

Chapter Title: Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica

Chapter Author(s): Joanne Rappaport

Book Title: Prácticas otras de conocimiento(s)

Book Subtitle: Entre crisis, entre guerras. Tomo I

Book Author(s): 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 Patri ...

Published by: CLACSO

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvn5tzv7.16>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Prácticas otras de conocimiento(s)*



## Capítulo 10

### Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica\*

Joanne Rappaport

Durante la última década se ha observado en Norteamérica un interés creciente en los métodos etnográficos colaborativos. Recientemente, la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) introdujo una nueva iniciativa, *Other Americas/Otros Saberes*, proyecto cuyo objetivo es financiar la investigación colaborativa entre académicos y organizaciones latinoamericanas indígenas o de afrodescendientes. La publicación de los avances de una serie de proyectos colaborativos emprendidos con comunidades indígenas y afroamericanas (Field 2008, Lassiter *et al.* 2004, Ridington y Hastings 1997) ha demostrado que la colaboración no es sólo una metodología utilizada por razones éticas por los etnógrafos progresistas, sino que también es productora de buena etnografía. La atracción creciente por la investigación colaborativa aparece también reflejada en las páginas de las revistas antropológicas de mayor alcance (Castañeda 2006, Field 1999a, Lassiter 2005b). Asimismo, la *investigación colaborativa* ha sido tomada en cuenta en el llamado por una *antropología pública* (corriente antropológica norteamericana atenta a los asuntos públicos apremiantes y escrita en un lenguaje accesible a un público general educado) y en el giro hacia una *antropología activista* políticamente comprometida (Hale 2007: 104).<sup>1</sup> No obstante, los antropólogos norteamericanos desconocen la existencia de las múltiples aproximaciones latinoamericanas a la etnografía en colaboración, que muy rara vez entran en diálogo con las corrientes colaborativas norteamericanas.

Escribí el presente capítulo con el fin de estimular el interés entre los académicos norteamericanos por explorar algunas de las aproximaciones latinoamericanas a la etnografía colaborativa, en particular algunas contribuciones colombianas que trascienden las esferas puramente académicas para adentrarse en colaboraciones que son, a la vez, políticas y epistemológicas. Dirigir esta reflexión a los antropólogos latinoamericanos implicaría escribir un argumento muy distinto. Sin embargo, en interacción con el proceso dialógico que se ha establecido entre los autores de esta obra

colegiada, he realizado algunos cambios leves en el texto, en especial en la conclusión, para responder así a algunas de las inquietudes de la comentarista, Rosalva Aída Hernández, y de los demás participantes en el seminario que dio origen al presente tomo. De todas formas, espero que los lectores latinoamericanos acepten esta contribución en aras de conocer algunas corrientes norteamericanas que podrían, en el futuro, establecer un diálogo fructífero con las antropologías de América Latina.

La etnografía colaborativa norteamericana ha sido definida como:

[...] un acercamiento a la etnografía que pone el acento en una colaboración *deliberada* y *explícita* en cada paso del proceso etnográfico, sin ocultarlo, abarcando desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y, en especial, en el proceso de escritura. La etnografía colaborativa invita a que nuestros consultores comenten y busca incorporar ese comentario de manera explícita como parte del texto etnográfico en su proceso de desarrollo. A su vez, esa negociación de acercamiento es reintegrada en el proceso mismo del trabajo de campo (Lassiter 2005a: 16, énfasis en el original).

Un empeño de tal naturaleza no es nuevo dentro de la antropología, ni se confina al ámbito antropológico norteamericano: sus raíces las encontramos en Franz Boas y sus colegas (Berman 1998) y ha sido una constante de la antropología activista afroamericana (Gwaltney 1993 [1980]). La producción de la etnografía colaborativa incluye artículos coescritos (Field 2008, Fletcher y La Flesche 1992 [1911], Ridington y Hastings 1997), ediciones compiladas en que los antropólogos y los investigadores locales presentan sus hallazgos (Lassiter *et al.* 2004), publicaciones dirigidas a las comunidades locales (Lobo 2002, Reynolds y Cousins 1993) y libros escritos por un solo autor que reconoce el contexto colaborativo de la investigación (Field 1999b, Lassiter 1998, Lawless 1993, Rappaport 2008, Urton 2003).

El grueso de la literatura en inglés acerca de la colaboración se centra en el contenido sustancial que resulta de este tipo de investigación, pero ignora la especificidad de la metodología: la cuestión de cómo los investigadores aprenden a través de la colaboración. A su vez, la etnografía colaborativa norteamericana rara vez pone al descubierto las contribuciones activistas que resultan de estos proyectos, tal vez porque se sabe de ella únicamente a través de publicaciones académicas o porque se trata de proyectos concebidos sólo con la finalidad de alcanzar una publicación de tipo académica. Espero mostrar cómo las agendas locales que los investigadores comunitarios incorporan al empeño colaborativo son espacios clave en donde podemos empezar a discernir las contribuciones potenciales de la colaboración. Es precisamente la posibilidad de construir agendas de investigación alternativas, fuera de la órbita académica, de indagar en formas alternas de análisis, lo que hace a la etnografía colaborativa distinta de la de observación parti-

cipante tradicional. En esta última, los sujetos participan como asistentes de investigación con poco control sobre la investigación.

Mi intención en este capítulo es mostrar la colaboración como un espacio para la producción de teoría, un lugar crucial donde el conocimiento es creado en colaboración. Mi objetivo es no sólo explicar por qué este método es moral o éticamente necesario –un argumento que ha sido bien presentado en la reciente literatura producida por la antropología pública (Scheper-Hughes 1995)–, sino también, y ello es lo más importante, explorar hasta qué punto la colaboración tiene potencial para nutrir y revitalizar el pensamiento antropológico (Hale 2007). Para ello, quiero valerme de la forma particular de investigación colaborativa que se ha desarrollado en Colombia, puesto que uno de sus objetivos principales es la generación de teorías híbridas (Bonilla *et al.* 1972, Riaño 2007, Vasco 2002, Vasco, Dagua y Aranda 1993). Al utilizar metodologías que mezclan la investigación con el activismo, las colaboraciones antropológicas en Colombia funcionan como espacios en los que la *co-teorización* nutre tanto las políticas objetivas de la comunidad de investigadores como los análisis académicos. Al reenfocar la mirada norteamericana fuera de su órbita tradicional espero contribuir a la construcción de genealogías intelectuales que potencialmente favorezcan nuestro objetivo de promover la antropología colaborativa.

### **Antropología colombiana y compromiso social**

Siguiendo el trabajo de mis colegas colombianos que buscan un acercamiento a una antropología originada en el Sur global, en este artículo recurriré a la etnografía colaborativa colombiana como un paradigma que podría impactar nuestro entendimiento de lo que significa *colaboración*. La propuesta es la de cambiar el énfasis de la producción de la etnografía como una meta central a la de hacer investigación activista, que resulte, en el sentido más amplio, igualmente productiva para el etnógrafo profesional y también para la comunidad. El compromiso social está en la raíz de la emergencia de una antropología netamente latinoamericana (Ramos 1990). Se trata de un compromiso intenso y a veces radical, que caracteriza a la antropología colombiana en particular, marcándola con un estilo que la distingue de la de sus primas del Norte (Cardoso de Oliveira 1999-2000), cuyo enfoque es por naturaleza más académico o alineado a las prioridades de las instituciones establecidas. Más importante aún, la insistencia colombiana en el compromiso social ha resultado en una forma distinta de hacer antropología.

Como argumenta Myriam Jimeno (2000), los antropólogos colombianos son “investigadores ciudadanos”, para quienes el ejercicio de la profesión es, a la vez, el ejercicio de la ciudadanía. Esto se debe al hecho de que los investigadores académicos de este país se sienten parte de las reali-

dades que estudian y por ello comparten el sentido de ciudadanía con sus sujetos: "Los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de nación y democracia en estos países" (Jimeno 2005: 46, también véase Correa 2005). Esta cercanía entre el investigador y el investigado conduce a la creación de "un terreno de debates meta-académicos" en que el trabajo intelectual "tiene implicaciones sobre la vida social de las personas y sobre el significado práctico del ejercicio de ciudadanía" (Jimeno 2005: 51).

En la práctica esto ha significado que el antropólogo colombiano tiende a privilegiar el uso de talleres y otras herramientas colectivas como metodología de investigación (Zambrano 1989), la formación de equipos de investigación interdisciplinarios, la adopción de modos de investigación que ponen a descubierto la historia de desigualdades existentes (Pineda 2005) y una especie de forma de *investigación-acción participativa*. Ésta inserta a los antropólogos dentro de las luchas políticas y sociales de base como *investigadores-activistas*, lo que estimula la colaboración simultánea en el nivel político y en el del análisis etnográfico (Caviedes 2002, Vasco 2002, Bonilla *et al.* 1972, Fals Borda 1991). Por consiguiente, la investigación de la comunidad antropológica sólo a veces se materializa en monografías clásicas. El trabajo intelectual está reportado en artículos, ensayos y monografías históricas, pero también florece en otros géneros escritos que resultan de mayor utilidad para las comunidades estudiadas y que incluyen publicaciones dirigidas al consumo popular, periodismo, documentos políticos, narrativas testimoniales y textos escolares de primaria.

