

## Investigación-acción y transformación de la realidad en la antropología latinoamericana

*Participatory action research and transformation of reality in the Latin American anthropology*

**Rodolfo Oliveros Espinosa**

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH*

*caxtoli@yahoo.com.mx*

**Resumen:** La etnografía es una herramienta central de la antropología que, con el paso del tiempo, ha sido apropiada por otras disciplinas. Sin embargo, es necesario repensar su alcance a la luz de las nuevas propuestas, a fin de generar procesos de investigación participativa que trasciendan la discusión en torno a la objetividad y la neutralidad del investigador frente al compromiso social y político con los sujetos con quienes se llevan a cabo dichas investigaciones. Desde América Latina han surgido importantes propuestas como la investigación-acción participativa o la pedagogía de la liberación, que han sido herramientas relevantes en diferentes experiencias organizativas en el continente. A ello se suma la necesidad de llevar a cabo procesos de estudio que generen herramientas para resolver los problemas concretos de sociedades en contextos de violencia y despojo, como los que se viven en México. Finalmente, esta situación nos obliga a repensar el marco ético desde el que nos situamos cuando hacemos trabajo de campo en estos contextos.

**Palabras clave:** antropología, etnografía, investigación acción-participativa (IAP), compromiso social, ética.

**Keywords:** anthropology, ethnography, participatory action research (IAP), social compromise, ethics.

**Abstract:** Ethnography is a main tool of anthropology that over time has been taken by other disciplines. However, it is necessary to rethink its scope in the light of the approaches to generate participatory research processes that look to transcend the discussion about the researcher's objectivity and neutrality in the face of the social and political compromise with the subjects with whom he develops the research. From Latin America have come out important proposals such as the participatory action research or the liberation pedagogy, that have been relevant tools in different organizational experiences in the continent. To this is added the need to carry out research processes that generate tools to solve the concrete problems of the society under contexts of violence and dispossession, like those in Mexico. Finally, this situation compels us to rethink the ethical framework from which we been situated when we do fieldwork under these contexts.

## Introducción

“Porque para cambiar el mundo, es necesario comprenderlo.”

Orlando Fals Borda

El objetivo del presente texto es brindar algunos elementos para reflexionar sobre dos tensiones que se despliegan en la práctica antropológica contemporánea. La primera va del quehacer científico a la ética, y se desprende del cuestionamiento hecho a la dicotomía entre la ciencia como una práctica objetiva y neutral y la antropología socialmente comprometida, o como también ha sido enunciado, entre academia y activismo (Hernández Castillo, 2010; Leyva Solano, 2010). La segunda tensión se centra en la relación entre el trabajo de campo y la ética, tema que cobra relevancia por la violencia social y política que se vive en diferentes países de América Latina y por la emergencia de movimientos populares que, cada vez más, exigen a los académicos una relación distinta al momento de llevar a cabo sus investigaciones. Ambas tensiones han derivado en múltiples propuestas para construir una ciencia social comprometida, crítica y con un referente ético claro, además de un posicionamiento a favor de la lucha de los pueblos.

Las propuestas de una práctica científica y socialmente comprometida de producción del conocimiento, en el amplio sentido, han surgido en América Latina, por lo menos, desde los años setenta con diferentes desarrollos e implicaciones desde México hasta Argentina.

En nuestro país, una propuesta de antropología crítica que impulsara el etnodesarrollo fue lanzada por Guillermo Bonfil Batalla; la educación popular liberadora de Paulo Freire en Brasil y la investigación-acción participativa de Orlando Fals-Borda en Colombia, hasta las nuevas propuestas que parten de una crítica a las herramientas tradicionales de la antropología —principalmente a la observación participante y al lugar del investigador en su relación con los sujetos— son otras de las propuestas que surgen en esos años. No pretendo dar un panorama exhaustivo de todas las propuestas nacidas en este territorio que Martí llamó Nuestra América y el pueblo Kuna Abya Yala, sino reflexionar sobre las tensiones que atraviesan las disciplinas sociales en nuestros países, en tanto tendencias de un modelo de investigación que acusa agotamiento, y que marcan la emergencia de nuevos tipos de producción de conocimiento.

Entre las reflexiones que las y los antropólogos hacen de su propio quehacer, es recurrente la pregunta por el sitio que ocupa la etnografía y las adaptaciones e innovaciones necesarias en ellas para las condiciones actuales, según los contextos en los que se desarrolla el trabajo de campo. Es cierto que, como afirma Tim Ingold (2012), la antropología no puede ser reducida a la etnografía en tanto descripción de mundos vividos y experimentados por sujetos concretos, si partimos del supuesto de que la antropología despliega sus reflexiones hacia las posibilidades, no a lo que son los sujetos, sino su devenir. Ello implica un “hacer mundo”, por lo cual afirma que la nuestra es una disciplina *esperanzada* (Ingold, 2012: 47-48). No se detiene en la descripción, parte de ella para imaginar *otros mundos*, formas distintas de concreción de lo humano —¿no es acaso esa una pregunta central de la antropología?— que no surjan de la tragedia de la modernidad realmente existente y asentada en el paradigma hobbesiano, sino por el contrario, que posibiliten la rearticulación de universos simbólicos y redes de sentido con las cuales construir utopías concretas, nuevos sentidos comunes y alternativas a las crisis y catástrofes —distopías— que vivimos a consecuencia de la modernidad capitalista (Krotz, 2003).

Para que la etnografía continúe como uno de los rasgos distintivos de la antropología, debe romper con el sentido de exterioridad que marca el *ir* a campo y los que *habitan* el campo. Es necesario un encuentro de múltiples intersubjetividades que problematicen la jerarquización entre el investigador y el sujeto estudiado, en la dialéctica entre la horizontalidad y la verticalidad que implica la producción del conocimiento; un reconocimiento de la necesidad del diálogo, del *caminar preguntando* que postulan los zapatistas (Sandoval Álvarez,

2016: 8). Reflexiones que son indispensables, más aún cuando otras disciplinas comienzan a introducir la etnografía, la sociología, la economía, la pedagogía e, incluso, la mercadotecnia en su maleta metodológica. En estos casos, la etnografía se entiende, casi siempre, como la descripción de la acción social que realizan los sujetos observados.

La etnografía es mucho más que el ejercicio de observar la acción de un sujeto en una escala microsocial; es captar el sentido profundo de la acción social y sus interacciones, Geertz *dixit*. Además, como nos lo recuerda Rossana Guber (2012), es una forma particular de escritura y de acercamiento al *otro*, una caja metodológica con herramientas de investigación y enfoques particulares y, sea de manera implícita o explícita, una postura del investigador frente a la realidad de la que trata de dar cuenta, es decir, una posición ética y un compromiso político. Esto es lo que nos permitirá captar el *devenir* de la vida, y no solamente una imagen estática de él; es asumir que la producción del conocimiento se da en la primera persona del plural y que puede ayudarnos a pensar el pasado y reactualizarlo, expandir el presente y proyectar nuevos futuros.

Comenzamos la primera parte de esta reflexión situando la producción del conocimiento en el marco del moderno sistema mundo, para abordar la discusión sobre la “neutralidad” de la práctica científica. En un segundo momento, recuperamos algunos antecedentes de la crítica a la etnografía clásica y a la dicotomía entre academia y activismo, que es la base para las propuestas de metodologías participativas tanto en antropología como en otras disciplinas: geografía y sociología, particularmente en su desarrollo latinoamericano. Finalmente, cerramos esta discusión planteando algunos puntos sobre la importancia de la ética en la antropología y, de manera especial, en la investigación en comunidades indígenas y campesinas.

## La antropología en el moderno sistema mundo

La antropología como cualquier práctica social está determinada históricamente y articulada en la totalidad social que la estructura y le da sentido. De ahí se desprende la necesidad de analizar cómo se insertan las ciencias sociales en el sistema mundo moderno (Aubry, 2007: 111-114). En este sentido, la reorganización de la división internacional y territorial del trabajo, la modificación en las formas de organización del mismo y la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista modifican, también, las formas en que se produce el conocimiento.

Exploremos algunas ideas al respecto: el proceso de producción capitalista genera la necesidad de un “desbocado productivismo del hombre y una disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza”, lo que tiene como consecuencia el despliegue de la razón instrumental, siendo el discurso técnico-científico el lugar exclusivo y privilegiado para la conformación del saber (Echeverría, 1997:185). Dentro de las ciencias sociales, esto se traduce en las ideas de *progreso* y *desarrollo*, marcadas por el discurso científico dominante. Siguiendo este argumento, la convergencia entre el progreso y el productivismo tiene su base en “la relación entre las hipótesis y los hechos [que] finalmente no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria” (Horkheimer, 2008: 230). El pensamiento científico, por tanto, tiene una relación específica con el movimiento general de la sociedad de acuerdo al desarrollo histórico de esta, lo que tendrá consecuencias en sus construcciones teóricas y prácticas.

La modernidad capitalista tiene como fundamento la separación entre sociedad y naturaleza como dos elementos externos, lo cual posibilita la ampliación del orden intervencionista de la sociedad en la naturaleza, usando la técnica<sup>2</sup> para dominarla a través del conocimiento, someterla y ponerla al servicio del hombre (Horkheimer y Adorno, 2009). Este proceso histórico es el fundamento ideológico de la modernidad capitalista y el mito fundador de Occidente (Sahlins, 2011), y sus consecuencias prácticas son la destrucción de la naturaleza y la puesta en riesgo de la vida sobre el planeta tal como la conocemos, en otras palabras, la subordinación del *valor de uso* al *valor*.

Sin embargo, esta pretendida separación no es tal, y ello se evidencia en la actual crisis ecológica que afecta a todo el planeta. Misma que sería incomprensible sin el cambio producido en el ámbito ideológico desde finales del siglo XVIII y que posibilitó el centramiento autorreferencial del sujeto. Marx se refirió a Descartes como un autor primordial en este cambio ideológico, necesario para que las sociedades europeas asimilaran el capitalismo naciente; afirmó que Descartes vio en los cambios de la producción y del consecuente dominio de la naturaleza el resultado de las modificaciones en el método de pensamiento (Marx, 1984: 475).

---

2 Entendemos la técnica como un conjunto de medios instrumentales y sociales —sistema de capacidades productivas—, a través de los cuales la sociedad realiza su producción y reproducción (Santos, 2000: 27). En contraparte, la tecnología la podemos definir como el uso de procesos y objetos naturales para producir nuevos productos que satisfagan necesidades sociales o, más específicamente, determinados proyectos humanos. En este sentido, la tecnología plantea una determinada relación con la naturaleza, que es dinámica y contradictoria, y cada época histórica determinará sus propias tensiones. La tecnología capitalista tiene como función económica principal la maximización de la producción, lo que eleva la productividad del trabajo, reduce los costes de producción y acentúa en el imaginario social la idea de progreso, del cambio y la transformación constante en un mundo siempre en crisis, pero que se mantiene a flote gracias a las mercancías siempre renovadas y disponibles (Berman, 2010).

El desarrollo del capitalismo, en este sentido, solo fue posible por una transformación técnico-productiva de las relaciones sociales, de la ideología y de la cultura. El periodo de transición hacia el capitalismo trajo consigo, además de ríos de sangre, como diría Marx en *El Capital* (1984), la transformación en las concepciones del cuerpo, de la feminidad y la masculinidad, con un objetivo central: la producción de la fuerza de trabajo libre. En la filosofía mecanicista se percibe el nuevo espíritu de la burguesía racional: calculador, clasificador, que degrada al cuerpo en tanto organismo, a fin de racionalizar sus facultades y cumplir la meta de maximizar su utilidad social. La nueva concepción del cuerpo humano y animal como máquina coadyuvó a que las clases dominantes incrementaran su control del mundo natural. Dos visiones diferentes que expresan esta nueva ideología del capitalismo temprano fueron, por un lado, la de Descartes, la cual apuntó al desarrollo de mecanismos de autocontrol que sujetan el cuerpo a la voluntad, y la de Hobbes, que permite la sumisión del cuerpo al poder del Estado, por medio de su mecanización. Es en los planteamientos de Hobbes en los que se pueden rastrear de forma clara las consecuencias políticas de la concepción moderna de la naturaleza, como aquello que hay que superar a través del Estado (Sahlins, 2011). No hablamos únicamente del cuerpo individual, sino, principalmente, del cuerpo social. Esto será aún más evidente con el desarrollo de las ciencias sociales como racionalización de la disciplina social. La máquina se convirtió en un modelo del comportamiento de la colectividad y de la ciencia moderna; a partir de esta metáfora tratará de entender a los organismos (Federici, 2013: 219-246; Lewontin, 2000: 12).

Marx analizó, precisamente, cómo el desarrollo de la manufactura, la maquinaria y la gran industria aumentó la complejidad de la división del trabajo en la sociedad, lo cual le permitió reconocer la dependencia de la ciencia a la producción mercantil. La burguesía reconoció el potencial de la ciencia para desarrollar el poder militar y comercial, y la revolución industrial fue una constatación de ello, por ejemplo, con la construcción de vías de transporte o la identificación que hizo Pasteur de la *Phytophthora* que amenazaba a la industria vinícola de Francia. La mercantilización de la ciencia no solo es una mutación, sino parte natural del desarrollo del capitalismo (Lewontin y Levins, 2015: 334-336).

Es por ello que la ciencia dominante cumple su papel principal en la elaboración de conocimientos que serán aplicados principalmente para la industria o la guerra y, en ese sentido, posibilita la existencia del propio sistema, a partir de presentar las relaciones humanas y las relaciones de los humanos con la naturaleza como algo dado y no como el producto de la

praxis social. De esta forma se ubica a la realidad social como algo exterior y, por lo tanto, separado de su carácter esencialmente *político*, lo cual da la apariencia de que se genera un pensamiento “neutro”. Así, a partir de la separación entre teoría y praxis, entre pensar y ser, entre razón y emoción, las clases dominantes aseguran la construcción de ideologías favorables para la reproducción de su poder, el cual está basado no en la fuerza de sus argumentos, sino en un proceso de control real, el cual produce conocimientos que afirman la realidad social como la única posible, al mismo tiempo que invisibilizan a los sujetos que la viven (López y Rivas, 2013 y 2014; Ribeiro, 2009; Wainwright, 2014; Horkheimer, 2008: 239).

Este proceso histórico se constata en las transformaciones contemporáneas de la producción del conocimiento y las instituciones en las que se lleva a cabo. A partir de los años 70, la reestructuración del patrón de acumulación de capital, conocido como neoliberalismo, ha traído consigo la fragmentación de los procesos productivos, la flexibilización laboral, es decir, la rigidez y estrechez de las condiciones laborales, la eliminación de las conquistas de los trabajadores, la terciarización y el desempleo. El campo de la academia no escapa a esto que marca las condiciones laborales actuales y que se refleja en una seguridad laboral frágil o inexistente. Los “nuevos” programas de contratación de jóvenes investigadores imponen esquemas de trabajo precario y terciario, lo cual se suma a las condiciones laborales agobiantes para investigadores subcontratados en instituciones como el INAH (ver el documento colectivo *La práctica profesional de la antropología en México frente a la flexibilización laboral*, 2014).

El grueso de las políticas públicas, gestionadas y ensambladas en los centros rectores de la economía mundial, tienden cada vez más a la fragmentación social, a la individualización y a la ruptura del tejido social. Esto no es distinto en el ámbito académico. Las políticas dirigidas a la investigación científica, al menos en el campo de las ciencias sociales, tienden a privilegiar la producción individual de conocimiento, su oferta en el mercado como medio para la valorización del valor, por ejemplo, como herramienta que permite conocer a mayor profundidad y refinamiento los hábitos de consumo —en esto, por cierto, la etnografía es muy valorada—.

Al respecto, afirmaba Andrés Aubry, que el poder ilustrado del Estado “programa” a los científicos (o les quita presupuesto; austeridad es el nuevo paradigma) y de esta forma los coopta, domina o condiciona “para seguir siendo un instrumento del sistema” que aspire al reconocimiento de *arriba*, a los titulares en los medios comerciales de opinión, a la maquila de *papers*, a fin de no perder su lugar en “los grandes debates” y sin dejar beneficios percep-

tibles para los de *abajo* (Aubry, 2007: 111; García-Quero, 2014). La división del trabajo, su fragmentación, se presenta así en la producción de conocimientos y mantiene una especialización artificial que aísla sus aparatos científicos y perpetúa los monopolios disciplinares (Aubry, 2007: 113).

Frente a ello, las posibilidades de articular un discurso crítico pasan en primer lugar por reconocer que la producción de conocimiento se encuentra en una confrontación constante entre el pensamiento dominante y el contrahegemónico. El discurso crítico construye su propio saber a partir de dos posiciones centrales, pero no únicas: la primera es la negación del pensamiento dominante, y la segunda, la transgresión organizada de las normas que rigen concretamente la producción del saber. Esto, en tanto que la articulación de un discurso afirmativo sobre la transformación efectiva del mundo pase, necesariamente, por la praxis, es decir, por la actividad crítico-práctica de los sujetos en su propio proceso de autotransformación (Echeverría, 1986: 50; Sánchez, 2011).

De esta manera, la respuesta al cuestionamiento por el papel y los retos de la etnografía en el contexto contemporáneo, así como la formación de jóvenes investigadores, la cual podemos entender como un sendero en espiral, inicia por mirar la articulación de la producción del conocimiento en el sistema mundo, detenerse y reflexionar sobre las propias condiciones materiales, es decir, sociales, de la práctica antropológica, y finalmente poner en cuestión la propia práctica, a partir de la interacción con los *otros*, con sus procesos de emancipación y el propio cuestionamiento que lanzan a los académicos. A partir de ahí comienza el camino de regreso por el sendero, para construir una ciencia contrahegemónica.

## **El conocimiento como producción colectiva**

Partiendo de la premisa de que el conocimiento no es abstracto (Leyva Solano, 2010) y que el campo de posibilidad que nos abre el discurso crítico nos sitúa directamente en la praxis, es necesario reconocer el lugar y el tiempo de enunciación desde el cual se produce conocimiento. Como afirma Donna Haraway (1996), los conocimientos son y están situados, por ello es imperante reconocer las múltiples determinaciones que nos atraviesan desde la clase, el género, la etnia y el posicionamiento ético-político (Leyva Solano, 2010: 2). En este sentido, nos dice Leyva Solano, dicha premisa epistemológica supone que “no existe una sola



verdad ahí esperando a ser descubierta por el observador imparcial, ello también presupone que todo conocimiento es parcial y contingente”, lo que nos lleva a una revisión constante de nuestras investigaciones y de sus conclusiones (Leyva Solano, 2010: 2-3).

Desde esta perspectiva, los aportes que los movimientos antisistémicos han hecho a la teoría social son fundamentales, pues generan reflexiones que se traducen en documentos, programas, manifiestos, declaraciones, análisis y lecturas de la realidad local, nacional e internacional; a partir de su práctica política concreta se abren nuevos horizontes de visibilidad para los científicos sociales. Por medio de la crítica que estos movimientos realizan al pensamiento dominante se develan toda una serie de saberes populares o sometidos “que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento o científicidad exigidos” (Foucault, 2006: 21). No sobra decirlo, son los saberes de los que se nutre la teoría antropológica. Es por ello que, partiendo del principio de incompletud de todos los saberes, es necesario crear procesos dialógicos en la producción de conocimiento y en los debates epistemológicos entre diversas formas de conocimiento, que posibiliten su uso contrahegemónico y constituyan una *ecología o diálogo de saberes* (De Sousa Santos, 2009: 114-115; Pérez Ruiz y Argueta Villamar, 2019).

América Latina ha sido escenario de diversas propuestas que han cuestionado la ciencia dominante y, en particular, la antropología. Uno de los primeros momentos fueron las declaraciones de Barbados de los años 70, en las que antropólogos como Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil, junto con los pueblos indios organizados, comenzaron a cuestionar el papel de la antropología en nuestros países dependientes. En la primera declaración de Barbados (1971) se plantea una crítica al cientificismo que niega el vínculo entre la práctica antropológica y el destino de los pueblos que estudia, así como la falta de un compromiso con las situaciones concretas que viven los pueblos indios, y se convoca a los antropólogos a comprometerse con su proceso de liberación. Sin embargo, la reacción frente a los reclamos históricos de los pueblos fue contradictoria. Por un lado, tuvo lugar la negación de aquellos como un actor central en los procesos de liberación (Aguirre Beltrán, 1977), desde una visión estrecha del materialismo que solo veía en el “proletario” al único sujeto revolucionario. Por el otro, se derivó en cierto vanguardismo que pretendía colocarse frente a las luchas de los pueblos, para dirigirlos; lo que se reprodujo, en palabras de Paulo Freire (2012), fue la visión bancaria de la educación, en lugar de potenciar la vocación pedagógica de la revolución.

En México, Guillermo Bonfil Batalla fue de los primeros en articular esta crítica a la antropología indigenista que tenía como objetivo la asimilación de las poblaciones originarias a un estado-nación culturalmente homogéneo, lo cual se transformó posteriormente en una política de reconocimiento del pluralismo cultural, pero sin modificar las estructuras que mantenían la discriminación y la desigualdad. En tiempos recientes, el Estado ha transitado a un reconocimiento cultural débil de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y se basa en el paradigma multicultural anglosajón que reconoce la diversidad para integrarla a la lógica del mercado.

En contraparte a esta política indigenista, Guillermo Bonfil pugnó por el impulso de lo que en aquel entonces llamó “etnodesarrollo”, el cual definió como la capacidad de un pueblo para construir su propio destino echando mano de la historia, de su cultura y de valores propios que les permitan la realización de un proyecto de futuro. Esto solo podía ser posible si los pueblos lograban el control cultural, un concepto eminentemente político que refiere a la capacidad del sujeto colectivo de darle forma a su propia socialidad. Para que los pueblos lograran ese control, tendrían que echar mano de diversos recursos materiales, organizativos, intelectuales, simbólicos y emotivos, y debían hacerlo, además, con autonomía, es decir, con la posibilidad de elegir entre diversas alternativas. Bonfil partía del hecho de que los pueblos, en esa articulación de autonomía, iban reconstruyendo sus universos culturales a partir de elementos propios, pero también de los que provenían del exterior y de los que se apropiaban, ya fueran materiales o simbólicos. Para que estos nuevos horizontes fueran posibles, el autor de *México Profundo* reconocía una serie de condiciones: a) que los grupos étnicos fueran reconocidos como unidades políticas en el seno de los estados nacionales, lo que implica b) el reconocimiento de sus propios marcos jurídicos y administrativos; c) lo cual pasa necesariamente por el reconocimiento de sus territorios. Cuando el autor habla de autonomía política, afirma contundentemente que se refiere a un proceso autogestivo. En este proceso, Bonfil mira el papel de los expertos, externos a las comunidades, como apoyo en la vía del etnodesarrollo y no como los que lo definan ni lo lleven a cabo; diríamos actualmente: su papel es el de acompañar a los pueblos en este proceso (1995a: 467-480).

Esta posición de Bonfil partió de la crítica a las ciencias sociales, ya que estas solamente ven posibles informantes, datos, en los sujetos que investiga, sin cuestionarse que los pueblos podrían aportar al desarrollo de las ciencias sociales con su propio conocimiento. Es lo que él llamó “conocimiento social propio”: un sistema de categorías que expresa la posición del

grupo y que es el resultado de una historia concreta. Ese conocimiento sistemático es cambiante y dinámico, y en este sistema cognoscitivo son asimiladas las transformaciones de la realidad. Siguiendo a Bonfil: es un conocimiento vivo que se somete a prueba cotidianamente (1995b: 485), lo cual permite cuestionar las pretensiones universalistas del conocimiento científico formal (antes, incluso, de que las teorías de la posmodernidad alcanzaran amplia divulgación), en contraposición con lo que llama “conocimiento social”, principalmente producido por los pueblos indígenas y campesinos. Actores clave en la transformación y rearticulación de este conocimiento fueron las organizaciones políticas indígenas que generaron condiciones para la formación de una intelectualidad propia, con la cual poder recuperar el llamado conocimiento tradicional. Precisamente, una de sus características, en contraste con la ciencia dominante, sería la de servir como arma para la liberación. Finalmente, plantea que una *ciencia social necesaria*, que recupere y haga propias las herramientas de las ciencias sociales y recupere el conocimiento social, reconociendo horizontes epistemológicos válidos en ambos sistemas, debería permitir el conocimiento de la propia sociedad y la comprensión de las sociedades dominantes, para lograr estrategias más efectivas en el proceso de liberación (Bonfil, 1995b: 489-490). Estos planteamientos serían retomados y surgirían de forma endógena en diversos territorios de América Latina, principalmente impulsados por las luchas de carácter étnico que cobraban cada vez mayor fuerza.<sup>3</sup>

Después de las declaraciones de Barbados (1971 y 1977), las nuevas generaciones de antropólogos/os hemos sido marcados por los llamados “nuevos movimientos sociales”, como el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, las movilizaciones por la defensa del Tipnis y la respuesta de los pueblos originarios al golpe de Estado en Bolivia, la lucha incesante de los mapuches o las resistencias en contra del despojo de los territorios y la construcción de autonomías indígenas en todo el continente, por no hablar de los múltiples levantamientos que sacudieron América Latina en el año 2019, en Chile, Ecuador, Colombia, Puerto Rico, Haití. Estos movimientos antisistémicos han generando distintas lecturas de la realidad que permiten el surgimiento de nuevas propuestas teóricas. El marxismo crítico, renovado principalmente en el sur social, el post-estructuralismo y los diversos feminismos, entre otros, son propuestas que se

---

<sup>3</sup> En un libro de reciente aparición, Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta (2019) hacen una revisión muy importante de diversas experiencias de investigación colaborativa desde la mirada de las etnociencias, la interculturalidad y el diálogo de saberes, que sin duda nos permite profundizar en este ejercicio constante de repensar nuestra disciplina.

han enriquecido a partir de este tipo de experiencias. Andrés Aubry señala, en concordancia con Bonfil, que “hay un actor más, una disciplina más, la del saber popular, que también tiene sus criterios, su vocabulario, su objeto propio” (Aubry, 2005: 105), y cuyo objetivo no es

un a priori teórico o la comprobación de una hipótesis de científicos, sino las implacables necesidades de la realidad social en su complejidad, porque la verdadera producción de conocimiento se da al enfrentarla para transformarla... [es decir], una ciencia popular... apegada a los imperativos populares, con actores populares porque el pueblo no ha esperado a los científicos para identificar sus problemas (Aubry, 2005: 105).

Es por ello que es necesario reconocer la deuda histórica que la antropología tiene con los pueblos con los que ha trabajado, y comenzar a romper, al menos cuestionar, el logocentrismo impuesto por la modernidad capitalista. Tal como afirma el antropólogo Andrés Aubry: “ensimismado en su estatus, el investigador se cree un especialista de la producción de conocimientos sin que sepa desaprender lo aprendido ante las revelaciones cognitivas de la práctica social de sus interlocutores del campo” (Aubry, 2011: 60).

El reconocimiento de sujetos sociales diversos, negados o invisibilizados por el discurso teórico dominante y muchas veces por el pensamiento de izquierda, así como el reconocimiento de sus discursos e intervenciones en el mundo y su práctica política, alejada de los ámbitos institucionales, exigió a los científicos sociales un replanteamiento sobre su quehacer y, a la par, la puesta en escena de *otra teoría* que parta de la “actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada [es decir] una toma de partido por el ‘valor de uso’ de la vida y por la forma ‘natural’ de la vida humana y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida” (Echeverría, 2010: 263), y que nos permita pensar lo real, no como algo acabado, sino como algo en construcción permanente, con una gran diversidad de sujetos. Lo que Enrique Leff (2019) llama una “ética de convivencia de los mundos diversos”.

La elección de qué mirar y cómo mirarlo, es decir, de la problemática social que se va a investigar, implica un posicionamiento ético, sea este reconocido o no por el sujeto que investiga, pero también una posición epistemológica frente a la realidad. Si bien, todo problema de investigación se encuentra limitado espacial y temporalmente, es posible rebasar sus fronteras a través, no de leyes, sino de tendencias o acercamientos a una realidad que está en proceso permanente de totalización. Así, el discurso teórico, en lugar de reproducir el

orden dominante, lo cuestiona mediante el discurso crítico que “no es simplemente aquello que traduce las luchas o sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha” (Foucault, 2010:15).

Al respecto, Boaventura de Sousa Santos señala la necesidad de desarrollar una epistemología del “Sur Global no imperial” que cuestione la *logocracia* de la razón instrumental y su discurso técnico-científico, una *ecología de saberes* que organice el debate epistemológico de diferentes conocimientos en igualdad de oportunidades y con criterios de validez alternativos, maximizando los aportes de cada uno para la construcción de nuevas relaciones sociales y, en esta línea, que posibilite la práctica contrahegemónica del discurso científico. Práctica que consiste en explorar la pluralidad interna de la ciencia y promover la interacción e interdependencia entre distintas formas de conocimientos (De Sousa Santos, 2009: 115-186).

En el campo de la etnografía son diversas las experiencias que han permitido sentar las primeras piedras de una antropología comprometida socialmente. Los intentos por generar nuevas formas de hacer etnografía, en las que los sujetos sociales sean reconocidos como sujetos capaces de reflexionar sobre su propia realidad y transformarla, es apenas su punto de partida. Este consta de dos dimensiones: en primer lugar, la explicación de la dimensión humana propia de los pueblos y su realidad concreta, y en segundo, su papel como generadores de “las teorías sobre la sociedad y la cultura” (Viveiros de Castro, 2010: 15) mediante su praxis; una verdadera *antropología* que reflexiona sobre la condición humana a partir de sus diversas formas de concreción y devenir.

A ello se suma el hecho de que hombres y mujeres de los pueblos indígenas y campesinos son ahora gran parte de los antropólogos que realizan las investigaciones en sus propias comunidades —los intelectuales que Bonfil veía como necesarios para el proceso emancipatorio—, pero no solamente en las suyas y no únicamente como etnógrafos, también como productores audiovisuales, fotógrafos, lingüistas, escritores, abogados y poetas, entre muchos otros oficios de producción de conocimientos. De esta manera generan materiales para sus propias comunidades y para el exterior, y piensan así su propia realidad comunitaria y también la del mundo.

Si una cualidad tiene el quehacer etnográfico es la posibilidad de encontrarnos, confrontarnos con los otros y “...lo que toda experiencia de otra cultura nos ofrece es una oportunidad de realizar una experimentación sobre nuestra propia cultura” (Viveiros de

Castro, 2010: 15). Esto, además, da cuenta de la diversidad cultural y nos permite afirmar, aquí y ahora, que otros mundos son posibles, más allá de la modernidad realmente existente (Krotz, 2003).

Algunos de los debates que se han puesto en la mesa de discusión versan sobre la necesidad de producir resultados concretos que las comunidades puedan apropiarse para fortalecer sus propios proyectos. A raíz de ello, podríamos decir, siguiendo a Aubry (2007: 115) que toda ciencia, incluida la social, es un *hacer*, no solo del investigador/a, sino más allá de él o ella: “investigar un problema es resolverlo, pero en el entendido de que en la sociedad, el problema y su solución son colectivos... pero lo menos que se puede esperar del investigador es que proporcione instrumentos —los mejores no suelen ser de papel— para agilizar o consolidar la acción colectiva” (Aubry, 2011 :65).

Algunas de estas experiencias en la elaboración de un *conocimiento otro* (Leyva Solano, 2010) desde la antropología y las ciencias sociales han sido la *investigación-acción participativa* (Fals Borda, 2009; Aubry, 2011), la *pedagogía de la liberación* (Freire, 2012), la *evaluación rural participativa* (Lara, 1996), la *antropología dialógica crítica* (Hernández Castillo, 2010), la *investigación activista o militante* (Malo, 2004), la *investigación ciudadana* (Jimeno, 2004), la *etnografía colaborativa* (Rappaport, 2008) y la *investigación de co-labor* (Leyva, 2010), entre otras. Recientemente se ha dado un *giro espacial* en las ciencias sociales, con lo que han cobrado particular relevancia la *cartografía social o participativa* (Oliveros Espina, Castilleja, Gallardo *et al.* en impr.).

Todas ellas han tratado de romper con la práctica extractiva de la antropología (Aubry, 2007: 114) que busca sacar “datos” sin regresar nada a las comunidades, transgredir las fronteras entre las disciplinas y trascender el falso dilema entre objetividad y neutralidad. A partir de esto, nos advierte Aubry que “investigación y acción son inseparables, y la transformación que de ello debería resultar es una elección...”, es decir, un imperativo ético; en tanto que la neutralidad, “supuesta precaución para no pecar de subjetividad, es en realidad un disfraz del miedo al compromiso ante la transformación de la realidad como meta de toda práctica científica” (Aubry, 2007: 114–115). Orlando Fals Borda nos propone una serie de preguntas frente al dilema del posicionamiento y la neutralidad en la investigación:

¿con qué grupos ha estado comprometido hasta ahora? ¿A quiénes ha servido consciente o inconscientemente? ¿Cómo se reflejan en sus obras los intereses de clase, económicos, po-

líticos y religiosos de los grupos a los que ha pertenecido?; en relación a la objetividad nos cuestiona: ¿cuáles son los grupos que no temerían que se hiciese una estimación realista del estado de la sociedad y que, por lo mismo, brindarían todo su apoyo a la objetividad de la ciencia? (Fals Borda, 2015: 247)

Preguntas que calan en lo más profundo de los investigadores y que pocas veces hemos estado dispuestos a responder de forma clara. Sin embargo, han habido diversas respuestas en América Latina. A continuación abordaremos algunas de estas experiencias que nos permiten observar el cambio profundo que se está llevando a cabo en la producción del conocimiento al integrar las disciplinas científicas, el conocimiento social y los movimientos sociales, indígenas y populares.

### **La investigación acción-participativa (IAP)**

Una de las propuestas más fértiles ha sido la encabezada por Orlando Fals Borda, pionero de la sociología colombiana. La IAP que él propuso se dirigió a comprender la realidad histórica y social de los sectores subalternos de la sociedad. En este sentido, definió el “compromiso-acción” como la actitud que el investigador social toma frente a los problemas más acuciantes de su tiempo. La crisis (económica, política, social) ha sido una constante en América Latina y ello fue abordado por este sociólogo colombiano, quien reconoció, pues, que dicha crisis repercutía también en las disciplinas sociales y en sus métodos clásicos de investigación (Fals Borda, 2015: 244).<sup>4</sup>

El posicionamiento del investigador frente a la realidad es de carácter bifacético. Por un lado está la conciencia sobre los problemas que observa; en el reverso, la teoría y los conceptos que le permiten comprenderlos. Ello incide de múltiples formas en la investigación que se ha planteado, en el tema que ha decidido indagar, la prioridad que le concede y los métodos de investigación que decide utilizar. Este procedimiento lleva al investigador a trazar una identificación con los sujetos en tanto que los problemas sociales son vividos

---

<sup>4</sup> Este autor nos invita a no confundir la investigación-acción con la investigación militante, la cual se realiza en el marco de la participación orgánica del investigador en una organización política, ya sea partido, colectivo o movimiento popular, y responde a los objetivos estratégicos y tácticos de esta. Ello no implica que la investigación carezca de seriedad, objetividad y profundidad que todo conocimiento científico requiere, por el contrario, se vuelve más necesario, en tanto que la distorsión de la realidad puede llevar a la derrota y a no conseguir los objetivos de dicha organización popular.

y experimentados directamente por ellos, aunque sus determinaciones escapen a la escala local. De esta forma, dichos sujetos se convierten en actores centrales de la investigación y no en entes pasivos (Fals Borda, 2015: 245). Lo anterior implica que la presentación de resultados tiene que ser sistemática, ordenada y con pertinencia sociocultural, y es necesario romper los moldes de la academia y de la industria de la ciencia con el fin de dar herramientas que ayuden en la resolución de problemas concretos (Fals Borda, 2015: 283-284). Una de las consecuencias de este procedimiento es el reconocimiento de los límites que tienen las barreras disciplinares, las cuales se pueden suprimir integrando distintos campos de conocimiento que permitan abordar los fenómenos sociales con una mayor complejidad.

Para este sociólogo colombiano, el “compromiso-acción” tiene una función analítica central: implica un trabajo arduo y responsable que dé cuenta de la realidad lo más detalladamente posible y que sepa reconocer los errores o equivocaciones que se deriven de la investigación. El compromiso político del investigador no debe llevarlo a distorsionar los resultados con tal de no contravenir el proyecto o pensamiento político de los sujetos con los que se ha comprometido.

De esta forma la IAP ha llegado a convertirse en una herramienta que revitaliza la producción del conocimiento. Además, ha sido apropiada por comunidades en diversas geografías de Latinoamérica para coadyuvar en los procesos organizativos locales.

## **La educación popular como herramienta para la libertad**

Como resultado de la amplia difusión que tuvo la propuesta freiriana de la educación popular (EP) o pedagogía para liberación en Nuestra América, surgieron experiencias novedosas que han enriquecido la propuesta del pensador brasileño. Estas herramientas educativas han sido retomadas, no solamente en países que han vivido bajo gobiernos neoliberales en las últimas cuatro décadas, sino también en Cuba, que cumple más de 60 años de revolución y de construcción de un modelo socialista propio. La educación popular de corte freiriano se difundió en Cuba desde los años ochenta y a partir de entonces, afirma Esther Pérez (2011), los educadores populares se han multiplicado y arraigado en cooperativas, centros de investigación, universidades, talleres y barrios. En cada espacio se le ha dado un perfil propio y se la ha transformado.



En consonancia con este proceso, un grupo de jóvenes acompañados por el Instituto de Investigaciones Culturales Juan Marinello organizó una serie de talleres para repensar la revolución y el significado que tiene para las y los cubanos de hoy. A esta serie de talleres la nombraron “Taller Vivir la Revolución a 50 años de su Triunfo”. Este grupo tenía el interés de conformar una EP cubana que le permitiera pensar de forma crítica la realidad actual de la isla, buscar y generar preguntas nuevas e indagar los caminos para responderlas. El objetivo de ello era que la sociedad se apropiara cada vez más del proceso de cambio y de que volviera a hacer suya la revolución con sus propios significados y aspiraciones. Para el grupo, la EP era concebida como una postura político-pedagógica de la vida, centrada en la construcción colectiva, las relaciones horizontales, la coherencia entre contenidos y métodos, la relación dialéctica del educador y el educando, el aprendizaje mutuo, el libre ejercicio de la crítica y un profundo sentido de libertad (Malo, 2011: 12).

Las diversas sesiones del taller llevado a cabo durante todo el 2009 permitieron recuperar y sistematizar: “a) testimonios sobre prácticas de vida referidas al tema en discusión, b) reflexiones teóricas sobre ellas, y c) propuestas de reelaboración de esas prácticas, aprendizajes y recomendaciones” (Malo, 2011: 12). Los temas que se abordaron fueron: 1) sentidos y significados de la revolución; 2) participación, sujeto popular y ciudadanía; 3) propiedad estatal, propiedad social y socialización de la producción; 4) la planificación económica y social, socialista de la revolución; 5) racialidad, género, diversidad sexual y religión; 6) educación y comunicación; 7) juventud, participación y cultura socialista de la política; 8) el cuerpo de la nación: vivir dentro y fuera de Cuba; 9) Socialismo, subdesarrollo y tercer mundo, y 10) Cuba y América Latina (Malo, 2011: 12).

La experiencia de la EP les permitió reflexionar colectivamente, escuchar las diversas formas de vivir la revolución, las contradicciones del proceso y, como ellos afirman: “hacer una crítica de lo que vivimos para poder vivir de otra manera”, una que construya el socialismo desde la vida cotidiana de las personas, de las que vivieron los momentos más intensos de movilización, como las campañas de alfabetización, la reforma agraria, los atentados contra el avión de Barbados, la lucha clandestina previa a 1959, pero también de aquellas que vivieron el periodo especial, la sensación de fractura a causa de las movilizaciones del 5 de agosto de 1994, con la salida masiva de personas de la isla. A partir de esas experiencias se preguntaron ¿qué es una revolución? Las respuestas fueron polifónicas: “las formas de concebir el futuro”, “un concepto secuestrado por la institucionalidad que debe ser ella

misma revolucionada”, “un espacio de constante crítica”, “la socialización de la vida”, en fin, un proyecto que esté “a la altura de nuestros sueños más comunes y sentidos. Y como estrategia, defender la sonrisa, practicar la libertad, vencer el miedo, combatir el egoísmo” (Malo, 2011: 17-36).

Los aprendizajes que dejaron estos talleres en términos metodológicos fueron la reflexión crítica sobre el uso del tiempo, guiados por la idea de “ser breve” para que la palabra circule, el cuestionamiento de la relación saber-poder y la desestructuración de la lógica de los organizadores frente a los participantes. Finalmente, se aprendió la importancia de evitar la formalización de los espacios de discusión a fin de volver fluido el debate y permitir que la gente se abriera a compartir sus experiencias y, desde ahí, tejer la reflexión colectiva.

## La evaluación rural participativa

Esta herramienta surgió de la necesidad de acompañar procesos educativos y productivos que permitan el desarrollo rural en comunidades campesinas. Ha tenido un fuerte arraigo en México. Un ejemplo de ello es la larga experiencia que ha construido el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible (CCMSS).<sup>5</sup> La evaluación rural participativa (ERP) permitió conjuntar en un mismo esquema de trabajo a las ciencias biológicas, sociales, agronómicas y antropológicas, así como a la sociología rural, pero principalmente permitió sistematizar el conocimiento campesino y potenciarlo (Lara *et al.*, 1996).

La ERP permite evaluar el potencial de recursos naturales comunitarios, analizar los sistemas sociales, económicos e institucionales, al igual que planear un proceso participativo de desarrollo rural. Esta herramienta de trabajo permite que las comunidades campesinas se analicen a sí mismas, definan sus estrategias en la utilización de los bienes comunes, se apropien de herramientas externas, provenientes de las ciencias sociales y biológicas, y generen tácticas organizativas en distintos niveles, desde un núcleo de personas hasta instancias regionales de trabajo. Permite integrar diversos métodos de investigación participativa, como la elaboración de cartografías sociales, transectos o recorridos por el territorio para un reconocimiento de la diversidad biológica con que cuenta la comunidad, de tal forma que distintas generaciones se apropien de ese saber, así como evidenciar los riesgos que enfrenta

---

<sup>5</sup> Se puede consultar su trabajo en <https://www.ccmss.org.mx/>

la defensa de su territorio. Asimismo, se han incorporado otras herramientas clásicas de la investigación social, como las historias de vida, que permiten rastrear las transformaciones en las formas de producción y sus consecuencias, así como los eventos que han marcado a la comunidad, a fin de recuperar los conocimientos tradicionales de los mayores. Aunado a lo anterior, se ha recurrido a la elaboración de calendarios estacionales para reflexionar sobre los ciclos de la vida campesina en sus diferentes ámbitos y la forma en que se encuentran relacionados, desde el agrícola —los ciclos naturales— hasta el ritual.

Este tipo de estrategias dan cuerpo a lo que actualmente se conoce como “diálogo de saberes”. No solamente son propuestas de investigación participativa, sino que, en consonancia con los planteamientos de Bonfil y Aubry, permiten la construcción de proyectos endógenos que revitalicen las culturas comunitarias y proyecten nuevos horizontes de vida.

## Agroecología

Una de las propuestas más interesantes en la búsqueda de alternativas frente a la crisis ambiental actual y de formas propias de producción es la *agroecología*, la cual es entendida como una disciplina científica, una práctica agrícola y un movimiento sociopolítico. