

MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA:

la epistemología de la etnografía en colaboración

JOANNE RAPPAPORT

GEORGETOWN UNIVERSITY

rappapoj@georgetown.edu

Artículo traducido por Mariela Eva Rodríguez

Resumen

LA ETNOGRAFÍA GENERALMENTE SE ENTIENDE COMO UNA ESTRATEGIA DE REPRESENTACIÓN, UNA FORMA de escritura y en menor medida, una metodología de investigación. Este artículo, basado en una etnografía en colaboración con investigadores indígenas colombianos, sugiere que la etnografía es más que un texto escrito o un método para recoger datos; es un espacio crítico en el cual los antropólogos y nuestros interlocutores podemos participar conjuntamente en la co-teorización (la creación de nuevas construcciones teóricas). La apertura de la etnografía a tales posibilidades, particularmente en casos de colaboración con organizaciones de base, no sólo tiene significación ética sino que tiene el potencial de aportar nuevas perspectivas a la disciplina.

PALABRAS CLAVE: etnología colaborativa, co-teorización, metodología etnográfica.

BEYOND WRITING:

THE EPISTEMOLOGY OF COLLABORATIVE ANTHROPOLOGY

Abstract

ETHNOGRAPHY IS GENERALLY UNDERSTOOD AS A REPRESENTATIONAL STRATEGY, A FORM OF WRITING AND to a lesser extent, as a research methodology. This article, based on collaborative ethnography with Colombian indigenous researchers, suggests that ethnography is more than a written text or a method of collecting data, but a critical space in which anthropologists and our interlocutors can engage in co-theorization (the creation of new analytical constructs). The opening up of ethnography to such possibilities, particularly in cases of collaboration with grass-roots organizations, is not simply of ethical import, but holds the potential of contributing new theoretical insights to our discipline.

KEY WORDS: Collaborative ethnography, co-theorization, ethnographic methodology.

EN SU ARTÍCULO SEMINAL, “SOBRE LA AUTORIDAD ETNOGRÁFICA” (“ON ethnographic authority”), James Clifford concluye que la crisis de la representación etnográfica –la imposibilidad que hay en el mundo contemporáneo de continuar produciendo descripciones sobre un Otro fijado firmemente en una comunidad circunscrita y atemporal– podría ser resuelta mediante la redefinición de la etnografía como diálogo:

es necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de una realidad ‘otra’ acotada, sino como una negociación constructiva que involucra al menos dos, y usualmente más, sujetos conscientes y políticamente significativos. Los paradigmas de la experiencia y la interpretación están cediendo paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía (Clifford, 1988: 41).

Como ejemplos cita no sólo monografías etnográficas en las que el diálogo entre el/la antropólogo/la y el/la informante es central a su argumento, sino también autores que incluyen citas extensas de informantes o textos que son coescritos por antropólogos/as y miembros de los grupos estudiados; en todos sus ejemplos, afirma Clifford, tal movimiento textual permite que la autoridad de los informantes se represente junto a la del/la etnógrafo/a. Sin embargo, él califica la coautoría como “utópica”, porque frecuentemente presupone el control editorial por parte del/la antropólogo/a y porque va en contra del meollo de la noción occidental de autoría (Clifford, 1988: 51).

Para Clifford, así como para los autores del anterior e influyente volumen editado por este –*Writing culture* (Clifford y Marcus, 1986)– los problemas centrales de la antropología se deben trabajar mediante las innovaciones en la escritura etnográfica. Tal argumento se ha vuelto de sentido común en los círculos antropológicos, dando lugar a la redefinición radical sobre qué es la etnografía para los/las antropólogos/as estadounidenses. Es decir, en lugar de entender la etnografía como un proceso de investigación de campo, en Estados Unidos se ha definido como un género literario, como la representación escrita de la interpretación cultural. Esta reubicación de la etnografía más en el acto de la escritura que en el trabajo de campo se observa fácilmente entre los estudiantes graduados, así como en la generación de antropólogos/as jóvenes, para quienes la antropología se sitúa más en la monografía misma que en la serie de conversaciones o en las relaciones de campo que le preceden.

Sin embargo, si pensamos a la antropología en su contexto global en lugar de reducirla a su manifestación estadounidense, podemos advertir que la monografía etnográfica es sólo uno de los varios posibles productos de investigación, lo cual sugiere que la reconceptualización de la escritura sólo resuelve parcialmente el problema de cómo la antropología representa a su objeto. Comprendí esto en Colombia, donde los esfuerzos de investigación de una comunidad antropológica viva y creativa rara vez fructifican en monografías etnográficas clásicas, sino que lo hacen más frecuentemente en artículos y ensayos académicos, en interpretaciones históricas y en otros géneros escritos que resultan de gran utilidad a las comunidades que están siendo estudiadas: publicaciones destinadas al consumo popular, periodismo, documentos políticos, narrativas testimoniales y libros de texto para la escuela primaria¹. Además, en Colombia la etnografía se piensa como una actividad asumida en el campo, no necesariamente como una forma de escritura. La práctica etnográfica colombiana conduce con frecuencia a colaboraciones a largo plazo que desafían las distinciones hechas comúnmente en Estados Unidos, entre investigación pura y antropología aplicada, y son más similares a las nociones recientes de antropología pública o activista². Gran parte de lo que acontece durante tales actividades ni siquiera se pone por escrito, sino que se desarrolla en talleres y otras reuniones cuyos contenidos son capturados sólo imperfectamente en los resúmenes almacenados en los archivos de las organizaciones (Zambrano, 1989). Respecto de la antropología de los pueblos indígenas en particular, los

1. Esto no implica que no existan excelentes monografías etnográficas escritas por colombianos/as. El estudio de María Clemencia Ramírez (2001), sobre el movimiento de cultivadores de coca en el Putumayo, la etnografía de Astrid Ulloa (2004), sobre la relación creciente entre el discurso de las organizaciones indígenas y los ambientalistas, y la mirada sensible sobre las narrativas de la violencia doméstica de Myriam Jimeno (2004) vienen a mi mente como ejemplos de etnografías colombianas recientes. Sin embargo, todas ellas, originadas en disertaciones doctorales presentadas en universidades extranjeras, sugieren que la monografía etnográfica puede ser comprendida con mayor propiedad como un género importado, más que como uno desarrollado localmente.

2. El sitio de antropología pública [www. publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm](http://www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm) define este intento en los siguientes términos: "la antropología pública demuestra la habilidad de la antropología y de los antropólogos de dirigirse con eficacia hacia problemas más allá de la disciplina, iluminando aspectos ampliamente sociales de nuestros tiempos y alentando conversaciones públicas más amplias sobre los mismos, guiados por la meta explícita de fomentar el cambio social. La antropología pública afirma nuestra responsabilidad, como académicos y ciudadanos, de contribuir significativamente con las comunidades más allá de la academia –tanto locales como globales– que son las que hacen posible el estudio de la antropología". Hale (n. d.) define la antropología activista como "la práctica institucionalizada de una disciplina que opera en colaboración y comprometida políticamente".

antropólogos colombianos comenzaron a confrontar los demonios de representar al “otro” antes que sus colegas de Estados Unidos, dado que la mayor parte de la investigación fue llevada a cabo en colaboración con organizaciones nativas cuyos discursos y objetivos políticos determinaron parcialmente las preguntas de investigación y los modos antropológicos de representación. Mientras que la antropología colombiana también puede tener sus propias crisis, la “crisis de representación” proclamada por

3. Entre las crisis de la antropología colombiana la más notable es la severa limitación que el conflicto armado impone a los investigadores, en tanto determina dónde pueden llevar adelante su investigación; en la década pasada, los antropólogos colombianos se orientaron cada vez más hacia el estudio de las poblaciones urbanas, un cambio que en general se consideraba necesario, dado que 70% de la población del país vive en las ciudades. Más importante aún, sin embargo, el conflicto armado amenaza a aquellas personas comprometidas con la antropología pública, incluso en las áreas urbanas. El compromiso con una antropología accesible y socialmente útil costó la vida de muchos antropólogos colombianos prominentes durante la década pasada. El más conocido de estos académicos fue Hernán Henao, de la Universidad de Antioquia (Medellín), partidario del diálogo local y regional a gran escala para resolver conflictos en la ciudad de Medellín y sus alrededores suburbanos rurales, y quien fuera baleado en su oficina de la universidad, el 4 de mayo de 1999.

los antropólogos estadounidenses –así como las soluciones que ofrecen– y corporizada en nuevas formas de escritura etnográfica, es mucho más el producto de una institucionalización de la antropología en Estados Unidos que el problema enfrentado por los antropólogos en otras partes del mundo (Restrepo y Escobar, 2005)³.