Mucho de lo que sucede en el marco de estas actividades de investigación en colaboración se lleva a cabo en talleres, cuyo contenido está consignado en reseñas archivadas por las organizaciones, que no se publican. No obstante, tiene un impacto duradero en las comunidades. Por ende, no debemos pensar en el trabajo de los antropólogos a partir de su codificación exclusivamente en un medio escrito, ni en la investigación de campo como sólo un ejercicio con fines académicos, ni tampoco en la etnografía como un empeño mediado por las instituciones oficiales, en el sentido en que se suele entender la antropología aplicada en Norteamérica. Los antropólogos colombianos se dirigen a audiencias extensas y no sólo a públicos accesibles a través del texto escrito, sino también a las organizaciones de base y otros sectores populares (sobre esto hablaré más adelante). Ello establece un acercamiento que contrasta con el de la antropología pública norteamericana.

Por supuesto, la opción de una antropología comprometida implica que el investigador académico siempre esté consciente de las relaciones de poder que existen en el corazón mismo de los equipos colaborativos. Ser conciudadano no necesariamente significa que las relaciones sean enteramente horizontales, ni que los objetivos sean completamente compatibles

entre los académicos y los investigadores comunitarios. En el contexto colaborativo la atención a la horizontalidad involucra la existencia de una sensibilidad hacia las agendas locales, las metodologías comunitarias (que no necesariamente son aceptadas por la academia) y los acercamientos teóricos por fuera del mundo universitario. Éstos son retos difíciles para la mayoría de los académicos, en particular para aquellos que están comenzando su carrera y tienen que regirse de manera más ortodoxa a las reglas de publicación y de ascenso. En el siguiente apartado exploraré las implicaciones de la horizontalidad en el caso de una investigación colaborativa en el suroccidente colombiano.

### **La investigación colaborativa como un vehículo para la construcción de teoría**

Una de las contribuciones más valiosas que la investigación colaborativa colombiana puede hacer a la antropología desarrollada en otras partes del mundo es unir la colaboración y la co-teorización. Cuando digo co-teorización me refiero a la producción colectiva de vehículos conceptuales que hacen uso de un cuerpo de teoría antropológica y de conceptos desarrollados por nuestros interlocutores. Pongo énfasis aquí intencionalmente en este proceso como de construcción de teoría y no simplemente de co-análisis, para subrayar el hecho de que esta operación involucra la creación de formas abstractas de pensamiento que son semejantes en naturaleza e intención a las teorías creadas por los antropólogos, aunque tienen origen parcial en otras tradiciones y en contextos no académicos. Entendida de esta forma, la colaboración convierte el espacio de la investigación de terreno, que tradicionalmente abarca la recolección de datos, en otro de co-conceptualización.

Para ser más precisa en lo que denomino co-teorización, tomaré como ejemplo el proyecto colaborativo que posteriormente me sirvió de modelo en mi propia investigación. El antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco participó en un proceso perspicaz de teorización con sus interlocutores del Comité de Historia del Cabildo Indígena de Guambía. El proyecto de historia oral del cabildo fue concebido y dirigido por investigadores locales, que no participaban como “consultores” en un proyecto etnográfico propuesto por un investigador foráneo, sino como miembros de pleno derecho del equipo. Ellos fueron quienes solicitaron los servicios de un antropólogo una vez que habían establecido sus prioridades de investigación. En los años anteriores al comienzo de la investigación, los guambianos estuvieron involucrados en un proceso de recuperación de tierras que expandió su base territorial y fortaleció la legitimidad de sus autoridades tradicionales. Para ellos, la investigación histórica fue una ma-

nera de conectar esta revitalización cultural con el objetivo de recuperar el territorio perdido en el siglo XIX, a partir de la demostración de que ellos eran nativos de las tierras recuperadas.

Luis Guillermo Vasco, antropólogo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, y activista en organizaciones de solidaridad con el movimiento indígena, trabajó durante décadas con el equipo de investigación guambiano para desarrollar construcciones teóricas basadas en la cultura material local y en el uso de la lengua. Tales dispositivos sirvieron como base para la creación de convenciones narrativas nuevas y para volver a contar el pasado con una “tonalidad guambiana” (véase también Ur-daneta 1988). En particular, usaron el motivo de la espiral, presente en petroglifos y sombreros de paja, como un vehículo para romper el molde de las formas lineales de la narración histórica (Vasco, Dagua y Aranda 1993, véase también Rappaport 2008: cap. 5). La espiral les permitió recountar el pasado guambiano por medio de narrativas de construcción circular. Estas narraciones miran con frecuencia hacia atrás, hacia seres primordiales asociados con los sitios topográficos, que también son lugares significativos en las acciones de recuperación de tierra.

La co-teorización hecha por Vasco y sus colaboradores puede ser entendida, en un sentido general, como ejemplo de una etnografía seria y rigurosa, en la que la exégesis surge del diálogo entre el etnógrafo y el sujeto. Sin embargo, la colaboración es más que una “buena etnografía”, porque retira el control del proceso investigativo de las manos del antropólogo y lo coloca en una esfera colectiva, en la que éste trabaja de igual a igual con los investigadores de la comunidad. Un ejemplo de las estrategias que empleó el equipo para fomentar relaciones más horizontales entre los académicos y los investigadores comunitarios es cuando el grupo de investigadores guambianos, consciente de lo que es la teoría y de los intentos por construir sobre la base de ideas existentes, propuso la espiral como una herramienta conceptual y compartieron ese método con Vasco. Es significativo que la espiral, lógica no identificada por los anteriores etnógrafos de la cultura guambiana, haya resultado ser una construcción que los intelectuales guambianos derivaron tanto del análisis que emprendieron sobre su ubiquidad en la vida cotidiana, como de las metáforas de uso común identificadas por los lingüistas guambianos que describen relaciones sociales “que se enrollan y se desenrollan” (Muelas 1995). El proceso de crear vehículos conceptuales para interpretar materiales históricos tuvo como base los objetivos políticos de las autoridades guambianas y éstos se construyeron sobre el modelo de la investigación-acción participativa promovida por Orlando Fals Borda (1991). Dicho autor orientó de manera explícita la investigación hacia los objetivos políticos de las comunidades populares y estableció el cimiento de gran parte del trabajo colaborativo posterior en América Latina.

Por su parte, los guambianos, a través de la investigación histórica, intentaron documentar los vínculos con su propio territorio.

Los interlocutores guambianos de Vasco se apropiaron de nuevos modos de interpretación con el fin de emplearlos fuera del ambiente académico, en espacios comunitarios donde la producción escrita no es la meta final (Castañeda 2005) y donde los resultados de la investigación histórica podrían ser interpretados en el idioma guambiano (que aunque se escribe no se lee fuera de las aulas escolares). Vasco (2002) argumenta que el objetivo central del equipo fue el de desarrollar una *metodología etnográfica colectiva*, no el de crear textos etnográficos. De hecho, afirma que durante los primeros seis meses del proyecto, el equipo no tuvo la intención de publicar su investigación, que originalmente iba a ser traducida en mapas parlantes –mapas con dibujos de acontecimientos históricos– para uso interno; solamente comenzaron a escribir acerca de la investigación cuando las autoridades comunitarias se lo pidieron y les suministraron una lista de temas de investigación (Cunin 2006).

Más tarde, difundieron estas narrativas al interior de Guambía, a través de folletos escritos en español, reproducidos inicialmente en mimeógrafo e impresos posteriormente (Dagua, Aranda y Vasco 1989, Tróchez y Flor 1990). Los primeros folletos iban dirigidos a manifestar críticas agudas a los escritos antropológicos anteriores sobre la comunidad, con base en la demostración de que cuando los grupos subalternos adoptan el método etnográfico deben poner tanta atención a lo que otros habían escrito sobre ellos como a su propia cultura, una perspectiva que Rey Chow (1995) llama *being-looked-at-ness* (el estado-de-ser-mirado) e identifica como un aspecto esencial de lo que llama la *autoetnografía*.

Pero los resultados de la investigación no se limitaron a los folletos internos. La *historia colaborativa* fue incorporada a un amplio plan de vida diseñado por las autoridades guambianas para guiar los esfuerzos de revitalización de la administración pública e incorporar nuevas tierras a su base territorial, ya que no podían sostener una población creciente (Guambía, Cabildo *et al.* 1994, Gow 1997, 2004, 2008). Los resultados de la investigación contribuyeron también a la creación de un plan curricular para la enseñanza de la historia de Guambía en las escuelas de la comunidad. Se creó un museo histórico y arqueológico en las tierras recuperadas. También resultó en textos realizados en co-autoría dirigidos principalmente a una audiencia académica (Dagua, Aranda y Vasco 1998, Vasco, Dagua y Aranda 1993), cuya finalidad era la legitimización de la autoetnografía guambiana dentro de los círculos académicos (Cunin 2006).

Los etnógrafos norteamericanos convencionales reconocen que lo que sucede en el campo es algo más que la simple recolección de datos. George Marcus (1997), por ejemplo, argumenta que los métodos tradicio-

nales de observación participante basados en la idea de la afinidad (*rapport*) ignoran los contextos más amplios del trabajo etnográfico: no prestan atención a los contextos coloniales o neocoloniales en los que el trabajo de campo se realiza, ni a los múltiples sitios de conocimiento necesarios para adelantar la investigación en el mundo contemporáneo. Marcus sugiere que las nuevas metodologías etnográficas tendrán que incorporar una especie de complicidad entre el etnógrafo (externo) y el sujeto (interno). Para Marcus (1997) la complicidad es una simbiosis intelectual a través de la cual se pueden hacer conexiones con los múltiples contextos globales que impactan en el conocimiento local, lo cual, *grosso modo*, no puede ser alcanzado por el sujeto interno trabajando aisladamente del etnógrafo. Dicho autor da varios ejemplos de tal complicidad: el de un estudio sobre activistas altamente educados de la derecha europea (Holmes 1993 y Holmes, cit. en Marcus 1997) y el de su propia investigación sobre la aristocracia portuguesa, escrita a la manera de un diálogo que se desarrolla a través de correos electrónicos (Marcus y Mascarenhas 2005). Marcus argumenta que una metodología basada en la complicidad conduce la atención del etnógrafo a las conexiones globales por medio de un diálogo exegético y lo coloca “siempre al borde del activismo y de negociar una especie de involucramiento más allá del papel distanciado del etnógrafo” (1997: 100).

Debo admitir que la afirmación de Marcus me deja perpleja pues existe una gran distancia entre el involucramiento en un diálogo etnográfico basado en la complicidad y el activismo, puesto que el primero va dirigido a la producción de publicaciones académicas y el segundo a fomentar el cambio social por fuera del ámbito académico. Pienso, además, que su afirmación malinterpreta el papel político de los etnógrafos. Definitivamente, a través de nuestras colaboraciones podemos tener un impacto más allá de la universidad, pero esto no necesariamente implica que seamos activistas; el activismo involucra habilidades que los antropólogos no traemos a la mesa. La concepción de Marcus tiene su *locus* dentro del mundo académico: el diálogo que promueve está al servicio del etnógrafo, no de su interlocutor. De hecho, en sus argumentos –y en la etnografía en general– se establece una brecha entre el diálogo unidireccional de preguntas del investigador y respuestas del informante (Tedlock y Mannheim 1995, Marcus y Mascarenhas 2005: 103) y los diálogos recíprocos de Vasco, en que las preguntas y las respuestas provienen de ambos participantes en forma bidireccional.

La incorporación del argumento de Marcus dentro de la discusión sobre la colaboración etnográfica muestra que nuestras metodologías siempre corren el riesgo de ser cooptadas con el fin de rejuvenecer los tradicionales objetivos de la producción de etnografías académicas. Sin embargo, la propuesta de Marcus tiene el potencial de convertir la colaboración en

una metodología fructífera y dinámica si le damos un alcance mayor a su sugerencia para que ésta comprenda no sólo la complicidad de un diálogo etnográfico (que muchas veces interesa más al etnógrafo que al sujeto), sino la complicidad en lograr las metas del sujeto a través de la investigación en conjunto.<sup>2</sup> Esto se consigue cuando se desplaza el control del proceso de investigación de las manos del etnógrafo. En este escenario no es que el etnógrafo externo se mantenga al margen del activismo sino que está apoyando las agendas activistas al entrar en diálogo con las metodologías ya escogidas por la comunidad. Cuando Vasco dejó las decisiones fundamentales relativas a la agenda de investigación en manos de los guambianos, el equipo comenzó a preguntar acerca de la historia local de una manera particular y a interpretar materiales históricos dentro de marcos novedosos de referencia que un antropólogo externo no hubiera generado. Evidentemente, esto demandó un conocimiento profundo del pensamiento externo por parte de los investigadores guambianos, incluyendo la comprensión de formas de análisis académicas, la apreciación de lo que es la teoría, y un entendimiento más amplio de la historia de la pérdida de tierras indígenas en Colombia, así como también una destreza en la recolección de datos.

Lo que Vasco aportó fue un gran dominio de la etnografía comparativa, una familiaridad con los movimientos indígenas más allá de Guambía, un conocimiento de la teoría antropológica que podía ser puesto en diálogo con las teorizaciones de los guambianos, una buena disposición para subordinar sus propios objetivos con los de sus co-investigadores y la experiencia y legitimidad de un autor académico exitoso. La frontera entre el sujeto interno y el etnógrafo externo, como la describe Marcus, se desdibujó en ese proyecto, dado que los investigadores guambianos y Vasco tuvieron acceso a distintas formas de conocimiento externo y, sobre todo, porque no se trató de un equipo compuesto por “sujetos internos” y “etnógrafos externos”, sino por etnógrafos altamente sofisticados y bien leídos, internos y externos, con distintas formaciones y metodologías, que podían entrar en diálogo los unos con los otros.

### **Co-teorización con el movimiento indígena colombiano**

En esta parte del capítulo argumentaré sobre la importancia de la co-teorización para una práctica etnográfica revitalizada a partir de mis propias experiencias colaborativas en Colombia con un equipo interétnico de investigadores indígenas, antropólogos colombianos y académicos norteamericanos. Este equipo se dedicó al estudio de la política étnica en el departamento de Cauca, una región montañosa en el suroccidente del país, desde el año 1991, cuando una nueva Constitución reorientó al país como una nación pluriétnica y multicultural (Van Cott 2000). La idea de conformar un equipo

surgió de una colaboración previa, durante una investigación sobre movilizaciones étnicas, entre investigadores extranjeros y nacionales, en que hizo falta la participación indígena. Decidimos entonces entrar en diálogo con los investigadores indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y elaborar junto con ellos una propuesta de investigación que fue financiada por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.<sup>3</sup>

El punto de partida de nuestra metodología fue el trabajo del Comité de Historia Guambiana y nuestro objetivo central fue la co-teorización. Nuestro equipo funcionó en asociación con varias organizaciones indígenas regionales y comunitarias cuya meta era promover los derechos de las poblaciones originarias en un país que apenas había reconocido constitucionalmente la existencia de los ciudadanos indígenas. Por consiguiente, los miembros indígenas del equipo participaron en el proyecto no con el fin de promover la investigación etnográfica con objetivos académicos, sino con la intención abierta de vincular la experiencia de investigación a las metas de sus organizaciones.

El objetivo de nuestro proyecto era el estudio de la política local como una especie de andamiaje sobre el cual nosotros podíamos establecer un diálogo horizontal que reconociera y nutriera nuestras agendas de investigación, aproximaciones conceptuales y metodologías. Mientras que apenas 2% de la población total del país se identifica como originaria, en el Cauca la mayoría de la población es indígena, lo que hace de ella una región poco ordinaria en Colombia. Allí, además, se conformó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la organización indígena más antigua del país, que tiene la capacidad de movilizar a decenas de miles de personas. El CRIC está integrado por varias etnias, entre las cuales los nasa constituyen el grupo más grande de la región, con una población de aproximadamente 120 000 personas. En nuestro proyecto intentamos mirar a las organizaciones indígenas como actores significativos en la formación de una política multicultural, desde una posición contestataria respecto al Estado. En particular esperábamos explorar la multiplicidad de niveles en que los activistas indígenas se estaban organizando, desde las organizaciones nacionales y regionales hasta las asociaciones subregionales de autoridades comunitarias y cabildos locales. El equipo incluyó dos académicos de la Universidad del Cauca, dos académicos extranjeros y dos investigadores-activistas nasa.

No escribimos juntos, ni condujimos en el terreno la investigación como equipo. Cada miembro tenía su propio proyecto de investigación (mi investigación se enfocó en las políticas culturales del CRIC), que presentamos a los demás en forma escrita u oral para analizarlo colectivamente en reuniones periódicas (que fueron grabadas, transcritas y puestas a disposición de todos los miembros del equipo). Estábamos de acuerdo en

que tal método promovería una relación más igual entre los antropólogos profesionales y los investigadores indígenas. Es decir, el equipo se constituyó esencialmente como un espacio de reflexión y de construcción de teoría. Nuestro entendimiento de lo que constituye la teoría fue derivado de la propia experiencia investigativa del CRIC, de nuestro conocimiento del proyecto sobre la historia guambiana y de nuestras lecturas académicas (que habíamos hecho desde perspectivas disciplinarias distintas en antropología, lingüística y pedagogía).

Las metodologías que empleamos en nuestros proyectos individuales variaron. Mientras que los académicos solíamos privilegiar la observación participante y las entrevistas a profundidad, los miembros nasa utilizaron una especie de análisis introspectivo a través del cual construyeron tipologías en nasa yuwe (su lengua nativa) para poder organizar los datos etnográficos según lo que ellos identificaron como criterios nasa (Rappaport 2008). Todos participamos en proyectos dirigidos por varias organizaciones indígenas y comunidades locales, además de conducir nuestra propia investigación. Nuestra colaboración consistió en prestar ayuda en la elaboración de planes de desarrollo, hacernos cargo de la secretaría en las reuniones regionales, cooperar con proyectos de investigación de una organización, escribir currículos para las escuelas primarias y colaborar con las organizaciones femeninas nasa.<sup>4</sup> El objetivo fue permitir que nuestro activismo pudiera entrar en diálogo con nuestros proyectos de investigación individuales para que, en cierto sentido, fuéramos simultáneamente analistas externos y actores internos, aspecto que volveré a tocar en la parte final de este capítulo.

Los miembros indígenas de nuestro equipo constantemente recalcaron que, aunque apreciaban la manera en que nuestro diálogo les ayudó a desarrollar sus habilidades para escribir, lo que esperaban, en última instancia, era que el espacio colaborativo generara nuevas metodologías que giraran en torno a su posición de sujeto indígena. Para ellos, el equipo fue algo subjetivo, constituyó la posibilidad de sentarse en la mesa como investigadores indígenas y desarrollar una agenda intelectual que satisfacía las necesidades de sus organizaciones. Susana Piñacué y Adonías Perdomo, los dos miembros nasa del equipo, vieron el desarrollo de una metodología colaborativa como una tarea urgente que podría construir puentes entre los investigadores indígenas y las comunidades, y entre los investigadores indígenas y sus contrapartes académicas, algo que Susana observó en una de nuestras reuniones:

Yo personalmente digo que más que escribir un mamotreto de mi parte, espero consolidar una propuesta metodológica... Le voy más a eso, a ver qué sale de referentes metodológicos de este trabajo y de ahí llegar a incidir en los diferentes espacios en que nos movemos. Hay muchos indígenas que en este momento vienen haciendo investigación. ¿Con qué enfoque lo están haciendo?, ¿cómo lo están es-

cribiendo?, ¿en dónde lo están escribiendo?, ¿qué están escribiendo?, ¿para quién están escribiendo? Eso desde la perspectiva indígena. Pero también hay muchos profesionales de diferentes disciplinas que también vienen escribiendo aún con esa mentalidad arcaica: “Usted es el informante, yo soy el que investigo, dígame unas cuantas palabras...” Pensando de manera un tanto ambiciosa, nos preguntamos: ¿cómo nosotros podemos llegar a incidir en esos círculos? (Susana Piñacué, 8 de agosto de 2001).

Los miembros académicos del equipo entramos en la colaboración suponiendo que publicaríamos un texto académico, pero rápidamente descubrimos que estábamos siendo absorbidos por un proyecto con un alcance mayor, que incluía innovaciones metodológicas, algo que potencialmente podría tener un impacto más grande. Como investigadores familiarizados con las discusiones sobre la reflexividad, fuimos transportados a una nueva arena de debate sobre el tema, en la que la identidad era central para la construcción de la teoría que producían los autoetnógrafos nasa. Como se hará patente en lo que sigue, la autoconciencia respecto a ser nasa o ser forastero fue central no sólo para nuestras discusiones, sino que se convirtió en el vehículo conceptual a través del cual llegamos a pensar nuestra investigación.

Un elemento central de nuestro objetivo de transformar la metodología fue la creación, mediante el diálogo colectivo, de varios conceptos clave –vehículos teóricos– que guiarían nuestra investigación. Al contrario del proyecto guambiano que describí anteriormente, estos conceptos no se originaron específicamente en formas culturales nasa, sino que sus raíces se encuentran en la rica cultura organizativa de los movimientos indígenas caucanos, en la cual todos, de alguna manera, estábamos inmersos. El resto de este trabajo se enfocará en una de esas construcciones teóricas, con el recuento de cómo se desarrolló en las reuniones de equipo. Mi análisis está centrado en esas reuniones (y no en nuestras metodologías individuales de investigación) porque nuestras tertulias funcionaron como el sitio principal en el que se desenvolvió nuestra co-teorización. Concluiré con una reflexión en torno a la utilidad de la co-teorización para los antropólogos y para nuestros interlocutores.

### **“Adentro” y “afuera”**

Durante los cinco años en que funcionamos como equipo, desarrollamos un marco conceptual que se desenvolvió en torno a la oposición entre el “adentro” y el “afuera”, una construcción que surgió de las reflexiones de los miembros indígenas del grupo sobre su propia inserción problemática en las comunidades indígenas. Adentro y afuera son metáforas usadas con frecuencia por los miembros del CRIC para contrastar los espacios so-

ciales, culturales y políticos indígenas y no indígenas. A primera vista, la oposición *adentro/afuera* parece ser una dicotomía rígida y esencialista, que simplifica una realidad compleja, porque impone una metáfora topográfica excluyente sobre un paisaje social dinámico y heterogéneo.

Pero en el transcurso de nuestras reuniones de equipo, descubrimos que el adentro era más que simplemente la comunidad indígena en oposición al afuera de la sociedad nacional. En nuestro análisis, los dos espacios pueden ser casi yuxtapuestos, dependiendo del contexto. Los intelectuales indígenas –líderes políticos y activistas culturales– se mueven entre el espacio de la comunidad originaria y el mundo urbano de la organización indígena y la política regional, pero se sienten enajenados de sus bases y constantemente buscan nutrirse de las construcciones de la cultura propia. Los colaboradores no nativos, que han trabajado por largo tiempo en la organización y que junto con los líderes políticos forman la columna vertebral del movimiento, habitan un tipo de “adentro” donde obran en concierto con los activistas indígenas, en oposición a miembros de otros sectores de la sociedad regional.

Los líderes políticos del CRIC participaron en el entrenamiento ideológico del Movimiento Armado Quintín Lame, un grupo interétnico guerrillero activo en el Cauca en la década de 1980. En el contexto de las escuelas guerrilleras, los dirigentes del CRIC se posicionaban “afuera”, mientras que los combatientes no indígenas afiliados a la organización ocupaban la posición de “adentro”. El “adentro” de los discursos culturalistas usados por los activistas indígenas en el campo de la educación entra en conflicto con los discursos más pragmáticos de los líderes políticos indígenas, que son vistos como peligrosamente “afuera” del mundo nativo. En otras palabras, empezamos a ver una constelación de formas dinámicas de identificación que funcionaban dentro de un espacio intercultural que podía ser comprendido a través del uso de una oposición cuyo contenido dependía de la coyuntura política. Esta noción apareada nos permitió evaluar la constelación más amplia de la política indígena en diferentes coyunturas políticas desde el punto de vista de los mismos actores.

Tales diferenciaciones se extendieron más allá del enfoque de nuestro equipo. Los debates sobre “adentro” y “afuera” también se dieron en un nivel más general dentro de la organización, como en el caso específico de si los colaboradores debían ser considerados más apropiadamente como “asesores” externos en vez de seguir dándoles el estatus de miembros integrales del movimiento. El liderazgo político del CRIC y muchos de sus militantes preguntaron si los activistas culturales indígenas debían asociarse a largo plazo a los programas de la oficina regional, o si sería más apropiado que ellos rotaran por tareas ubicadas en las comunidades. Los activistas de habla nasa notaron en repetidas ocasiones las diferencias

entre sus prácticas políticas y las de los nasa hispanoparlantes y monolingües, que constituyen aproximadamente la mitad de la población nasa. En otras palabras, nuestra adopción del binomio conceptual adentro/afuera hacía eco de las preocupaciones de muchos de los activistas del CRIC.

Una breve mirada a nuestras reuniones de equipo ilustra cómo utilizamos este par de metáforas, tanto para interpretar los desarrollos políticos que estábamos estudiando como para evaluar nuestra metodología colectiva. La dicotomía adentro/afuera fue empleada por los miembros nasa del equipo para referirse a esfuerzos de revitalización cultural, cuyo propósito era “proteger” a los de adentro de las influencias externas. Sin embargo, afirmaron que sólo permaneciendo en el borde del adentro y del afuera es que los líderes indígenas (o los investigadores nativos) pueden innovar y, con su trabajo, mantener la integridad del adentro. El adentro y el afuera están necesariamente interrelacionados; el control del movimiento de un lado al otro de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores indígenas. Adonías Perdomo, una “autoridad tradicional” en la comunidad de Pitayó (así son llamados los líderes locales), reflexionó sobre este asunto, hablando simultáneamente como líder y como analista:

Lo importante es que para que lleguen a ser líderes tuvieron que irse descentrando... desde diferentes intereses, pero también desde diferentes circunstancias. Nos ha tocado irnos descentrando hasta llegar al lindero... Es importante que la gente nuestra siga llegando al borde en los mismos procesos o más bien que los trabajos que se va a hacer sirvan para que se establezcan otras propuestas, otras estrategias para que la gente que tenga que llegar hasta el borde, llegue más fortalecida... Y yo pienso que la frontera, por un lado, no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera. Esa es otra cosa que habría que mirar. Pero a mí sí me preocupa que este trabajo de investigación nos lleve a fortalecer, uno, a la gente que está adentro; dos, que nos fortalezca a la gente que estamos tocando ese espacio de frontera, y tres, que este trabajo ayude al bloque común, o sea, a la comunidad a buscar estrategias. Que la comunidad se concientice de lo que está sucediendo y ya no esperar a que tengamos... que descentrarnos y llegar a la frontera y hasta entonces valorar lo nuestro y tratar de volver a retrabajarlo (Adonías Perdomo, 3 de agosto de 1999).

Ésta es una aseveración muy compleja. Indica que los mismos actores están completamente conscientes de la ambivalencia de su posicionamiento y de los elementos prestados que acompañan los procesos de revitalización cultural. De hecho, nuestra metodología requería que todos nosotros permaneciéramos simultáneamente en ambos lados de la frontera.

El comentario de Adonías demuestra que el concepto adentro/afuera fue clave no sólo para entender nuestros objetivos metodológicos, sino también para comprender de qué manera la investigación podría enriquecer los objetivos políticos de los intelectuales indígenas. Myriam Amparo

Espinosa, la antropóloga colombiana en el equipo, aplicó la dicotomía para cuestionar la investigación etnográfica tradicional y subrayar las maneras en que nuestro colectivo tendría que repensar el propósito del trabajo colaborativo. En una reunión, Adonías argumentó que necesitábamos alejarnos de la práctica de definir la investigación a través de individuos que se involucran en ella (él empleó el vocablo “por”) y reconceptualizarla con un propósito colectivo (“para”). Myriam Amparo respondió que nosotros tendríamos que repensar lo que significaría publicar nuestra investigación, dijo:

Pero no sé si los resultados de la investigación, me parece un buen ejercicio que salgan en un texto. Pero ya eso delimita el “para”. Ya sea el “para” externo. ¿Para quién externamente? Para los investigadores externos. O ¿para quién internamente? Para los investigadores. ¿Para quiénes va a ir dirigida principalmente? Eso significaría repensar las formas del lenguaje, las formas de comunicar (10-11 de junio de 1999).

En este intercambio, el concepto apareado adentro/afuera no nos forzó a entrar en dicotomías rígidas, sino que nos permitió explorar la heterogeneidad tanto de los movimientos indígenas como de la academia.

En particular, el dispositivo nos llevó a profundizar en nuestra apreciación de la variedad de públicos del “adentro” y las relaciones entre ellos. Susana, en muchas ocasiones, cuestionó los discursos culturalistas de los intelectuales urbanos del CRIC, incluyéndose a ella misma, que han construido una propuesta para la “cultura nasa” para ser propagada en las comunidades locales: “¿Vamos a hablar de una identidad o de identidades en el nivel de la comunidad?” Se lo preguntó Susana misma porque ella sentía, como dijo, que:

[...] nosotros estamos viviendo a nivel de cultura una crisis entre el pueblo páez [nasa], porque en efecto, yo veo mi futuro fragmentado, bañado por muchos intereses políticos, económicos, religiosos y, en última instancia, creo que nosotros estamos en la práctica folclorizando o romantizando un tipo de discurso de cierta élite que ha salido de su comunidad y trata de enmarcar su cultura para el beneficio de sus intereses (3 de agosto de 1999).

Aquí, Susana critica el trabajo mismo de quienes se reconocen como posicionados en el “adentro” cultural pero que están ubicados en la frontera. De manera implícita, cuestiona su propia ubicación en la frontera como intrínsecamente peligrosa. Piñacué se pregunta si en última instancia su propio trabajo está escrito desde “afuera”. Éste es un problema que en general los autoetnógrafos se plantean. Como observó un miembro norTEAMERICANO del equipo, David Gow, los artículos de Adonías “fueron claramente escritos desde adentro”, mientras que en otro caso “pudieron

haber sido escritos por un antropólogo externo que había trabajado tantos años con la comunidad nasa, que los conoció y ganó su confianza” (2 de julio de 2000). Esta tensión emanada de los modelos antropológicos, que persistentemente han influido en los investigadores indígenas y los activistas culturales, restringió la innovación metodológica y teórica que intentábamos hacer.

Pero las preocupaciones de Piñacué sobre si los intelectuales indígenas ocupaban un estatus de forastero también apuntan a las diferencias metodológicas que eran patentes entre los investigadores nasa y los etnógrafos académicos; diferencias que nuestro proyecto intentó superar, aunque no borrar. Anteriormente, sugerí que Susana Piñacué y Adonías Perdomo empleaban acercamientos introspectivos enfocados en la creación de tipologías nasa yuwe. Su insistencia en el binomio adentro/afuera y la manera en que ellos lo relacionaban con su propio posicionamiento indican que su metodología de investigación también los involucraba a ellos mismos como sujetos.

La propia investigación de Piñacué se centraba en las relaciones de género que se desenvuelven en un grupo heterogéneo de mujeres nasa dentro del CRIC. Empleando lo que ella intentaba crear como un marco de referencia nasa, las organizó en tres categorías nasa yuwe: ancianas monolingües que “viven como nasa”; aquellas que, como ella, trabajan en la oficina regional del CRIC en la ciudad de Popayán y “piensan como nasa”; y aquellas que ocupan papeles de liderazgo local y “andan como nasa”. Son unas distinciones sutiles que posicionan distintos tipos de activistas a distancias relativas según la experiencia cotidiana nasa (Piñacué 2005, Rappaport 2008: cap. 1). Las tres categorías expresan distintos grados del “adentro”. Aunque las ancianas constituyen el grupo soporte de la tipología, las activistas que “piensan como” nasa y que tienen la capacidad de guiar a aquellas que simplemente “se mueven como” nasa, tienen, según Piñacué, en última instancia, la responsabilidad de la revitalización cultural. Estas últimas son quienes corren los riesgos más grandes. La tipología de Piñacué me lleva a conjeturar que más que la recolección del material etnográfico, la investigación por parte de los activistas del CRIC implica reflexiones profundas sobre su propio papel y sobre las relaciones políticas dentro y fuera de la organización, lo que provee marcos interpretativos enraizados en sentimientos subjetivos.

En efecto, Piñacué no es esencialista, sin embargo, nuestros debates sobre la heterogeneidad del adentro nos llevaron cada vez más a considerar por qué las exigencias de las políticas internas de las organizaciones fuerzan a los líderes y activistas culturales a emplear discursos de diferenciación étnica basados en nociones de cultura no cambiantes. Numerosos académicos han reflexionado sobre el esencialismo que aparentemente ca-

racteriza las políticas de identidad de los movimientos indígenas; sus críticas van desde aquellas que descartan tales discursos como no auténticos (Hanson 1989, Linnekin 1983) hasta las que ven los discursos esencialistas como una estrategia política (Friedman 1994, Spivak y Grosz 1990, Warren 1998). Les W. Field (1999a) trasciende lo que aparece como un desacuerdo estéril y afirma que el despliegue de discursos construcciónistas y esencialistas en círculos nativos en los Estados Unidos es más un producto de la necesidad de balancear prioridades políticas que un debate entre una y otra aproximación (también véase Fischer 1999).

Myriam Amparo Espinosa identifica la misma tensión en los trabajos de Perdomo y Piñacué, lo que la lleva a preguntarse acerca de la forma en que ellos utilizan las nociones de adentro y afuera: "Es la dualidad constante entre el adentro y afuera. Yo no sé si es que la cultura separa las dualidades o si ello es resultado de la construcción del texto. Porque este problema de la dualidad adentro/afuera se presta a cierto esencialismo, a concebir algo ya hecho que está constantemente perturbado" (2 de julio de 2000).

Piñacué respondió a la inquietud de Espinosa advirtiendo que el binomio adentro/afuera es constantemente discutido en las comunidades, lo que lo vuelve una realidad discursiva. Sin embargo, el posicionamiento político de Piñacué en el adentro, junto con su necesidad de moverse entre el adentro y el afuera en el transcurso de su investigación, la conducen a darle un uso muy particular a la diáada, que constantemente oscila entre los discursos esencialistas y un análisis social más constructivista.

Mientras que los analistas externos expresaban una preocupación por el esencialismo de los actores étnicos, los miembros nasa de nuestro equipo se preocupaban por lo inverso: que los colaboradores fueran los culpables del esencialismo, no los activistas indígenas. En la siguiente cita textual, Piñacué habla del deseo persistente de los académicos no indígenas de privilegiar aquellas coyunturas políticas que captan la atención de un público más amplio, como por ejemplo, las movilizaciones regionales y los enfrentamientos entre el movimiento indígena y la élite caucana. En tales momentos, nosotros, los académicos, apreciamos a los actores indígenas como un grupo homogéneo que actúa como la contraparte de una sociedad dominante igualmente homogénea, perdiendo de vista los conflictos, negociaciones y posiciones ambivalentes dentro de la esfera indígena. Piñacué, quien pertenece a una familia influyente nasa –su hermano, Jesús Enrique Piñacué, es un ex presidente del CRIC y senador nacional–, ha sido cuestionada durante mucho tiempo sobre si es "culturalmente nasa". Esta ambivalencia acerca de su propia identidad se convierte en el punto de partida para su crítica de los académicos en un intercambio que tuvo con Espinosa, en que dijo:

Quizás es porque tú eres Amparo y yo soy Susana, pero yo me identifico más como nasa, aunque me dicen que unos me identifican más como mestiza pero otros también me ven como indígena. Siendo así yo miro mi problema en perspectiva panorámica. No tengo un solo ángulo de enfoque, trato de explorar todo sin obligarme a tomar una sola posición. Pero el hecho es que Amparo tiene una trayectoria académica, tiene una posición de referencia entre otros académicos, una profesión que la absorbe y a la cual tiene que pertenecer, por lo tanto no alcanza a observar esta panorámica que existe alrededor de nosotros, pero lo importante en este espacio es registrar esa dinámica completa (Susana Piñacué, 17 de enero de 2000).

Susana increpa a Myriam Amparo –y al resto de nosotros– por no apreciar las dinámicas complejas que existen “adentro”, lo que atenuaría nuestra apreciación de los actores indígenas. Nos implora a los académicos que cambienos nuestra perspectiva, que miremos más allá del binomio, que pensemos más en categorías relacionadas y no en una simple dicotomía. Ella puede hacer esto porque percibe tanto el adentro como el afuera como una parte íntegra de sí misma, una sensación parecida a la que describe Espinosa en su experiencia de ser colaboradora del CRIC: “En un comienzo me decían que era nasa de corazón. ¿Correcto? Y después, yo descubrí que yo era más nasa que los mismos nasa. ¿Okey? Eso nos pasa a muchos colaboradores, aunque nunca dejamos de ser el Otro” (10-11 de junio de 1999).

Lo que Espinosa reconoce es que el posicionamiento de un colaborador “adentro” al servicio de una organización indígena siempre es polémico, por el hecho de que el movimiento habla por la comunidad nativa. En ese sentido, es solamente a través del diálogo que nosotros, los de afuera, podemos apreciar el grado en que los de adentro y los de afuera conviven integralmente al interior de la esfera indígena. No es que no sea mos capaces de capturar la riqueza de cómo funciona esta diáada, sino que no tenemos la autoridad para hacerlo. Esa autoridad se adquiere a través de la colaboración con nuestros colegas nasa, cuyas interpretaciones autorreflexivas entran en un diálogo correctivo con nuestras herramientas académicas de análisis. Por ende, adentro y afuera no eran solamente herramientas analíticas, sino que fueron los espacios en que fuimos forzados a reposicionarnos continuamente como investigadores.

### **Conclusión: ¿por qué colaborar?**

Obviamente, la colaboración representa una contribución por parte de los antropólogos a las comunidades en que investigamos. Sin embargo, es difícil evaluar el impacto de nuestra participación en las organizaciones indígenas caucanas con que trabajamos. Creo que nuestra mayor contribución fue nuestro compromiso con el diálogo horizontal y la creación de una

metodología en común, dado que las diferentes organizaciones participan en una vasta gama de proyectos de investigación sobre diversos temas (el derecho consuetudinario, la lingüística, la salud), que con frecuencia chocan con el establecimiento académico provincial. Compartimos nuestra metodología con activistas culturales locales y universitarios en talleres, pero no hablamos a menudo con la dirigencia política del CRIC, a quien no le interesaba mucho nuestro proyecto (de hecho, también ignoran muchos de los logros de sus propios activistas culturales). Por lo tanto, no podemos presumir que nuestra co-teorización tuviera un impacto en la política general del CRIC, aunque los integrantes de los distintos programas de la organización mostraban interés en los avances del equipo. Los integrantes nasa del equipo dirigieron talleres en nasa yewe en las localidades sobre temas tan diversos como el género, el alfabeto nasa, el desarrollo alternativo y la historia local, siempre incorporando sus avances de investigación y solicitando comentarios y críticas al público.

Nuestro trabajo culminó con varios productos tangibles, dirigidos a un público lector indígena: por ejemplo, una historia del programa de educación bilingüe (Bolaños *et al.* 2004), que se está usando en la capacitación de los maestros bilingües, y un folleto sobre relaciones de género en la sociedad nasa (Pancho, Bolaños y Piñacué 2004), empleado en las escuelas y en las organizaciones femeninas. El libro fue co-teorizado con un énfasis en ciertas categorías claves del Programa de Educación Bilingüe (PEB): la interculturalidad, el protagonismo comunitario y la cosmovisión. Escrito en un lenguaje fácil de leer y lleno de citas textuales de los mismos activistas, lo dirigimos principalmente a maestros bilingües. Conscientes de quién era nuestro público lector, la historia la complementamos con un recuento de las herramientas pedagógicas desarrolladas por el PEB a lo largo de su existencia. El folleto de género está escrito en un lenguaje aún más sencillo, para uso escolar, con traducciones al nasa yewe para la enseñanza de la lengua materna, y contiene ilustraciones con colores vívidos. Su línea de argumentación gira en torno a un deber ser de las relaciones de género en un medio nasa en que se ha logrado una eficaz recuperación de la cultura.

Pero creo que el logro más importante fue la creación de un espacio donde se podía pensar el significado de la investigación indígena y construir algunas herramientas metodológicas. Me comentaron Adonías Perdomo y Susana Piñacué que la experiencia de co-investigación ha cobrado mucha influencia en su praxis cotidiana, particularmente en su autoestima y su rigor como investigadores-activistas, y les ha ayudado, además, con los retos de la escritura. En una reunión en 2008 sobre la agenda investigativa del CRIC, Susana me contó que su posición sobre la investigación indígena maduró en el transcurso de nuestra colaboración.

El proceso de co-teorización también trajo resultados intelectuales tangibles en la arena académica. En particular, nos dio alternativas en los debates actuales sobre si el discurso de los activistas indígenas es esencialista o estratégicamente esencialista. Puso el acento en la sofisticación de estos actores y subrayó el hecho de que nosotros no podemos comparar sus construcciones culturalistas con las de los antropólogos, sino que tenemos que empezar a comprenderlas en sus propios términos. También abrió una ventana importante a la naturaleza pluralista de la organización indígena, proyecto político en que los activistas nativos trabajan lado a lado con los colaboradores no indígenas. Finalmente, nos ofreció una alternativa viable a la práctica actual etnográfica, llevando metodologías como la de Luis Vasco hacia nuevas direcciones e invitándonos a los etnógrafos norteamericanos a prestar atención a las antropologías nacionales de América Latina como fuentes de innovación metodológica.

¿Es posible que nosotros, los de afuera, no hubiésemos tomado nota de los argumentos de nuestros colegas nasa si las conversaciones no hubiesen sido organizadas dentro de un proyecto colaborativo? Es probable que así hubiera pasado si no hubiésemos sido tan conscientes de las posibilidades que se nos presentaban. Concluyo con la consideración de por qué el concepto apareado adentro/afuera resultó útil para mí como antropóloga (dejaré a Susana y Adonías la reflexión de su utilidad en sus vidas como activistas). En mi opinión, este concepto me ayudó a entender el *impasse* conceptual existente entre las nociones antropológicas de la *etnicidad*, como las iniciadas por Fredrik Barth (1969), que ponen el acento en “el grupo” o las fronteras étnicas sin poner atención al contexto político más amplio en que las organizaciones indígenas han llegado a tener impacto en la conciencia nacional, y en la literatura sobre los nuevos movimientos sociales que no explica con suficiente claridad el lugar de la cultura en esos movimientos.

La noción barthiana de la etnicidad resulta insuficiente para entender los procesos múltiples y contradictorios de identificación que han sido incorporados por los actores políticos indígenas en su confrontación con sus necesidades organizativas y con sus propias subjetividades en tanto que intelectuales cosmopolitas. Los tratamientos antropológicos de la etnicidad sólo destacan cómo los individuos negocian fronteras étnicas, no cómo las organizaciones políticas –palimpsestos éstas de múltiples capas de fronteras étnicas, que son negociadas y renegociadas continuamente– las crean y las mantienen. Lo que se necesita es una nueva mirada que privilegie a los participantes en la política identitaria, que cuestione cómo las organizaciones interculturales crean nuevas formas de identificación y cómo negocian las fronteras de los grupos que las constituyen. La participación de los colaboradores no indígenas en movimientos indígenas me parece crucial para el necesario alejamiento de un paradigma de la etnicidad, para identificar el espacio intercultural en que se negocian las nuevas

identidades indígenas. Sin embargo, sólo conozco dos estudios académicos sobre los movimientos indígenas que reconocen el papel de los no nativos en esos movimientos (Caviedes 2002, Laurent 2006).

Un elemento central de los procesos identitarios que lideran las organizaciones indígenas son los discursos culturalistas, que parecen ser esencialistas porque promueven prácticas indígenas como si estuvieran contenidas dentro de marcos culturales estables y abordados. El modelo barthiano de la etnicidad descarta la cultura en favor de examinar las dinámicas de la negociación fronteriza. Pero la cultura, sobre todo en tanto que proceso autoconsciente de construcción, es fundamental para los discursos indígenas y no puede ser descuidada en nuestro análisis.

En una reunión que tuvo lugar durante los primeros meses de trabajo de nuestro equipo, Susana subrayó este punto dándole la vuelta completa a la idea de autenticidad: “Auténtico es parecerse cada vez más a lo que soñamos, somos auténticos, pero como eso es tan fregado entonces hacia allá vamos... Ser auténtico sería *acercar*, realizar lo que soñamos. Entonces, entre más nos acerquemos a lo que soñamos seríamos más auténticas” (17 de enero de 2000, énfasis mío).

Lo que Susana afirma es que la cultura, para los activistas indígenas, no es una constelación de prácticas y significados ubicados en el “adentro”; consiste en una proyección de la manera como las formas de vida futuras deben ser manejadas, mediante un proceso en que los elementos del adentro se revitalicen a través de la incorporación de las ideas del afuera. Es decir, la cultura necesariamente se ubica en ambos lados de la frontera. Esto no es un despliegue estratégico de discursos esencialistas para describir lo que existe en la actualidad, sino un modelo de un “deber ser”, un programa para el futuro.<sup>5</sup> En otras palabras, la concepción de cultura que influye en las investigaciones hechas por los activistas indígenas no puede ser comparada con la cultura tal cual la pintamos en la etnografía. El propósito es diferente. Mientras los etnógrafos hacemos descripciones culturales con la intención de analizarlas, los autoetnógrafos indígenas estudian la cultura para actuar sobre ella (Asad 1986, Briones 2005). Susana y Adonías se vieron forzados a examinar sus propias subjetividades para cumplir esa tarea, para preguntarse cómo y por qué ellos, como intelectuales, experimentan su identidad nasa, y para indagar si estas experiencias tienen suficiente legitimidad para servir como soporte de la construcción de una nueva práctica cultural para los nasa. Su participación en el equipo fue introspectiva, autoconsciente, pragmática y utópica.

Por supuesto, estos proyectos son heterogéneos y debatidos constantemente, adoptados dentro de ciertos contextos y rechazados dentro de otros. Esto fue patente durante nuestras reuniones de equipo, en que Susana y Adonías pasaron mucho tiempo criticando varios modelos de participación democrática e intercultural, la reintroducción de cosmologías indígenas, la construcción de huertas caseras y otros proyectos del CRIC

que, superficialmente, parecían descripciones etnográficas de lo que existe y no propuestas de lo que debe ser. Ellos también reflexionaban sobre las intenciones políticas y los actores detrás de algunos de estos proyectos, destacando que lo que parece ser una etnografía objetiva está en realidad saturada de intereses no siempre visibles para el observador externo.

La misma apreciación de que si la investigación indígena produce etnografías o programas de acción marca posiciones múltiples dentro y fuera del movimiento. Los colaboradores y los académicos, situados afuera, en el lado no indígena, con frecuencia entendimos la investigación propia como una descripción objetiva de una cultura existente, mientras que los activistas nasa hablantes de dentro la ven como proyecciones hacia el futuro. En forma similar, los activistas locales a veces adoptan formas de representación del yo sin acudir a una perspectiva crítica, como si fueran características culturales estables. Por supuesto, las dinámicas de nuestro equipo también llevaron a Adonías y a Susana a presentar a veces estas formas culturales como etnográficas (y no proyecciones), en un esfuerzo por diferenciarse del resto de nosotros: una especie de “Es una cosa nasa, usted no lo entendería”. En ocasiones, nuestros colegas nasa, en broma, usaron muy consciente y estratégicamente estas esencializaciones.

Rodgers Brubaker y Frederick Cooper ofrecen una crítica convincente de los argumentos antiesencialistas que han sido usados en los estudios de los nuevos movimientos sociales, a partir de un razonamiento que resulta altamente pertinente para el tema de la co-teorización. Ellos argumentan que las apologías construcciónistas del esencialismo estratégico dejan a los académicos sin un soporte conceptual para analizar la fuerza de las categorías usadas en la política identitaria. Distinguen entre *categorías de práctica* y *categorías analíticas* (Brubaker y Cooper 2000: 4, 33). Las primeras están encajadas en los discursos esencializantes de grupos que promueven políticas identitarias y las segundas pertenecen al campo de los analistas construcciónistas. Es la brecha entre las dos, arguyen dichos autores, la que imposibilita el análisis eficaz de la identidad y obliga a los observadores a adoptar de forma acrítica los discursos de los grupos que resultan más apropiados para la acción política que para el análisis.

En el transcurso de nuestra teorización colaborativa, fusionamos estos dos polos de varias maneras. Todos participamos en el trabajo organizativo como una parte integral de nuestros proyectos, tanto como activistas indígenas o colaboradores, forzándonos a movernos entre la esfera práctica y la esfera analítica. Aunque este ejercicio fue especialmente importante para Adonías y Susana, que tenían que re-pensar continuamente las categorías conceptuales que empleaban en su activismo, también dejó una huella significativa en los académicos que en el pasado habíamos asumido una instancia completamente observacional o habíamos mantenido a la investigación y el activismo como prácticas independientes. Nuestro

diálogo nos abrió una ventana importante para que cada uno de nosotros, desde nuestras diferentes posiciones de sujetos, experimentáramos este obligado movimiento entre la práctica y el análisis, experiencia que se vivió de maneras distintas. Susana y Adonías conceptualizaron nuestras reuniones como *mingas*, una forma andina de compartir el trabajo, empleando esta metáfora para resaltar cómo re-significábamos el “trabajo” en el trabajo de campo. En otras palabras, la colaboración nos transformó de una manera que expuso tanto las falacias de las dicotomías trazadas por Brubacker y Cooper como demostró que es posible trazar nuevas perspectivas como analistas, algo que sucedió por el re-alineamiento de nuestras agendas y herramientas conceptuales en la conversación con los activistas.

Mucho de lo que entendimos los académicos sobre la política en el Cauca pudo ser aprendido al establecer proximidad con una organización indígena, pero la colaboración nos acercó a aspectos de la discusión interna a los que normalmente un etnógrafo externo no tendría acceso. Sin embargo, esta experiencia fue mucho más que eso. La profundización constante de Adonías y Susana sobre los significados interrelacionados de adentro y afuera nos aportó un soporte conceptual para poder entender las coyunturas complejas que se estaban dando.

Los colegas nasa no sólo nos ofrecieron oportunidades para la observación etnográfica, sino que también compartieron con nosotros sus propias herramientas analíticas. Esto forzó a los miembros no indígenas del equipo a cambiar radicalmente su entendimiento sobre la naturaleza del diálogo etnográfico. Los colegas nasa no nos dirigieron hacia la esencialización. De hecho, ellos querían que hicéramos lo contrario: enfocarnos en la ambivalencia y las heterogeneidades de la política indígena, porque su apreciación del movimiento indígena les había proveído de una aproximación al terreno cambiante sobre el cual construían y negociaban sus proyectos culturales.

Adonías y Susana tuvieron que emplear el análisis construcciónista para poder proponer futuros para los nasa. Nosotros tuvimos que seguir su línea de razonamiento para poder mantener el diálogo. No creo que nosotros, los académicos, hubiésemos podido comprender con tanta profundidad lo que estábamos observando si no hubiese sido por la manera en que Adonías y Susana nos forzaron a mirar las profundidades de la distinción adentro/afuera; de lo contrario, nos hubiéramos quedado estancados en el discurso cultural aparentemente esencialista del CRIC. Por supuesto, al final los académicos escribimos etnografía, mientras que los nasa desarrollaban planes de acción, diferencia que nunca estuvo en disputa. Pero nuestra etnografía no es la misma que antes; adoptamos lo que Paul Gilroy (1993) ha denominado una *perspectiva anti-anti-esencialista*, que, gracias a la complicidad establecida –no sólo intelectual sino también política–, unió la urgencia y la perspectiva utópica de Adonías y Susana con la descripción detallada de la “buena etnografía”.

El tipo de metodología etnográfica que expongo en este capítulo no es aplicable en cualquier contexto. Requiere un compromiso con un diálogo de larga duración que no es posible para todos los académicos, una confianza que se alcanza solamente después de años de trabajo en el mismo lugar (particularmente en la delicada situación de Colombia, donde la integridad de las organizaciones comunitarias está en juego) y, lo más importante, requiere de un grupo de interlocutores que puedan sostener el liderazgo de co-teorizar. Es más, el vínculo directo, por medio de los dos compañeros nasa, con el trabajo cotidiano del movimiento indígena hizo que los avances de nuestra investigación –escritos u orales, académicos u organizativos, analíticos o polémicos– fueran directamente canalizados a cabildos, escuelas y organizaciones, y que no permanecieran exclusivamente en los anaqueles de las bibliotecas universitarias. Esto quiere decir que una colaboración eficaz debería comprender una infraestructura de diseminación de los resultados y de las metodologías. Con esto no quiero decir que carezca de valor una investigación colaborativa sin semejante infraestructura, sino que su influencia en la base será más lenta.

No sé si esta experiencia tendría mucha resonancia en el ámbito académico norteamericano. Evidentemente, las noticias de nuestros logros tuvieron buena acogida entre los antropólogos que desarrollan metodologías colaborativas de investigación y entre los estudiosos de los movimientos indígenas. Sin embargo, en mis conversaciones con otros antropólogos norteamericanos me he dado cuenta de que existe una brecha entre su visión de lo que es la teoría antropológica y la nuestra. Mientras que para nosotros el proceso de co-teorización produce dispositivos conceptuales estrechamente ligados a la realidad investigada y a las necesidades políticas del contexto, pareciera que para otros académicos el destinatario de los esfuerzos teóricos tiene que ser la Disciplina (con mayúscula), o sea, que los dispositivos teóricos deberían cobrar una fuerza explicativa en un nivel más trascendental. Por un lado, esto podría considerarse como una de las grandes diferencias entre la antropología norteamericana tradicional –la que en inglés llamamos la *antropología mainstream* y que incluye muchos ejemplos de antropología pública dirigida a un público exclusivamente académico– y otras antropologías: no sólo la latinoamericana, sino también la afroamericana, la feminista o la activista. En ese sentido, nuestro pequeño experimento invita a dialogar a varios públicos, no sólo del Norte y del Sur, sino también a los académicos más comprometidos políticamente y a los activistas no académicos en los Estados Unidos. Invita a nuestros estudiantes norteamericanos a contribuir a forjar una práctica antropológica en diálogo no sólo con la academia norteamericana, sino con todos estos otros sectores (actores).

## Notas

- \* Esta investigación se llevó a cabo entre 1996 y 2002 bajo el patrocinio de la Escuela de Posgrados de Georgetown University, el Instituto Colombiano de Antropología (en el marco de una beca de Colciencias) y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (con una beca de colaboración internacional). Agradezco la oportunidad de haber podido participar en dos equipos colaborativos que nos proporcionaron un espacio para el diálogo entre indígenas, colaboradores y académicos: gracias a Graciela Bolaños, Myriam Amparo Espinosa, David Gow, Adoniás Perdomo Dízú, Susana Piñacué Achicué, Abelardo Ramos Pacho y Tilio Rojas Curieux. Tengo, además, una deuda con los investigadores colombianos cuyas ideas y prácticas etnográficas me han servido de modelo, en especial con Orlando Fals Borda, Myriam Jimeno Santoyo, Pilar Riaño-Alcalá y Luis Guillermo Vasco. Denise Brennan, Claudia Briones, Les Field, Gelya Frank, Charles R. Hale, Luke Eric Lassiter y los jurados de la revista *Collaborative Anthropologies* realizaron comentarios pertinentes a borradores anteriores de este capítulo. Agradezco a Xochitl Leyva la oportunidad de publicar este capítulo en el ámbito intelectual mexicano, a Rosalva Aída Hernández por sus comentarios tan perspicaces (los cuales no pude incorporar del todo en esta ocasión por falta de tiempo y de participación en los diálogos en torno al volumen) y a Tulia Camacho-Chernick por haber realizado la traducción al español. La versión original de este capítulo apareció publicada en 2008 con el título: "Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation" en la revista *Collaborative Anthropologies*, núm. 1, pp. 1-31. Traducción: Tulia Camacho-Chernick.
- 1 En la página electrónica de una organización que fomenta la antropología pública ésta es definida de la siguiente manera: "La antropología pública destaca la capacidad de la antropología y de los antropólogos para enfrentar con eficacia los problemas más allá de la disciplina, iluminando las grandes preocupaciones sociales de nuestra época y estimulando conversaciones amplias y públicas sobre éstas con el objetivo explícito de fomentar el cambio social". En línea: <[www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm](http://www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm)>. La antropología activista, según Hale (2007: 104) es "la práctica institucionalizada de investigación políticamente comprometida y colaborativa". Es decir, estos nuevos términos representan intentos de superar la tradicional antropología aplicada mediante el acto etnográfico de atestiguar para un público extenso y de vincular la investigación antropológica con la organización popular.
- 2 De hecho, el historiador oral y activista colombiano Arturo Alape habla, en un taller realizado en La Habana en noviembre de 1998, sobre la necesidad de forjar una complicidad en el trabajo testimonial. Agradezco a Katia González y Tulia Camacho por haberme facilitado el video del taller.
- 3 Tuvimos la buena fortuna de solicitar los fondos en un momento de apertura en la Wenner-Gren Foundation, ya que su programa de becas para equipos colaborativos de antropólogos profesionales no había sido imaginado para financiar una colaboración entre académicos e investigadores indígenas sin títulos universitarios.
- 4 En mi caso colaboré con el Programa de Educación Bilingüe (PEB) del CRIC en la elaboración de una historia de su proyecto educativo, lo cual hicimos mediante otro equipo interétnico nombrado por el CRIC, que describiré más adelante.
- 5 Los investigadores de La Rosca de Investigación y Acción Social que participaron en la fundación del CRIC en los comienzos de la década de 1970 se refieren a un proceso de "recuperación crítica" de las formas culturales, que después de ser identificadas por medio de la investigación serán reapropiadas por las comunidades en lucha (Bonilla *et al.* 1972: 51-52).

## Bibliografía

- Asad, Talal. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". En James Clifford y George E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, pp. 141-164.
- Barth, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Little, Brown, Boston.
- Berman, Judith. 1998. "The Culture as it Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography". En George W. Stocking Jr. (ed.). *Volksgeist as Method and Ethisch: Essays in Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. University of Wisconsin Press, Madison, pp. 215-256.
- Bolaños, Graciela, Abelardo Ramos, Joanne Rappaport y Carlos Miñana. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa*. PROEIB, CRIC, Popayán.
- Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. 1972. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. La Rosca de Investigación y Acción Social, Bogotá.
- Briones, Claudia. 2005. *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Brubaker, Rodgers y Frederick Cooper. 2000. "Beyond 'Identity'". *Theory and Society*, vol. 29. Springer Netherlands, pp. 1-47.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999-2000. "Peripheral Anthropologies 'versus' Central Anthropologies". *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 4, núm. 2, y vol. 5, núm. 1. AAA, Arlington, pp. 10-31.
- Castañeda, Quetzil E. 2005. "Between Pure and Applied Research: Experimental Ethnography in a Transcultural Tourist Art World". *National Association for the Practice of Anthropology Bulletin*, vol. 23. AAA, Arlington, pp. 87-118.
- \_\_\_\_\_. 2006. "The Invisible Theatre of Ethnography: Performative Principles of Fieldwork". *Anthropological Quarterly*, vol. 79, núm. 1. IFER, George Washington University, Washington, pp. 75-104.
- Caviedes, Mauricio. 2002. "Solidarios frente a colaboradores. Antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 38. ICANH, Bogotá, pp. 237-260.
- Chow, Rey. 1995. *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. Columbia University Press, Nueva York.

- Correa, François. 2005. “¿Recuperando antropologías alter-nativas?” *Antípoda*, núm. 1. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 109-119.
- Cunin, Elisabeth. 2006. “Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe”. *Antípoda*, núm. 2. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 17-42.
- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. 1998. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Los Cuatro Elementos, Bogotá.
- Fals Borda, Orlando y Mohammad A. Rahman. 1991. *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. Apex Press, Nueva York.
- Field, Les W. 1999a. “Complicities and Collaborations: Anthropologists and the ‘Unacknowledged Tribes’ of California”. *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 2. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 193-209.
- \_\_\_\_\_. 1999b. *The Grimace of Macho Ratón: Artisans, Identity, and Nation in Late-twentieth Century Western Nicaragua*. Duke University Press, Durham.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Abalone Tales: Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California*. Duke University Press, Durham.
- Fischer, Edward F. 1999. “Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism”. *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 473-488.
- Fletcher, Alice C. y Francis La Flesche. 1992 [1911]. *The Omaha Tribe*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Friedman, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. SAGE, Londres.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Gow, David D. 1997. “Can the Subaltern Plan? Ethnicity and Development in Cauca, Colombia”. *Urban Anthropology*, vol. 26, núm. 3-4. SAGE, Londres, pp. 243-292.
- \_\_\_\_\_. 2004. “Desde afuera y desde adentro: planificación indígena como contra-desarrollo”. En Joanne Rappaport (ed.). *Retornando la mirada. Una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 65-96.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Countering Development: Indigenous Modernity and the Moral Imagination*. Duke University Press, Durham.
- Guambía, Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano. 1994. *Diagnóstico y plan de vida del pueblo guambiano*. Cabildo de Guambía, CENCOA, Corporación Regional del Cauca, Visión Mundial Internacional, Territorio Guambiano, Silvia.
- Gwaltney, John L. (ed.). 1993 [1980]. *Drylongso: A Self-Portrait of Black America*. The New Press, Nueva York.

- Hale, Charles R. 2007. "In Praise of 'Reckless Minds': Making a Case for Activist Anthropology". En Les W. Field y Richard Fox (eds.). *Anthropology Put to Work*. Berg, Oxford, pp. 103-127.
- Hanson, Allan. 1989. "The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic". *American Anthropologist*, vol. 91, núm. 4. AAA, Arlington, pp. 890-902.
- Holmes, Douglas R. 1993. "Illicit Discourse". En George E. Marcus (ed.). *Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 255-282.
- Jimeno, Myriam. 2000. "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En Jairo Tocancipá (ed.). *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 157-190.
- \_\_\_\_\_. 2005. "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". *Antípoda*, núm. 1. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 43-65.
- Lassiter, Luke Eric. 1998. *The Power of Kiowa Song*. University of Arizona Press, Tucson.
- \_\_\_\_\_. 2005a. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press, Chicago.
- \_\_\_\_\_. 2005b. "Collaborative Ethnography and Public Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 46, núm. 1. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 83-97.
- \_\_\_\_\_, Hurley Goodall, Elizabeth Campbell y Michelle Natasya Johnson (eds.). 2004. *The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community*. AltaMira Press, Walnut Creek.
- Laurent, Virginie. 2006. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998*. ICANH, Bogotá.
- Lawless, Elaine. 1993. *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Linnekin, Jocelyn. 1983. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity". *American Ethnologist*, vol. 10, núm. 2. AAA, Arlington, pp. 241-252.
- Lobo, Susan (ed.). 2002. *Urban Voices: The Bay Area American Indian Community*. University of Arizona Press, Tucson.
- Marcus, George E. 1997. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork". *Representations*, vol. 59, núm. 1. University of California Press, Berkeley, pp. 85-108.
- \_\_\_\_\_. y Fernando Mascarenhas. 2005. *Ocasião: The Marquis and the Anthropologist, a Collaboration*. AltaMira Press, Walnut Creek.

- Muelas Hurtado, Bárbara. 1995. "Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano". *Proyecciones Lingüísticas*, vol. 1, núm. 1. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 31-40.
- Pancho, Avelina, Graciela Bolaños y Susana Piñacué. 2004. *U'sxakwe sa'twe ena's umnxi: "El tejido de la vida" de las mujeres y hombres nasa*. CRIC, Popayán.
- Pineda Camacho, Roberto. 2005. "La historia, los antropólogos y la Amazonía". *Antípoda*, núm. 1. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 121-135.
- Piñacué Achicué, Susana. 2005. "Liderazgo, poder y cultura de la mujer nasa (páez)". En Joanne Rappaport (ed.). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Universidad del Cauca, Popayán, pp. 57-66.
- Ramos, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, vol. 5, núm. 4. The Society for Cultural Anthropology, AAA, Arlington, pp. 452-472.
- Rappaport, Joanne. 2008. *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y el pluralismo étnico en Colombia*. Trad. de Mercedes López. Universidad del Rosario, Universidad del Cauca, Bogotá y Popayán.
- \_\_\_\_\_. y Abelardo Ramos Pacho. 2005. "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico". *Historia Crítica*, núm. 29. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 39-62.
- Reynolds, Pamela y Colleen Crawford Cousins. 1993. *Lwaano Lwanyika: Tonga Book of the Earth*. Panos, Londres.
- Riaño Alcalá, Pilar. 2007. *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín: una antropología del recuerdo y el olvido*. ICANH, Bogotá.
- Ridington, Robin y Dennis Hastings. 1997. *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3. Wenner-Gren Foundation, Nueva York, pp. 409-440.
- Spivak, Gayatri Ch. y Elizabeth Grossz. 1990. "Criticism, Feminism, and the Institution". En Sarah Harasym (ed.). *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, Londres, pp. 1-16.
- Tedlock, Dennis y Bruce Mannheim (eds.). 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. University of Illinois Press, Urbana.
- Tróchez T., Cruz y Miguel Antonio Flor. 1990. "Historia de los guambianos". En Gloria Triana (ed.). *Aluna: imagen y memoria de las Jornadas Regionales de Cultura Popular*. Presidencia de la República, PNR, Colcultura, Bogotá, pp. 224-227.

- Urdaneta Franco, Martha. 1988. "Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía". *Boletín del Museo del Oro*, núm. 22. Banco de la República, Bogotá, pp. 54-81.
- Urton, Gary. 2003. *La vida social de los números: una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechua*. Colaboración de Primitivo Nina Llanos. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- Van Cott, Donna Lee. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha indígena*. ICANH, Bogotá.
- \_\_\_\_\_, Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. 1993. "En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido". En François Correa (ed.). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. ICANH, Bogotá, pp. 9-48.
- Warren, Kay B. 1998. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton University Press, Princeton.
- Zambrano, Carlos Vladimir. 1989. "Cultura y legitimidad: proyectos culturales y política cultural". En Doris Lewin, José Eduardo Rueda y Miguelangel Roldán L. (eds.). *Descentralización*. ICFES, Bogotá, pp. 201-219 (serie Memorias de Eventos Científicos).