. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, pp. 183-203.

Acerca de los(as) co-autores(as)

Ángela Ixkic Bastian Duarte. 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 patrocinado por 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. Correo electrónico: <angelaixkic@hotmail.com>.

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* (Fondo Editorial 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). Correo electrónico: <aescobar@email.unc.edu>.

Aura Estela Cumes. Maya kaqchikel. Doctora 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 compuesta por tres tomos 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. Correo electrónico: <aecumess@yahoo.com>.

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 = More than an Indian. Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in 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. Correo electrónico: <crhale@austin.utexas.edu>.

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. Correo electrónico: <depowell@email.unc.edu>.

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). Correo electrónico: <eduardoa.restrepo@gmail.com>.

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)-Iztapalapa. Co-director del proyecto "Antropología de la Antropología" (*AdelA*) de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (en línea: <http://redmifa.wordpress.com/category/antropologia-de-la-antropologia/>. Es autor de *La otredad cultural entre utopía y ciencia* (FCE, UAM-I, 2004) y coordinador del volumen colectivo *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (Inali, Universidad de Oriente, 2008). Correo electrónico: <kroqui@prodigy.net.mx>.

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). Correo electrónico: <gvaldesgutierrez@gmail.com>.

Hanna Laako. Académica socialmente comprometida que reside en Chiapas. Doctora en ciencias sociales por la Universidad de Helsinki (Finlandia). Actualmente becaria del programa de becas posdoctorales en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro y fundadora del colectivo de investigación *Bordering Actors*. Ha explorado tres ejes temáticos: 1) La descolonización en los movimientos de los pueblos indígenas, la academia y el activismo. 2) El significado de la Frontera Sur de México y *Borderlands Studies* como contranarrativas a las historias dominantes sobre los centros y las periferias. 3) Las parteras autónomas y su activismo político en México. Correo electrónico: <laako.hanna@gmail.com>.

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). 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 Twenty-First Century City* (Palgrave Macmillan, 2010). Correo electrónico: <j.v.pearce@bradford.ac.uk>.

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 co-autora 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. Correo electrónico: <linaberrio@gmail.com>.

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>. Correo electrónico: <mdolnecampos@terra.com.br>.

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 la cuestión de la precariedad laboral y migratoria en Europa y 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 Movements Working Group, y en colectivos autónomos como el Counter Cartographies Collective. Fue investigadora posdoctoral para un proyecto financiado por la National Science Foundation sobre la gestión de fronteras de la Unión Europea. Correo electrónico: <macasas@email.unc.edu>.

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*. Correo electrónico: <majoaraya@gmail.com>.

Mariana Mora Bayo. Doctora en antropología social por la Universidad de Texas, Austin. Profesora-investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Distrito Federal. Co-editora del libro *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (UAM-Xochimilco, CIESAS, Unach, 2011). Fue miembro del equipo de investigadores del proyecto financiado por Conacyt intitulado "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. Correo electrónico: <mariana_mora@yahoo.com>.

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. Correo electrónico: <mbaezl@prodigy.net.mx>.

Michal Osterweil. Vive en Carrboro, Carolina del Norte, donde trabaja en el colectivo Carrboro Greenspace: Centro para la Comunidad y Sustentabilidad. 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 Movements 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>). Correo electrónico: <mosterweil@gmail.com>.

Morna Macleod. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Consultora independiente. 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. Correo electrónico: <morna.macleod@uaem.mx>.

Red Transnacional Otros Saberes (Retos). La Retos es un espacio en construcción permanente cuyos miembros trabajan, o han trabajado, en articulación orgánica con movimientos tales como el Movimiento de los Sin Tierra, las redes altermundistas, las comunidades zapatistas, las redes neozapatistas, la resistencia comunitaria contra los megaproyectos eólicos, la Universidad de la Tierra en Chiapas, el movimiento de artistas y comunicadores mayas, el movimiento negro de la Costa Pacífica de Colombia y el movimiento feminista, popular y artístico de Perú y Colombia. A la vez, reflexiona y acciona críticamente como parte de las redes de medios libres y autónomos, del trabajo anarquista barrial y de H.I.J.O.S. de Colombia. Sitio web: <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/>. Correo electrónico: <cooperativaretos@gmail.com>.

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)-Distrito Federal. Sus áreas de especialización son la antropología política y jurídica, los estudios de género, los estudios poscoloniales y las metodologías co-participativas. 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. Correo electrónico: <aidaher2005@yahoo.com.mx>.

Sabine Masson. Activista feminista, socióloga y jurista (con base en Lausanne, Suiza). Sus áreas de especialización son los estudios poscoloniales y de género así como los derechos laborales y migratorios. Fue estudiante huésped del CIESAS-Sureste. Realizó su tesis en Chiapas en estrecha articulación con organizaciones de mujeres indígenas y a través de un trabajo de solidaridad y educación popular. Publicó en co-autoría con un grupo de mujeres tojolabales el libro intitulado *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). Correo electrónico: <sab@riseup.net>.

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* (Coneculta, 2006). Es co-compiladora de varios libros, entre ellos: *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas* (University of Texas Press, 2006) y *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contentions, and Moral Engagements* (Duke University Press, 2008). Correo electrónico: <sspeed@mail.utexas.edu>.

Virginia Vargas Valente. Socióloga, militante feminista en Perú y 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. Integrante del Programa Estudios y Debate Feminista –que es parte del Centro "Flora Tristán"– y del equipo coordinador del Programa Democracia y Transformación Global de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Participa activamente, desde su inicio, en el Foro Social Mundial a nombre de la Articulación Feminista Marcosur. Correo electrónico: <ginvargas@gmail.com>.

Xochitl Leyva Solano. Mujer, trabajadora de las ciencias sociales, activista política de las redes neozapatistas y altermundistas. Profesora-investigadora del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Sureste. Ha participado activamente en CIDECI Las Casas/Unitierra-Chiapas. Entre sus trabajos destacan el libro co-editado *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, elaborado con intelectuales y organizaciones de pueblos originarios, así como con académicos comprometidos (CIESAS, Flacso-Ecuador, Flacso-Guatemala, 2008); y el libro *Sjalel Kibeltik. Sts'isjel ja Kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*, escrito en co-autoría con artistas mayas, comunicadores comunitarios y antropólogos de Chiapas (RACCACH, 2010). Correo electrónico: <xls1994@gmail.com>.

Prácticas otras de conocimiento(s).
Entre crisis, entre guerras
Tomo II

Se terminó de imprimir en el
Taller Editorial La Casa del Mago, en la
ciudad de Guadalajara, Jalisco, México,
el 30 de octubre de 2015.
El tiraje fue de 2 000 ejemplares.

En este tomo escriben consultoras activistas, feministas pos y decoloniales, investigadores(as) activistas, activistas investigadores(as) latinoamericanos(as), socialistas y latinoamericanistas. Cada uno(a), a su manera, sitúan y problematizan sus prácticas de conocimiento, deteniéndose unas en las dimensiones epistémicas, éticas, de género y políticas; otros en las metodológicas, axiológicas y ontológicas.

Las prácticas otras de investigación feminista, colaborativa, dialógica y en red contenidas en este tomo, aparecen a veces como una simple opción personal o de carácter técnico. Pero no es así. Ellas evidencian la permanente necesidad de transformación profunda y radical tanto de los procedimientos etnográficos, de las hipotecas de las tradiciones disciplinarias heredadas, como de los poderes personales, nacionales e institucionales. Poderes que buscan por todos los medios burocratizar, mercantilizar y domesticar, en general, los conocimientos y, en particular, los conocimientos disciplinarios.

No cabe la menor duda de que cada autor(a) construyó sus objetivos en el tiempo-espacio que le tocó vivir, pero al leerlos(as) a contraluz podrán ustedes darse cuenta por qué les hemos puesto hombro con hombro con el fin de contribuir a SURearnos en estos momentos de crisis sistémica y civilizatoria.

9 789877 223064

Taller editorial
La casa del mago

CLACSO