En Colombia la falta de compromiso persistente con la etnografía como género escrito sugiere como crítica a Clifford que, si buscáramos revitalizar la antropología en Estados Unidos, deberíamos mirar otras antropologías

que hayan puesto menos atención en la etnografía como texto y más en repensar qué hacemos en el campo, así como en redefinir qué es el campo. En este artículo quiero centrarme en la colaboración, una de las soluciones propuestas por Clifford en su famoso artículo, utilizando como guía la experiencia de la antropología colombiana y mis propias actividades de investigación en dicho país. En particular, reflexionaré sobre los fundamentos epistemológicos de una metodología etnográfica en colaboración, con el objetivo de descubrir por qué tal aproximación no es sólo moral o éticamente necesaria –discusión que ha ocupado gran parte de los debates en la literatura antropológica reciente (Scheper-Hughes, 1995)–, sino para pensar cuál es el potencial de la colaboración para nutrir el pensamiento antropológico. En particular, quisiera enfatizar que el trabajo en colaboración consiste en algo más que escribir. Mientras que la colaboración involucra frecuentemente

el tipo de coautoría promovida por Clifford, más significativo aún resulta el espacio que abre al proceso de co-teorización con los grupos que estudiamos, proporcionando tanto a nuestros interlocutores como a nosotros mismos nuevas herramientas conceptuales para dar sentido a las realidades contemporáneas. En otras palabras, la colaboración convierte el espacio del trabajo de campo entendido como de recolección de datos en co-conceptualización, forzándonos a trasladar el énfasis puesto en la etnografía como escritura hacia la reconceptualización del trabajo de campo⁴. Esto es lo que haré aquí mediante la reflexión de mi experiencia de colaboración en Colombia con un equipo interétnico de investigadores indígenas, antropólogos colombianos y académicos estadounidenses que analizan políticas étnicas en la región del Cauca desde 1991, momento en el que una nueva Constitución política redefinió a Colombia como nación pluriétnica y multicultural⁵.

4. Esto no quiere decir que rechace la importancia de la escritura. Lo que quiero resaltar aquí es que el énfasis posmodernista en la centralidad de la escritura etnográfica, casi que la exclusión de consideraciones acerca del trabajo de campo —énfasis más pronunciado aún en las etnografías escritas desde los estudios culturales— no nos permite reconceptualizar adecuadamente la tarea del etnógrafo bajo las condiciones actuales de trabajo.

5. Sobre la transformación de Colombia a partir de la reforma constitucional de 1991, desde una nación que se imaginaba a sí misma como étnicamente homogénea a una nación plural, véase Van Cott (2000). Dicho artículo se centra en el trabajo de uno de los dos equipos en colaboración en los que participé en los años recientes. El otro, compuesto por activistas indígenas y colaboradores no indígenas pertenecientes al Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), resultó en un libro de varios autores (Bolaños, Ramos, Rappaport y Miñana, 2004) que surgió del proceso de coteorización (Rappaport, 2005a: capítulo 5).

ETNOGRAFÍA EN COLABORACIÓN

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, UN PEQUEÑO GRUPO DE ANTROPÓLOGOS EN ESTADOS Unidos ha estado comprometido con lo que se ha llamado etnografía en colaboración,

una aproximación a la etnografía que deliberada y explícitamente enfatiza la colaboración en cada punto del proceso etnográfico, en lugar de ocultarla: desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y, especialmente, durante el proceso de la escritura. La etnografía en colaboración invita a nuestros consultantes a hacer comentarios e intenta que dichos comentarios pasen a formar parte del texto etnográfico mientras este se desarrolla. A su vez, esta negociación se reintegra de nuevo en el proceso del trabajo de campo mismo (Lassiter, 2005a: 16).

Este intento no es nuevo en la antropología ni está confinado a la arena antropológica de Estados Unidos: se puede rastrear hasta Boas y sus colaboradores (Lassiter, 2005b) y ha sido el pilar de la antropología activista afroestadounidense (Gwaltney, 1993 [1980]); la practican antropólogos/as latinoamericanos que trabajan con movimientos sociales (Vasco Uribe, 2002; Vasco Uribe, Dagua Hurtado y Aranda, 1993) y organizaciones no gubernamentales (Riáño Alcalá, 2006). Los productos de la etnografía en colaboración incluyen volúmenes de varios autores (Fletcher y La Flesche, 1992 [1911]; Ridington y Hastings, 1997), volúmenes editados en los que los antropólogos y los investigadores locales presentan sus conclusiones (Lassiter et al., 2004), publicaciones para las comunidades locales (Lobo, 2002; Reynolds y Cousins, 1993) y libros de autor que agradecen al contexto de colaboración en el que se produjeron (Field, 1999b; Lassiter, 1998; Lawless, 1993; Urton, 1997).

A pesar de la atención que muchos antropólogos involucrados en la investigación en colaboración ponen en el producto escrito de sus investigaciones, no debemos perder de vista la centralidad del campo en la antropología en colaboración, aun cuando su importancia sea sepultada con frecuencia en ese producto final. En particular, debemos tener en cuenta las intenciones de los etnógrafos de volver a situar los pensamientos de sus consultantes como formas paralelas de análisis, en lugar de considerarlos simplemente como datos etnográficos:

Para oír los testimonios proferidos debemos primero abandonar el presupuesto de que los relatos de nuestros consultantes son productos completamente amasados por la cultura. Esta actitud nos fuerza a tratar a los narradores no como personas unidas por prescripción cultural, sino como individuos que se enfrentan cotidianamente con lo inesperado y lo extraordinario. Luego, debemos escuchar con atención las palabras de nuestros interlocutores, aceptando sus descripciones tal como las ofrecen mientras nos comprometemos con ellos como colegas en la búsqueda de nuevos significados. Las experiencias que describen, que emergen de la memoria y de una estructura interpretativa individual y única, niegan la caracterización colectiva. Al favorecer lo fortuito sobre los patrones, dichas experiencias reafirman la subjetividad de la significación (Hinson, 2000: 328).

Tal como sugiere Lassiter (1998: 8), debemos preguntarnos, ¿cómo puedo complejizar, en lugar de reducir, la complicada experiencia de la que está hablando mi interlocutor? Desde este punto de

partida, lo que ocurre en el campo es crucial para la manera en que se conducen los trabajos en colaboración: mucho más que la recolección de datos, en el espacio del campo se está desplegando un proceso de interpretación colectiva.

Este privilegio del significado del diálogo en el campo –en oposición a la priorización del texto final– puede tener un impacto trascendente en la comunidad que colabora con los antropólogos. Pilar Riaño Alcalá, académica colombiana radicada en Canadá que realizó talleres de memoria en los que jóvenes de Medellín compartieron sus recuerdos de la violencia mediante narrativas, canciones, recreación de eventos y dibujos, reflexiona sobre cómo el proceso de investigación tuvo impacto sobre los jóvenes mismos:

Mi aproximación al dilema de la contribución social que la investigación podría hacer se resolvió en el nivel metodológico e investigativo en la pragmática de cómo hacía mi labor. Respondí a estas expectativas asegurando que los procesos y la metodología tendrían algunos usos prácticos para los jóvenes, los grupos comunitarios y las ONG con los que trabajé. En algunos casos, la investigación y sus metodologías sustentaron sus reflexiones sobre experiencias pasadas con el fin de desarrollar posteriores planes de acción. En otros, mi trabajo se vinculó al proceso de reevaluar su aproximación al quehacer en comunidad; y, en otros, como parte de una tarea de sistematización de su experiencia (Riaño Alcalá, 2006: xxiv-xxv)⁶.

6. Aun cuando ella utilizó esta investigación en su disertación doctoral en la Universidad de British Columbia (University of British Columbia) y a pesar del hecho de que actualmente es profesora de dicha universidad, su trabajo con jóvenes de Medellín comenzó antes de su estudios doctorales, y, por tanto, puede ser ubicado con mayor propiedad en el contexto de la antropología colombiana.

El antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco va incluso más allá, al insistir en que lo que ocurrió en el campo no consistió en recolectar datos, sino que fue un análisis colectivo emprendido en talleres en los que él participó en el curso de un proyecto histórico en colaboración con los guambianos de las tierras altas del suroeste:

Los trabajos por grupos que organizaban los indígenas en sus reuniones eran en verdad reuniones de investigación, de avanzar en el conocimiento de un problema a través de la discusión, por medio de la cual lo que se hacía era confrontar los conocimientos de cada uno con los de los demás para, finalmente, tener un conocimiento global (...). Mi visión de que en las reuniones no había conclusiones era

errada; sí las había, pero éstas no revestían la misma forma con la que yo estaba familiarizado entre nosotros ni eran escritas. Después me resultó claro que luego de las reuniones por grupos y de las múltiples discusiones que se desarrollaban en ellas, en la mente de cada uno de los integrantes quedaban ciertas conclusiones: un conocimiento del problema mayor que el que tenían antes de la reunión, pues ahora no era su saber personal sino el de todo el grupo, validado además por la confrontación (Vasco Uribe, 2002: 461).

En este sentido, lo que ocurre en el campo debe ser tan privilegiado como el producto final escrito, a pesar de que por lo general tales observaciones son abreviadas en las monografías etnográficas⁷. La co-teorización que se despliega en el campo es la que marca a la etnografía en colaboración como diferente de la corriente dominante de sus antecesores.

EL CAMPO COMO UN ESPACIO DE CO-TEORIZACIÓN

LA ETNOGRAFÍA EN COLABORACIÓN VA MÁS ALLÁ DE UNA COMPRESIÓN SIMPLISTA de la etnografía como método de campo mediante el cual recolectamos información. Este es un problema que Jean-Paul Dumont (1992) comenzó a abordar a fines de la década de 1970 en *The Headman and I*, libro en el que cuestiona el trabajo de campo como recolección de datos y lo reconceptualiza como el desarrollo progresivo de las relaciones intersubjetivas. Lo que los etnógrafos que trabajan en colaboración deben hacer es llevar a Dumont más allá, resignificar el trabajo de campo como una arena en la cual co-teorizamos. Entiendo la co-teorización como la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados

7. Por ejemplo, las observaciones de John Langston Gwaltney sobre el uso de "seminarios folklóricos" —un tipo de taller colaborativo— como arena para la interpretación de auto-reflexiones realizadas por afroestadounidenses publicadas en su obra *Drylongso* (1993 [1980]), se presentan en detalle en un artículo que acompañó al libro (1991). El contexto de campo de las publicaciones de Vasco con los guambianos (Vasco Uribe, Dagua Hurtado y Aranda, 1993) debe ser leído junto con sus reflexiones sobre la naturaleza del proyecto de campo (Vasco Uribe, 2002).

por nuestros interlocutores. En esencia, esta empresa tiene el potencial de crear nuevas formas de teoría que la academia sólo contempla parcialmente por sus contenidos.

Permítaseme ser más específica acerca de lo que entiendo por co-teorización. En *Holy women*,

wholly women, Elaine Lawless (1993) relata su experiencia con mujeres pastoras de denominaciones protestantes dominantes. Además de recolectar sus historias de vida, emprende lo que ella llama “etnografía recíproca”, un proceso de interpretación de autobiografías con las narradoras mismas. De dichos encuentros resultó una nueva manera de comprender el modo en que las mujeres relatan sus experiencias de vida. Por ejemplo, la conversación de Lawless con sus narradoras trae a la luz divergencias significativas respecto de las caracterizaciones de las historias de vida de las mujeres hechas en la literatura académica. Mientras que los académicos han mirado la narrativa femenina como ampliamente relacional, donde el énfasis en los lazos personales con la familia y los amigos serviría de pivote narrativo, las historias de vida que Lawless recolecta no acentúan tales relaciones. La discusión colectiva reveló que para las narradoras fue muy doloroso minimizar las relaciones personales guiadas por el interés de “des-feminizar” sus relatos para parecer más profesionales (1993: 66-74). A pesar de ello, esas mujeres se sintieron finalmente decepcionadas con sus autobiografías, hecho que surgió en la discusión colectiva. Esto tiene gran repercusión en la insistencia de los antropólogos en ver la cultura como un texto posible de ser recolectado y analizado luego en la soledad de nuestros estudios:

En nuestras sesiones de diálogos las mujeres cuestionaron el uso de construcciones masculinas para contar sus historias. Señalaron las dificultades inherentes a contar “historias de mujeres”, cuando para ellas las expectativas, como mujeres cuya profesión es ser ministras, son diferentes. Ellas exploraron la necesidad crítica de modelos y guiones que proporcionen una estructura a sus historias, que permita que los otros las validen y respeten, pero, al mismo tiempo, permanecieran apegados a la “verdad” de la totalidad, la complejidad de sus vidas tal como las ven y las viven. Y, tal vez, más importante aún, han articulado una teoría acerca de las historias de vida de mujeres, la cual sugiere que, para las mujeres, las construcciones textuales aisladas son finalmente demasiado restringidas: los textos sin interpretación no son válidos y una progresión lineal sin digresiones y reflexiones fracasa al contar las historias. Estas mujeres rechazan las historias que me habían contado como sus historias de vida, porque ellas perciben sus vidas, y sus narrativas acerca de sus vidas, como textos interpretados con múltiples estratos. Cuando sus historias fallan al balancear ambos aspectos se sienten distanciadas de ellos (1993: 79-80).

Mientras que Lawless cuenta cómo la discusión con sus consultantes transformó su interpretación de tales narrativas, otros antropólogos emprendieron teorizaciones más puntuales con sus interlocutores –nótese el cambio de “consultantes” a “interlocutores”–, tal como ocurre en el ejemplo siguiente, en el que el proyecto de investigación fue concebido y dirigido por una comunidad indígena cuyos miembros no sirven como consultantes o “entrevistados” al proyecto etnográfico propuesto por un investigador externo, sino como un equipo de miembros plenos. Luis Guillermo Vasco, el antropólogo colombiano citado arriba, ha trabajado durante varias décadas con el grupo étnico guambiano para crear nuevas interpretaciones de la historia. Al trabajar en combinación con sus colegas guambianos, el equipo de investigación desarrolló construcciones teóricas con base en la cultura material local y la lengua en uso; construcciones teóricas al servicio de crear nuevos vehículos narrativos para recontar el pasado en clave guambiana. En particular, el equipo colaborador recurrió al motivo de la espiral como vehículo para romper el

8. Este enfoque es usado en Vasco Uribe, Dagua Hurtado y Aranda (1993), y ha sido analizado en detalle en Rappaport (2005a: capítulo 5).

molde de las formas históricas occidentales⁸, lineales al narrar. Significativamente, la espiral no es un motivo que haya sido

identificado por los primeros etnógrafos de la cultura guambiana, sino una construcción que los intelectuales guambianos derivaron de sus propios análisis de la ubicuidad de la espiral en petroglifos y en materiales culturales, así como en metáforas comúnmente usadas que describen relaciones sociales como si estas se “enrollaran y desenrollaran” (Muelas Hurtado, 1995). El equipo de investigación se movió entre lo que ellos llaman la “superficie” –las narrativas recolectadas– y las “raíces” de esta historia –cosmología, lingüística, topografía de Guambía, y objetivos políticos guambianos– mediante el proceso de “enrollar y desenrollar” sostenido por medio del diálogo prolongado en talleres comunitarios (Vasco Uribe, 2002: 297). En otras palabras, el equipo no interpretó las narrativas históricas recolectadas simplemente desde una “perspectiva guambiana”, sino que creó lo que podríamos llamar conceptos teóricos surgidos de sus realidades cotidianas, a los que Vasco llama “cosas-conceptos” para resaltar la materialidad de esta forma de teorizar (2002: 466).

En ambos casos, la colaboración condujo a la teorización en el sentido de que, más allá de la interacción del/la antropólogo/a con

sus interlocutores, se desarrollaron nuevos vehículos conceptuales que facilitaron aproximaciones innovadoras para interpretar los materiales etnográficos. En parte, el proceso de la colaboración resultó en nuevas formas de escritura académica: en el caso de Lawless, una monografía etnográfica que yuxtapone narrativas de las mujeres, interpretación etnográfica de la autora y reflexiones sobre el acto de teorizar conjuntamente. Las colaboraciones de Vasco con los investigadores guambianos condujeron, por otro lado, a una narrativa histórica que se despliega en la forma de una espiral basada en la topografía de Guambía. En ambos casos, los interlocutores de los antropólogos adquirieron nuevos modos de interpretación, posibles de ser aplicados más allá de la esfera académica, en espacios comunitarios en los que la escritura no es la meta. Lo que logran los textos escritos por antropólogos/as para consumo académico es legitimar este proceso en los círculos académicos y, más importante aún, traer a la luz una nueva epistemología del trabajo de campo, en la que el campo opera como lugar para crear conceptualizaciones, en contraste con la idea de campo como espacio de recolección de datos. De hecho, Vasco (2002) sostiene que el objetivo central del equipo consistió en desarrollar una metodología de investigación etnográfica en colaboración, no en la creación de textos etnográficos, aun cuando, por supuesto, los textos producidos hablaban del trabajo intelectual que ocurrió en el campo y, por esta razón, resultan tan cautivantes⁹.

9. Aun cuando aquí utilizo un ejemplo colombiano, teóricas feministas afroestadounidenses como Patricia Hill Collins propusieron metodologías similares para el trabajo en Estados Unidos (Collins, 1991).

CO-TEORIZACIÓN EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO

PARA AMPLIAR LA EXPLICACIÓN SOBRE CÓMO Y POR QUÉ EL PROCESO DE co-teorización podría contribuir significativamente a la antropología, volveré a mi experiencia en Colombia, donde he estado involucrada en un equipo de investigación interétnico e internacional, conformado por antropólogos/as académicos/as estadounidenses y colombianos/as junto a activistas-investigadores de base en la comunidad nasa pertenecientes al Cric, la organización indígena más antigua de Colombia. Nuestro objetivo

explícito fue estudiar políticas étnicas en el suroccidente colombiano desde 1991, como un andamiaje sobre el cual establecer un diálogo horizontal que reconociera y construyera aproximaciones

10. Los miembros del equipo y sus proyectos individuales fueron: Myriam Amparo Espinosa, una antropóloga afiliada a la Universidad del Cauca (Popayán), quien llevó a cabo un estudio etnográfico del espacio creado por el movimiento indígena para el diálogo interétnico, el entrenamiento de sus cuadros y de las autoridades comunales locales, y la resolución de conflictos. David Gow, un antropólogo de George Washington University, observó cómo proyectos concebidos por indígenas plantearon una alternativa al discurso desarrollista de las agencias financiadoras nacionales e internacionales. Adonías Perdomo Dizú, una autoridad local de la comunidad nasa de Pitayó, estudió la transformación de las autoridades indígenas en el despertar de la Constitución de 1991, cuyo reconocimiento de las estructuras comunales impulsó a los jóvenes escolarizados a asumir el liderazgo y a negociar con el estado. Susana Piñacué Achicué, nasa también y miembro del Programa de educación bilingüe e intercultural del Cric, analizó el papel de las mujeres en las organizaciones indígenas locales y regionales. Tulio Rojas Curieux, un etnolingüista radicado en la Universidad del Cauca, estudió el rol de la planificación lingüística en la educación indígena bilingüe. Mi proyecto se centró en la emergencia de un estrato de intelectuales, que incluye indígenas y colaboradores no indígenas, dentro del movimiento indígena. El equipo operó con fondos externos provistos por la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner-Gren (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research) desde 1999 hasta 2002, aun cuando algunos de nosotros estamos ahora involucrados en proyectos colaborativos subsecuentes. De las presentaciones que hicimos como grupo en reuniones académicas y del movimiento surgió la publicación de un volumen (Rappaport, 2005b). Mi propio libro que resultó del proyecto (Rappaport, 2005a) refleja en detalle el trabajo del equipo, aunque éste sólo informa brevemente sobre la epistemología de la colaboración.

conceptuales y metodológicas desde nuestras diferentes agendas de investigación. No escribimos juntos ni hicimos trabajo de campo en grupo. En cambio, cada miembro tuvo su propio proyecto de investigación, que se discutía escrita u oralmente, y analizaba el equipo colectivamente en encuentros periódicos –grabados, transcritos y a disposición de todos los miembros–. Sentíamos que tal aproximación alentaría a los antropólogos profesionales y a los investigadores indígenas a relacionarse sobre una base más igualitaria¹⁰. En otras palabras, el equipo fue esencialmente un espacio de reflexión y de construcción de teoría. De hecho, sus miembros no académicos enfatizaron continuamente que, aun cuando apreciaban los modos en los que la colaboración les había ayudado a desarrollar sus habilidades escritas, en la instancia final esperaban que el espacio de colaboración pudiera engendrar, sobre todo, nuevas metodologías de investigación. Además, vieron los resultados finales de nuestra investigación como aportes que podrían ser parte de los esfuer-

zos políticos, administrativos y educativos en marcha en sus organizaciones, y no como análisis académicos auto-contenidos. Ellos esperaban hacer etnografía en el campo, no en las páginas impresas. Así como la literatura testimonial imparte un sentido de urgencia política por parte de sus narradores (Beverley, 1993),

los miembros nasa del equipo vieron nuestro desarrollo de una metodología colaborativa como una tarea urgente para construir puentes entre los investigadores indígenas y las comunidades, así como entre los investigadores nativos y sus contrapartes académicas, algo que Susana Piñacué, miembro del Cric, observó en una de nuestras reuniones:

Yo personalmente digo que más que escribir un mamotreto de mi parte, mi expectativa es lograr consolidar una propuesta metodológica (...). Entonces, ahí en ese sentido, me voy más es como a esperar en un año qué sale de referentes metodológicos de este trabajo y de ahí llegar a incidir en los diferentes espacios en que nos movemos. Hay muchos indígenas que en este momento vienen haciendo investigación. ¿Con qué enfoque la están haciendo? ¿Cómo la están escribiendo? ¿En dónde la están escribiendo? ¿Qué están escribiendo? ¿Para quién están escribiendo? Eso desde la perspectiva indígena. Pero también hay muchos profesionales de diferentes disciplinas que también vienen escribiendo, aún con esa mentalidad arcaica: *usted es el informante, yo soy el que investigo, dígame no más cuántas palabras* (...). Entonces nosotros, pensándolo ambiciosamente, es cómo llegar a incidir en esos medios (reunión del equipo, 8 de agosto de 2001).

Inversamente, muchos miembros académicos del equipo comenzamos a colaborar presuponiendo que haríamos publicaciones académicas, pero descubrimos rápido que íbamos a ser absorbidos en un proyecto de más largo alcance que involucraba innovación metodológica, algo que potencialmente podría tener un mayor impacto de lo que tendrían los contenidos de nuestra investigación.

Lo principal de nuestro objetivo de transformar la metodología fue la creación de un diálogo colectivo sobre numerosos conceptos clave –vehículos conceptuales– que guiarían nuestra investigación. Tal como ilustran los ejemplos descritos, estos conceptos no se originan en la literatura académica, sino en las culturas políticas nativas en las que todos nos vimos involucrados, en algún grado. El resto de este ensayo se enfocará en una de esas construcciones teóricas, prestando atención al modo en el que se desarrolló en nuestras reuniones de equipo, y concluirá con una discusión de su utilidad tanto para los antropólogos como para nuestros interlocutores.

Durante los cinco años en los que nuestro equipo trabajó conjuntamente, desarrollamos un marco conceptual que giró

alrededor de la oposición “adentro” y “afuera”, construcción que surgió de las reflexiones de los miembros indígenas del equipo considerando su propia inserción en las comunidades nativas y que fue ampliada en diálogo con los académicos del grupo. Afuera y adentro son metáforas utilizadas con frecuencia por los miembros del Cric para contrastar espacios sociales, culturales y políticos nativos y no nativos; ideas que se originaron en la cultura política del Cric que, no obstante, pudieron haber derivado de oposiciones similares empleadas en nasa yuwe –la lengua de los nasas– para clasificar el espacio topográfico relativo al hablante (Rappaport, 2005a: 30). A primera vista, la oposición adentro/afuera parece ser *esencialista*, pues impone una metáfora topográfica exclusiva sobre un paisaje social dinámico y heterogéneo. Pero en el recorrido de nuestras discusiones con el equipo descubrimos que era algo más que la simple oposición entre comunidad indígena y sociedad nacional externa. En nuestros análisis, ambos espacios podían estar casi en yuxtaposición, dependiendo del contexto. Los intelectuales indígenas –líderes políticos y planificadores culturales de esas organizaciones–, que se mueven entre el espacio de la comunidad nativa y el mundo urbano de las organizaciones indígenas y de la política regional, se sienten alienados de la base indígena pero buscan nutrirse constantemente de elementos de la cultura indígena; es decir, están simultáneamente adentro y afuera. Los colaboradores no nativos de larga data –que constituyen la columna de las organizaciones indígenas a través del hemisferio, aun cuando raramente se les incluye en las interpretaciones académicas de esos movimientos– forman junto con los activistas indígenas, un tipo de sujeto interno, en oposición a los miembros de otros sectores de la sociedad regional. Los líderes del Cric que participaron en el entrenamiento ideológico del Movimiento Armado Quintín Lame, una organización guerrillera interétnica, aun cuando de amplia base indígena, activa en el Cauca en la década de 1980, se posicionaron afuera mientras que los combatientes no nativos afiliados a la organización lo hicieron adentro. El adentro de los discursos culturalistas usado por los activistas educativos indígenas entró en conflicto con los discursos más pragmáticos de los líderes políticos indígenas, quienes son vistos como si actuaran desde el afuera. En otras palabras, comenzamos a ver una constelación de formas dinámicas de identificación funcionando en un espacio intercultural que podría ser comprendido

mediante el uso de la oposición adentro/afuera, cuyos contenidos fueron enteramente relativos a la coyuntura política. Esta oposición binaria nos permitió evaluar la constelación más amplia de políticas indígenas desde el punto de vista de los actores de las propias organizaciones, y nos proporcionó herramientas para comprender cómo cambian, de acuerdo con las exigencias de la situación política, las apreciaciones de sus miembros acerca del alcance del movimiento.

Un recuento breve de las reuniones de nuestro equipo ilustra cómo recurrimos a este tipo de metáforas para interpretar los desarrollos políticos que estábamos estudiando y para evaluar la metodología de nuestro grupo. Comenzamos a trabajar en estas ideas al delinear nuestra propuesta de investigación en 1998, cuando Susana Piñacué, una participante indígena de nuestro equipo, dijo que era una “nasa de frontera”, cuya identidad cabalgaba entre el adentro y el afuera¹¹. Susana apuntó a una de las ambivalencias inherentes que acarrea ser una investigadora nativa: quedar como si estuviera

11. La noción de “frontera nasa” ha sido desarrollada con más detalle en Rappaport (2005a: capítulo 1).

parada simultáneamente frente a la cámara y detrás de ella (Michaels, 1994: 44). La distinción adentro/afuera fue adoptada por los miembros del equipo mientras cada uno la desarrollaba en su proyecto de investigación individual. Por ejemplo, en 1999, inmediatamente después de que recibimos financiación, uno de los miembros nasa del equipo, Adonías Perdomo, conceptualizó su proyecto, que se centraba en las transformaciones de la autoridad indígena al fin del milenio, en los siguientes términos:

Hay unas formas de gobierno que ya se van creando. Por ejemplo, hay una serie en los cabildos. En el mío, por ejemplo, hay una serie de organizaciones internas que se van volviendo de dentro pero dentro de ellas (...) tienen más doctrinas totalmente externas y que se van volviendo como colonizantes, también, al mismo patrón de autonomía, justicia, gobierno que tiene el cabildo (reunión del equipo, 10 y 11 de junio de 1999).

Aquí, la oposición adentro/afuera se emplea para distinguir entre los objetivos políticos que son asignados por el movimiento a los cabildos locales (el adentro) y los objetivos externos que están desviando a las autoridades indígenas de esos objetivos (el afuera).

Simultáneamente, adentro/afuera se vuelve una metáfora para dar sentido a nuestros objetivos metodológicos. En la misma sesión, Myriam Amparo Espinosa, una antropóloga colombiana, empleó la oposición para cuestionar la investigación etnográfica tradicional y subrayar los modos en que nuestro colectivo naciente debería repensar el propósito de la colaboración. Myriam Amparo habló en respuesta a una afirmación hecha por Adonías, quien dijo que necesitábamos re-conceptualizar el significado de la investigación trasladando el foco desde los individuos que participan en ella –la “etnografía de” en el sentido de autoría– hacia la “etnografía para” o con propósito. Myriam Amparo respondió que deberíamos repensar lo que significa escribir nuestra investigación:

Pero no sé si los resultados de la investigación, me parece un buen ejercicio que salgan en un texto. Pero ya eso, delimita el ‘para’. Ya sea el ‘para’ externo. ¿Para quién externamente? Para los investigadores externos. O ¿para quién internamente? Para los investigadores nasa. ¿Para quiénes va ir más que todo? Eso significaría repensar las formas del lenguaje, las formas de comunicar (reunión del equipo 10 y 11 de junio de 1999).

En el mismo sentido, sin embargo, ella calificó la distinción adentro/afuera como si estuviera enlodando las aguas sobre quién está realmente adentro, y se centró en la relación de los colaboradores no nativos con el movimiento, gente como ella: “En un comienzo me decían a mí que era nasa de corazón. ¿Sí? Y después yo descubriría que yo era más fanática de los nasas que los mismos nasas. ¿Sí? Eso nos pasa a muchos colaboradores, aunque nunca dejamos de ser el otro. Ese reacomodo también termina para los nasas, aunque esté hacia afuera” (reunión del equipo, 10 y 11 de junio de 1999). En este intercambio, luego, se problematizó quién queda adentro y quién afuera, en un esfuerzo por conceptualizar qué es la investigación y hacia quién debería estar dirigida.

Los miembros del equipo nasa emplearon continuamente la oposición adentro/afuera para referirse a los esfuerzos de la revitalización cultural destinada a “proteger” a los de adentro de las influencias externas, tal como lo expresó Adonías en el párrafo anterior. Sin embargo, después de afirmar que los cabildos locales estaban siendo contaminados por ideas externas, especificó la afirmación, enfatizando que sólo ensanchando

los límites entre el adentro y el afuera los líderes indígenas –o investigadores, para el caso– pueden innovar, manteniendo así la integridad interna. En otras palabras, adentro y afuera están entremezclados necesariamente, y el control del movimiento por medio de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores nativos. A continuación Adonías habla simultáneamente como líder y como analista:

Lo importante sería, bueno, de todas maneras para que lleguen a ser líderes tuvieron que irse descentrando, diría yo (...) desde diferentes intereses, pero también desde diferentes circunstancias. Nos ha tocado irnos descentrando hasta llegar al lindero. De pronto lo maravilloso que saldría es (...) que las circunstancias que nos tocó descentrarnos, es necesario que la gente nuestra siga llegando al borde en los mismos procesos o más bien con los trabajos que se va a hacer sirvan para que se establezcan otras propuestas, otras estrategias para que la gente que tenga que llegar hasta el borde llegue más fortalecida (...). Y yo pienso que la frontera por un lado no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera. Esa es otra cosa que habría que mirar. Pero a mí sí me preocupa que este trabajo de investigación lleve a fortalecer, uno, a la gente que está adentro, dos, que nos fortalezca a la gente que estamos tocando ese espacio de frontera, y tres, que este trabajo ayude al bloque común, o sea a la comunidad nasa a buscar estrategias, o sea que se concientice de lo que está sucediendo y ayude a no esperar ya, a que por un interés o por alguna circunstancia, tengamos que descentrarnos y llegar a la frontera y allí valorar lo nuestro y tratar de volver a trabajar de nuevo lo nuestro (reunión del equipo, 3 de agosto de 1999).

Esta aserción es muy compleja, ya que desafía muchos debates sobre los *esencialismos* estratégicos que los académicos han visto como inherentes a las políticas identitarias (Brubaker y Cooper, 2000; Field, 1999a; Friedman, 1994; Spivak y Grosz, 1990), al indicar que los actores son muy conscientes de las ambivalencias y los préstamos que acompañan los procesos de revitalización cultural.

Susana subraya este asunto de modo algo diferente, problematizando la naturaleza del adentro en respuesta a un texto que yo había escrito sobre la noción de frontera. En la siguiente cita cuestiona los discursos culturalistas de los intelectuales regionales urbanos pertenecientes al Cric, entre los que se incluye a sí misma, quienes habían redactado una propuesta para la “cultura nasa”, que se debía difundir en las comunidades locales:

En ese sentido, ¿cómo se está construyendo identidad? Yo estoy muy de acuerdo con la pregunta que se hace acá: ¿hasta qué punto es útil situar esas identidades ambiguas en las discusiones académicas de la construcción y *esencialización* de las identidades? Te haces esa pregunta interesantísima, en ese sentido mirar el de enmarcar territorialmente de qué identidades estamos hablando. ¿Vamos a hablar de una identidad nasa o identidades de la comunidad? Es muy complejo este tipo de discusiones que se plantea en ese documento, porque es una crisis que nosotros estamos viviendo en la cultura, y en el pueblo páez [nasa], porque prácticamente veo mi futuro fragmentado, fragmentado en donde está bañado por muchos intereses políticos, económicos, religiosos y que en últimas nosotros estamos prácticamente folclorizando o romantizando un tipo de discurso de cierta elite que ha salido de su comunidad y trata de enmarcar su cultura para el beneficio de sus intereses (reunión del equipo, 3 de agosto de 1999).

En este pasaje Susana critica el trabajo de los “internos” culturales localizados en la frontera. Está cuestionando implícitamente su propia posición de frontera como inherentemente peligrosa. Entre los peligros de ocupar una posición fronteriza se encuentra, por supuesto, el de que colaboradores no nativos, como nosotros, puedan potencialmente comprometer el trabajo de aquellos de adentro, a pesar del hecho de que nuestra relación promete ciertos beneficios palpables a los investigadores indígenas. Tal como observa Adonías:

Yo creo que (...) cualquier investigador serio es como el espejo que le permite verse a uno mismo. Yo creo que a partir de allí es muy válido y claro que puede servir en el proceso. Lo peligroso del investigador de afuera es que trasciende el individuo, trasciende el investigador y no trasciende el espacio comunitario donde él trabaja, o sea es la

idea como que el investigador sea el grande allí y no sea grande como diría yo, esa cosa de investigación (reunión del equipo, 3 de agosto de 1999)¹².

12. Dos años más tarde, Adonías reconoció que nuestro equipo había sido exitoso respecto de este aspecto: “Creo que cada uno fue (...) muy consciente que el otro no sabe lo que esa persona sabe, por un lado, y yo creo que eso es un campo de la metodología que sería bueno ir describiendo: cómo cada quien desde su sabiduría no puso a relucir su sabiduría, sino que estaba en búsqueda de un conocimiento” (reunión del equipo, 8 de agosto de 2001).

Esta afirmación limita críticamente cualquier intento de investigación en colaboración,

forzando a los interlocutores a orientar su trabajo hacia el adentro, lo que privilegia las necesidades internas sobre las demandas teóricas externas, algo que enfatiza también Luis Guillermo

Vasco (2002: 449). Además, los argumentos de Adonías van más allá de algunas de las afirmaciones de los/las etnógrafos/as colaboradores/as estadounidenses, que manifiestan sus preocupaciones sobre cómo podríamos incorporar en nuestros textos las voces de nuestros consultantes con tanta autoridad como la de la nuestra. Adonías, en contraste, nos implora que subordinemos las necesidades y los marcos provenientes de afuera a los de adentro, al menos durante el proceso de trabajo de campo, si no ya también en nuestros textos. Un año más tarde fue más específico en su llamado a la reorientación general de la investigación en colaboración, la cual, según sugirió, debería comenzar “Desde adentro hacia afuera, no desde afuera hacia adentro” (reunión del equipo, 2 de junio de 2000)¹³. Él, sin embargo, está seguro que necesita trabajar con investigadores externos, independientemente de los peligros que pudiese encontrar. Apunta en particular a las contribuciones que la colaboración puede lograr al abrir un espacio para el diálogo en la arena académica externa: “Es necesario salir a investigar con los de afuera porque: uno, tienen que hacerse respetar su espacio, y dos, porque adentro existe una enfermedad que sólo escuchan cuando alguien lo dice pero es de afuera, es un problema bien serio” (reunión del equipo, 8 de agosto de 2001).

Adonías prosigue para analizar el trabajo de Susana como un puente que une el adentro y el afuera, un ejemplo de cómo él piensa que los nasas deberían investigar su realidad social, aun cuando esta vez complica sus afirmaciones anteriores arguyendo que los investigadores indígenas deben servir como un conducto de doble vía. Susana considera tres categorías de mujer nasa: las de adentro de la comunidad, las que ocupan roles de liderazgo local y aquellas, como ella, que trabajan en la oficina regional de la ciudad de Popayán (Piñacué, 2005). Adonías ve en esta investigación una encarnación de metas similares a las suyas: “Ahorita que estaba hablando me dejó bien impactado la forma como Susana presenta la forma del pensamiento de adentro para adentro y de

13. Sin embargo, Adonías adoptó rápidamente metodologías externas en beneficio de su proyecto colectivo. Presentó tres manuscritos para la discusión grupal sobre la experiencia del equipo. En cada uno empleó una perspectiva o metodología diferente. Su primer ensayo se apoyó en el trabajo de Herinaldy Gómez Valencia (2000), un antropólogo jurídico colombiano con el que había trabajado en el pasado compilando una serie de términos clave en nasa yuwe que fueron empleados en la esfera jurídica. Su segundo artículo intentó emplear el tema del género en un análisis de las autoridades locales, estimulado por las discusiones grupales que rodearon al trabajo de Susana. Su tercera contribución, la menos exitosa de las tres, estuvo basada en una investigación por encuestas que llevó a cabo en su comunidad natal de Pitayó.

adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, tocando esos tres niveles” (reunión del equipo, 2 de junio de 2000).

Al mismo tiempo, sin embargo, Susana se pregunta si, en la instancia final, su propio trabajo es escrito desde “afuera”, un problema general para los auto-etnógrafos que el miembro estadounidense David Gow expresó en una crítica al trabajo de Adonías:

Por ejemplo, si yo recuerdo bien el primer trabajo que tú presentaste el año pasado, también trató de sistemas de una manera más profunda, y yo no sé cuántas páginas de largo, eran como sesenta páginas, era como un libro. Y muy evidentemente era escrito desde adentro, solamente una persona de adentro de la cultura podría escribir algo así, con este tipo de detalle y esta manera de presentarlo, entenderlo y explicarlo. Y el segundo trabajo que tú presentaste trató de otro tema completamente, de la mujer nasa. No sólo de otro tema, pero a mi manera de ver, otra manera de presentar el tema. Y leyendo este trabajo pensé: ¿pero de qué perspectiva está escribiendo, desde adentro o desde afuera? Y tú nos habías explicado que estabas escribiendo desde adentro, y yo pensé pero este, a mi manera de ver era como un trabajo de un antropólogo tradicional, o sea, una descripción muy detallada, pero a mi manera de ver, puede haber sido escrito por un antropólogo de afuera, que había trabajado tantos años con los nasas, que ya los conocía, había confianza y todo (...). Como tú explicaste en la mañana, tienes una pata adentro y una afuera, y esto se puede notar en la manera de hacer el argumento, en la manera de organizar el material, la manera de citar a la gente, los expertos, sea de afuera, sea de adentro. Y esta perspectiva desde adentro y desde afuera se refleja también en el argumento que tú haces, porque a mi manera de ver hay unas contradicciones interesantes allá dentro del mismo documento, o mejor dicho, hay una tensión muy interesante en el documento mismo (reunión del equipo, 2 de julio de 2000).

Tal tensión se origina en los modelos antropológicos que han perseguido persistentemente los investigadores nativos y los activistas culturales, restringiendo el tipo de innovaciones metodológicas y teóricas que estuvimos intentando alcanzar.

Las exigencias de las políticas internas de las comunidades y de las organizaciones indígenas forzan también a los autores indígenas a contrabalancear los argumentos constructivistas *esencializando* aparentemente los discursos de la diferencia. Les Field (1999a) sostiene que el desarrollo de discursos constructivistas y *esencialistas* en los círculos de los indígenas de Estados Unidos

es más un producto del balance de las prioridades políticas que del debate que, en términos de opciones excluyentes, ha hecho mucho ruido en la literatura académica. Myriam Amparo nota esta tensión en el trabajo de Adonías y Susana, el cual conduce a un tipo de *esencialismo* que ella cuestiona:

Lo otro es que lo siento más fuerte en Adonías y en ti [Susana], es la dualidad constante entre el adentro y afuera. Yo no sé si es que la cultura nasa separa las dualidades o si es por la construcción del texto. Porque es que el problema de la dualidad adentro/afuera da un carácter de *esencialismo*, como de algo ya hecho que está constantemente perturbado (reunión del equipo, 2 de julio de 2000).

Susana respondió a la pregunta de Myriam Amparo afirmando que las comunidades utilizan constantemente la díada adentro/afuera –o indígenas/no indígenas–, haciendo de ella una realidad discursiva, al menos¹⁴. Sin embargo, la posición política de Susana en el adentro, junto a su necesidad de moverse entre el adentro y el afuera al llevar a cabo su investigación, conduce a un uso muy particular de la díada adentro/afuera, que cambia constantemente entre los discursos culturalistas *esencialistas* y un análisis social más constructivista.

14. Adonías lucha con las limitaciones de la metáfora adentro/afuera exploradas en este intercambio. También ve a la identidad nasa como si se moviera en forma de espiral una espiral, o en una serie de círculos en intersección, una forma alternativa de conceptualizar un adentro permeable que debe mucho a las construcciones teóricas desarrolladas en la Guambía: “Es como unos círculos, que algo está inscrito dentro del otro (...). Por un lado son círculos cerrados que van creciendo uno sobre otro y a la vez uno que es abierto y se va, y cada cosa cerrada se va intercalando con la espiral abierta (...). Cada uno se va intersectando, se van enlazando” (reunión del equipo, 2 de junio de 2000). Interpreta también los objetivos del movimiento comparándolos con la sincronía de las agujas del reloj, de tal modo que las agujas que marcan el tiempo de los mayores y las que marcan el tiempo de los jóvenes se juntan.

Al tiempo que Susana reconoce la existencia de una preocupación prioritaria por la integridad cultural del adentro, ve este adentro como un espacio complejo y heterogéneo en el que numerosos actores, entre los que se incluye ella misma, negocian la identidad; preocupación ésta que expresa en su comentario sobre la escritura de Myriam Amparo y sobre su posición como académica. En la siguiente cita Susana señala el deseo persistente de los académicos no indígenas de privilegiar coyunturas políticas específicas que captan la atención del público más amplio, tal como ocurre, por ejemplo, con las movilizaciones regionales

en las que el movimiento indígena se confronta con la elite del Cauca y con los movimientos populares no indígenas. En esos momentos percibimos a los actores indígenas como un grupo homogéneo posicionado como contraparte de una sociedad dominante igualmente homogénea, perdiendo de vista los conflictos, las negociaciones y las posiciones ambivalentes dentro de la esfera indígena. Susana pertenece a una familia nasa influyente –su hermano, Jesús Enrique Piñacué, fue el anterior presidente del Cric y actualmente es miembro del senado colombiano–, y ha sido perseguida por la crítica de que ella no es culturalmente nasa. La ambivalencia de su propia identidad se vuelve el punto de partida de su crítica a Myriam Amparo:

Yo no sé, de pronto porque tú eres Amparo y yo soy Susana y me identifico más, aunque me dicen que me identifican más como mestiza pero también como indígena, yo miro mi problema en un panorama. Así yo no tengo ningún foco, así yo me ubico más como a explorar toda esa cosa sin meterme, sin comprometerme. Pero como resulta que Amparo tiene un recorrido académico y tiene una referencia desde los otros académicos, una profesión, la están absorbiendo. Ella tiene que pertenecer: por lo tanto no alcanza a observar esta panorámica que viene alrededor de nosotros y lo importante en este espacio es registrar toda esa dinámica (reunión del equipo, 17 de enero de 2000).

Susana reprende a Myriam Amparo –al igual que al resto de nosotros– por no advertir las dinámicas complejas que operan adentro, que mitigarían nuestra apreciación de los actores indígenas. Al trabajar con la noción adentro/afuera, luego, nos insta como académicos a cambiar nuestra perspectiva, es decir, a ver más allá de la díada considerándola como un conjunto de categorías anidadas más que como una simple oposición. Susana puede hacer esto porque percibe el adentro y el afuera como anidado en ella misma, una sensación semejante a la afirmación anterior de Myriam Amparo según la cual, en tanto colaboradora, se considera “más nasa que los mismos nasas”, lo cual sugiere también que el límite entre el adentro y el afuera es muy permeable. Sin embargo, una posición del colaborador en el adentro, al servicio de la organización indígena, será siempre cuestionada, debido a que el movimiento habla por la comunidad nativa. En este sentido, es sólo mediante el diálogo que los de afuera podemos apreciar la extensión en la que el adentro y el afuera se encuentran anidados

dentro de la esfera indígena porque, aun cuando podríamos colaborar dentro de las organizaciones étnicas, no pertenecemos a las comunidades locales. No sólo somos incapaces de capturar la riqueza de esta operación de oposición desde adentro, sino que tampoco tenemos la autoridad para hacerlo. Esta autoridad sólo viene mediante la colaboración con nuestros colegas nasas. Adentro y afuera fueron así no sólo herramientas analíticas, sino también el espacio mismo en el que fuimos forzados a posicionarnos y repositcionarnos continuamente como investigadores.

CONCLUSIÓN: ¿POR QUÉ COLABORAR?

ME PREGUNTO SI QUIENES SOMOS AJENOS A LA COMUNIDAD HABRÍAMOS prestado atención a las sugerencias de nuestros colegas nasas si nuestras conversaciones no hubieran estado enmarcadas en un proyecto en colaboración que involucrara la co-teorización. No lo creo, porque no habríamos sido conscientes de las posibilidades que subyacen en este proceso. Concluiré este ensayo considerando de qué modo la oposición adentro/afuera me ha resultado útil como antropóloga y cuáles fueron los beneficios de la co-teorización. En mi opinión, este par de conceptos me ayudó a moverme más allá de las nociones antropológicas de etnicidad, que resultan problemáticas para dar sentido al proceso politizado de formación de identidad que se está dando en los movimientos indígenas de América latina, por ser nociones que enfatizan el sentido de “grupo” o los límites étnicos, más que el proceso de identificación múltiple y contradictorio, lo que ha sido aprovechado por los actores políticos para enfrentar sus necesidades organizativas así como sus propias subjetividades. De modo similar, nuestra co-teorización me permitió cuestionar los modos en los que la literatura académica caracterizó los movimientos indígenas. Los estudiantes de los nuevos movimientos tienden a *esencializar* a esas organizaciones, en el sentido que las describen como si estuvieran conformadas exclusivamente por actores indígenas cuyas demandas son pertinentes sólo en la esfera nativa. Al contrario: las organizaciones indígenas están compuestas por una multitud de actores, entre los cuales sólo algunos son indígenas. Los colaboradores no nativos son cruciales para la continuidad y operación de las organizaciones

de derechos étnicos, y están situados de un modo ambivalente en las mismas (Rappaport 2005a: capítulo 2). Para reconocer este hecho sólo tenemos que pensar en el subcomandante Marcos, del movimiento zapatista mexicano. Además, el componente indígena de estas organizaciones está lejos de ser homogéneo, dado su carácter interétnico, su amalgama de activistas de las áreas rurales y urbanas, la yuxtaposición de activistas culturales y políticos, y los distintos niveles de instrucción escolar de los militantes indígenas. Pero, más importante aún, los movimientos indígenas de América latina han roto el encorsetamiento que implicaba promover demandas puramente indígenas, incorporando el pluralismo de manera significativa. El Cric, por ejemplo, participó en el frente del movimiento nacional para rechazar los tratados de libre comercio apoyados por los gobiernos de Colombia y Estados Unidos, de un modo similar al que los zapatistas irrumpieron en la escena internacional levantando su voz contra el North American Free Trade Agreement (Nafta).

Al tiempo que ignoraron el pluralismo como una faceta esencial de las políticas indígenas, las aproximaciones académicas no se han provisto con herramientas adecuadas para comprender los discursos culturalistas de estas organizaciones, que aparecen como *esencialistas* porque promueven prácticas nativas pensadas como si estuvieran contenidas dentro de marcos culturales estables y limitados. En una de las primeras reuniones del equipo, Susana nos incitó a reflexionar sobre el supuesto carácter *esencialista* de la autenticidad: “Auténtico es parecerse cada vez más a lo que soñamos, somos auténticos, pero como eso es tan fregado entonces hacia allá vamos (...). Ser auténtico sería acercar, realizar lo que soñamos. Entonces, entre más nos acerquemos a lo que soñamos seríamos más auténticos” (reunión del equipo, 17 de enero de 2000). El modelo adentro/afuera es útil para comprender cómo despliegan los activistas la noción de cultura, no como una constelación existente de prácticas y significados, sino como una proyección de la manera en la que se verá la vida futura, cómo los elementos internos son revitalizados mediante la incorporación de ideas externas. La importancia de nuestros conceptos adentro/afuera consiste en hacer posible una apreciación de los grupos étnicos y de las culturas politizadas como modelos orientados a lo que “debería ser”, en oposición a lo que existe. Cuando me di cuenta de esto descubrí que las apologías del esencialismo indígena habían perdido completamente el punto de cómo los activistas indígenas comprenden

la cultura para operar: más como una guía para el futuro que una afirmación de lo que existe. La mayoría de los escritos sobre el activismo cultural indígena no facilitan nuestra comprensión del proceso auto-consciente, contestatario e intercultural de revitalización cultural que se está dando en el corazón de tales movimientos; tampoco nos ayudan a negociar las relaciones entre los discursos culturalistas y pluralistas, igualmente importantes para la supervivencia de los movimientos indígenas (Albert, 1995: 4; Field, 1999a).

Llegamos a esta conceptualización por medio de un proceso de cinco años de reuniones periódicas en las que discutimos los trabajos escritos por cada uno de los miembros, experimentamos con aproximaciones metodológicas y conceptuales diferentes –recurriendo tanto al conjunto de herramientas indígenas como académicas–, y colaboramos continuamente con organizaciones indígenas. El hecho de co-teorizar, en un proceso que incluye académicos e indígenas, implicó que los objetivos activistas de planificación cultural que caracterizan al Cric y el objetivo intelectual de interpretar esta realidad política fueran ubicados en la interacción de un plano común: nuestras construcciones surgieron de nuestras conversaciones, no de la interpretación académica del discurso y la práctica activista, aun cuando esas construcciones estuvieron atemperadas quizá por la disputa de la última. Los nasas del grupo conceptualizaron nuestras reuniones como *mingas* –una forma andina de trabajo compartido–, metáfora que remite al modo en que re-conceptualizamos el “trabajo” en el trabajo de campo.

Brubaker y Cooper ofrecieron una crítica palmaria al concepto de identidad tal como ha sido empleado para estudiar a los nuevos movimientos sociales, muy pertinente para mi argumento sobre la teorización colectiva:

Sostenemos que la posición constructivista prevaleciente sobre la identidad –el intento de “suavizar” el término, de absolverlo de la carga “esencialista” estipulando que las identidades son construidas, fluidas y múltiples– nos deja sin ninguna racionalidad para hablar sobre las “identidades” y mal equipados para examinar las “duras” dinámicas y reclamos esencialistas de las políticas identitarias contemporáneas. El constructivismo “suavizado” permite que proliferen “identidades” putativas. Pero en la medida en que estas proliferan, el término pierde su capacidad analítica. Si la identidad está en todas partes, no está en ninguna. Si es fluida, ¿cómo podemos entender los

modos en los que la autocomprensión puede endurecerse, coagularse y cristalizarse? Si es construida, ¿cómo podemos comprender la –algunas veces– fuerza coercitiva de las identificaciones externas? Si es múltiple, ¿cómo podemos entender la terrible singularidad que a menudo resulta de la lucha llevada a cabo por políticos –a veces conscientes– que buscan transformar meras categorías en grupos unitarios y exclusivos? ¿Cómo podemos comprender el poder y el pathos de las políticas identitarias? (2000: 1).

Estos autores distinguen entre “categorías de la práctica” y “categorías analíticas”; las primeras se incrustan en los discursos esencialistas de grupos que abogan por sus políticas de identidad y las segundas corresponden a la provincia de los analistas constructivistas (2000: 4, 33); es la brecha entre las dos, sostienen, la que impide realizar análisis efectivos de la identidad, forzando a los observadores a adoptar acríticamente discursos que son más apropiados para las acciones políticas que para el análisis.

15. Teníamos como requisito que todos los miembros del equipo participaran en proyectos organizativos, de modo tal que todos fuéramos, en algún grado, actores del proceso que estábamos estudiando. Los dos miembros nasas del equipo estaban obviamente involucrados en organizaciones locales y regionales, trabajando básicamente en la esfera educativa. Myriam Amparo Espinosa se desempeñaba como relatora en las reuniones en La María, un espacio establecido por el movimiento para el entrenamiento de activistas, para la negociación de demandas entre la organización, otros movimientos y el estado, y como local de reunión en el cual esperaban que pudiera darse un proceso futuro de paz regional. David Gow colaboró con varios cabildos locales en sus planes de desarrollo y organizó talleres sobre desarrollo alternativo en las localidades. Tulio Rojas trabajó con el Cric para crear y diseminar en las comunidades locales un nuevo alfabeto para la lengua nasa. Personalmente, colaboré con el Programa de educación bilingüe e intercultural (Pebi) del Cric como instructora en el proyecto de pedagogía comunitaria universitaria, y trabajé con ellos en la reconstrucción de la historia del Pebi (Bolaños, Ramos, Rappaport y Miñana, 2004), así como organizando talleres de historia en las localidades nasas.

En el curso de nuestra teorización en colaboración intentamos fundir estos dos polos de varias maneras. Todos los miembros del equipo nos embarcamos en el trabajo organizativo cotidiano como parte integral de nuestros proyectos, ya sea como activistas indígenas o como colaboradores, forzándonos a movernos continuamente entre la esfera práctica y la analítica; de hecho, el corazón de nuestro trabajo de campo fue llevado a cabo bajo estas condiciones¹⁵. Aun cuando este ejercicio fue particularmente importante para Adonías y Susana, quienes debían repensar continuamente en el espacio de las discusiones del equipo las categorías conceptuales que usaban en su activismo, dejé

también una marca significativa sobre los académicos, quienes en el pasado habían asumido una posición puramente observadora o habían compartimentado investigación y representación política

(*advocacy*). Nuestros intercambios periódicos en las reuniones del equipo nos brindaron una buena perspectiva para apreciar cómo cada uno de nosotros, desde nuestras diferentes posiciones subjetivas, vivenció este movimiento requerido entre el análisis y la práctica, aun cuando de modos diferentes. Por medio de nuestras conversaciones y militancias fuimos capaces de probar las complejidades del adentro y del afuera para los procesos sociales que estábamos estudiando, mientras simultáneamente aplicábamos estas construcciones en el trabajo de conceptualizar la metodología de nuestro equipo.

Entre los precursores del trabajo de Luis Guillermo Vasco en Guambía se encuentra La Rosca de Investigación y Acción Social, una red de científicos sociales y periodistas colombianos que abogaban por la investigación militante (Bonilla, Castillo, Fals Borda y Libreros, 1972). La Rosca propuso abandonar la universidad –o al menos rechazar las metodologías de investigación tradicionales de la academia– para emplear sus habilidades al servicio de los sectores populares, insertándose ellos mismos como activistas-investigadores en las luchas locales y regionales. Propusieron establecer prioridades de investigación en conjunción con los militantes locales, estudiando la historia de esas organizaciones y devolviendo luego los resultados de sus investigaciones a las comunidades, algo semejante a lo que propone la antropología pública en Estados Unidos, aunque el proyecto colombiano estableció lazos profundos con las organizaciones de un modo que la antropología pública no necesariamente logra. En la retrospectiva que le proporcionó su relación colaborativa con los historiadores guambianos, Vasco criticó el método de La Rosca señalando que cometieron el error de separar la práctica de campo de la interpretación de datos informada teóricamente. Como resultado, los intentos de La Rosca de “devolver” su investigación a las comunidades en las que habían trabajado no fueron completamente exitosos (Vasco Uribe, 2002: 454-457). Es decir, la evaluación de Vasco de La Rosca hace eco de la crítica que Brubaker y Cooper han hecho del estudio académico sobre la identidad, subrayando las inconsistencias entre la práctica política y el análisis de los movimientos políticos, esferas que pueden ser unidas mediante la colaboración activista.

Cooper y Brubaker demandan también de los académicos que piensen en la “identificación” como *proceso*, más que en la “identidad” como *condición* (2000: 17), siendo esta última antitética a las

categorías esencialistas que los activistas son forzados a emplear y que, guiados por el interés en lo políticamente correcto, los analistas adoptan con frecuencia. En la medida en que anclamos más profundamente nuestras apreciaciones de las políticas indígenas en el Cauca en el transcurso de los cinco años de discusión sobre lo que constituyó el adentro y el afuera –categorías que llegaron a quedar parcialmente fusionadas a lo largo del tiempo, aun cuando las diferencias entre nosotros nunca se borraron por completo–, los activistas del equipo así como los analistas comenzamos a comprender que lo que buscábamos era el adentro como proceso, en oposición al adentro como condición; en esta discusión nos cuestionamos unos a otros continuamente, tal como lo muestra la descripción de las reuniones de nuestro equipo. Adentro y afuera se convirtieron en algo más que categorías: estos términos se transformaron en lentes a través de los cuales las ambivalencias y la fluidez de las políticas del Cauca podrían ser refractadas.

Titulé este artículo “Más allá de la escritura” con la esperanza de que provocara una discusión realmente necesaria sobre la preocupación contemporánea de la antropología respecto de la etnografía en tanto representación escrita y reorientara nuestra atención, en cambio, hacia cómo se puede transformar nuestra práctica de campo. El proceso de co-teorización que viví en Colombia no es algo que pueda ser adoptado por todos los antropólogos. De hecho, fue producto de una convergencia afortunada de intereses entre dos intelectuales indígenas muy sofisticados con un grupo de antropólogos predisuestos que ya tenían gran experiencia en la

16. Este proceso fue posible también gracias al hecho de que trabajé durante tres décadas en la región, publiqué muchos artículos en castellano y obtuve, en consecuencia, reconocimiento como académica por parte de los activistas indígenas.

región¹⁶. Dicho proceso involucró un compromiso de largo plazo que no todos los antropólogos pueden hacer. Sin embargo, lo fructífero de nuestra participación en una conversación etno-

gráfica extensa apunta a la importancia de repensar el trabajo de campo, de concebir nuevamente cómo pensamos por medio de la etnografía y cómo la compartimos con otros mediante una forma de antropología pública más expansiva.

AGRADECIMIENTOS

LA INVESTIGACIÓN DE LA CUAL SURGE ESTE ARTÍCULO FUE LLEVADA A CABO CON organizaciones indígenas del sur de Colombia entre 1996 y 2002, gracias al apoyo de la Escuela de Estudios Graduados de la Universidad de Georgetown (Graduate School of Georgetown University), del Instituto Colombiano de Antropología –premio otorgado por Colciencias– y de la beca para la colaboración internacional de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner-Gren (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research). Me siento particularmente agradecida con los dos equipos interétnicos que trabajan en colaboración con los cuales trabajé durante este periodo, en reuniones que sirvieron como espacio para que los investigadores indígenas y no indígenas pudieran vincularse mediante el co-análisis. Estoy en deuda también con innumerables investigadores colombianos –no todos antropólogos–, cuya práctica etnográfica me ha servido como modelo, especialmente con Orlando Fals Borda, Pilar Riaño Alcalá y Luis Guillermo Vasco, así como con los antropólogos estadounidenses Denise Brennan, Les Field y Charles Hale; Gelya y Charlie hicieron comentarios agudos a distintos borradores de este artículo. Otras versiones de este ensayo fueron presentadas en Georgetown University, Harvard University y en la Universidad Nacional de Colombia; agradezco a los estudiantes de esas instituciones por sus comentarios entusiastas y perspicaces. Aunque sólo los he conocido por medio de las páginas de sus publicaciones, el trabajo de Luke Eric Lassiter y de Elaine Lawless me ha incitado a profundizar mi apreciación acerca de lo que constituye la investigación en colaboración. Mi profundo agradecimiento a Mariela Rodríguez, por su traducción de este artículo y por las enriquecedoras conversaciones que hemos tenido en los últimos años.

REFERENCIAS

- ALBERT, BRUCE. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: Universidade de Brasília, Série Antropologica n° 174, Departamento de Antropología, 1995.
- BEVERLEY, JOHN. *Against literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

- BOLAÑOS, GRACIELA, ABELARDO RAMOS, JOANNE RAPPAPORT Y CARLOS MIÑANA. *¿Qué pasaría si la escuela ...? Treinta años de construcción educativa*. Popayán: Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004.
- BONILLA, VÍCTOR DANIEL, GONZALO CASTILLO, ORLANDO FALS BORDA Y AUGUSTO LIBREROS. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social, 1972.
- BRUBAKER, RODERS Y FREDERICK COOPER. "Beyond "Identity"". *Theory and Society*, 29 (2000): 1-47.
- CLIFFORD, JAMES. *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- CLIFFORD, JAMES Y GEORGE MARCUS, editores. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COLLINS, PATRICIA HILL. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge, 1991.
- DUMONT, JEAN-PAUL. *The headman and I: Ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience*. Prospect Heights, Illinois: Waveland, 1992.
- FIELD, LES. "Complicities and collaborations: Anthropologists and the "Unacknowledged tribes" of California". *Current Anthropology*, 40 (2) (1999a): 193-209.
- . *The Grimace of Macho Ratón: Artisans, identity, and nation in late-twentieth century Western Nicaragua*. Durham: Duke University Press, 1999b.
- FLETCHER, ALICE C. Y FRANCIS LA FLESCHÉ. *The Omaha tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992 [1911].
- FRIEDMAN, JONATHAN. *Cultural identity and global process*. Londres: Sage, 1994.
- GÓMEZ VALENCIA, HERINALDY. *De la justicia y el poder indígena*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2000.
- GOW, DAVID D. "Desde afuera y desde adentro: planificación indígena como contra-desarrollo". En *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, editado por Joanne Rappaport. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.
- GWALTNEY, JOHN L. "Common sense and science: Urban core black observations". En *Anthropologists at home in North America: Methods and issues in the study of one's own society*, editado por Donald A. Messerschmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- GWALTNEY, JOHN L., editor. *Drylongso: A self-portrait of black America*. Nueva York: The New Press, 1993 [1980].
- HALE, CHARLES. "In praise of "Reckless minds": Making a case for activist anthropology". En *Working Anthropology in the 21st Century*, editado por Les Field y Richard Fox. Oxford: Berg. s. f.
- HINSON, GLENN. *Fire in my bones: Transcendence and the Holy Spirit in African American Gospel*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- JIMENO, MYRIAM. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- LASSITER, LUKE ERIC. *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005a.
- . "Collaborative ethnography and public anthropology". *Current Anthropology*, 46 (1) (2005b): 83-97.
- . *The power of Kiowa song*. Tucson: University of Arizona Press, 1998.
- LASSITER, LUKE ERIC, HURLEY GOODALL, ELIZABETH CAMPBELL Y MICHELLE NATASYA JOHNSON, editores. *The other side of middletown: Exploring Muncie's African American community*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.
- LAWLESS, ELAINE. *Holy women, wholly women: Sharing ministries of wholeness through life stories and reciprocal ethnography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- LOBO, SUSAN, editora. *Urban voices: The Bay area American Indian community*. Tucson: University of Arizona Press, 2002.
- MICHAELS, ERIC. *Bad aboriginal art: Tradition, media, and technological horizons*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- MUELAS HURTADO, BÁRBARA. "Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano". *Proyecciones Lingüísticas*, 1 (1) (1995): 31-40. Popayán.
- PIÑACUÉ ACHICUÉ, SUSANA. "Liderazgo, poder y cultura de la mujer nasa (páez)". En *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, editado por Joanne Rappaport. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.
- RAMÍREZ, MARÍA CLEMENCIA. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colciencias, 2001.

- RAPPAPORT, JOANNE. *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005a.
- . editora. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005b.
- RESTREPO, EDUARDO Y ARTURO ESCOBAR. "Other anthropologies and anthropology otherwise": Steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*, 25 (2) (2005): 99-129.
- REYNOLDS, PAMELA Y COLLEEN CRAWFORD COUSINS. *Lwaano Lwanyika: Tonga book of the earth*. Londres: Panos Publications, 1993.
- RIAÑO ALCALÁ, PILAR. *Dwellers of memory: Youth and violence in Medellín, Colombia*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.
- RIDINGTON, ROBIN Y DENNIS HASTINGS. *Blessing for a long time: The sacred pole of the Omaha tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- SCHEPER-HUGHES, NANCY. "The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology". *Current Anthropology*, 36 (3) (1995): 409-440.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY Y ELIZABETH GROSZ. "Criticism, feminism, and the institution". En *The Post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*, editado por Sarah Harasym. Londres: Routledge, 1990.
- ULLOA, ASTRID. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colciencias, 2004.
- URTON, GARY (CON LA COLABORACIÓN DE PRIMITIVO NINA LLANOS). *The social life of numbers: A Quechua ontology of numbers and philosophy of arithmetic*. Austin: University of Texas Press, 1997.
- VAN COTT, DONNA LEE. *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- VASCO URIBE, LUIS GUILLERMO. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- VASCO URIBE, LUIS GUILLERMO, ABELINO DAGUA HURTADO Y MISAEL ARANDA. "En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- WILLIS, PAUL E. *Learning to labor: How working class kids get working class jobs*. Nueva York: Columbia University Press, 1981.

ZAMBRANO, CARLOS VLADIMIR. "Cultura y legitimidad: proyectos culturales y política cultural". En *Descentralización*, editado por Doris Lewin, José Eduardo Rueda y Miguel Ángel Roldán L. Bogotá: Icfes, Serie Memorias de eventos científicos, 1989.

Recibido: 15 de abril de 2006.

Aprobado: 13 de febrero de 2007.
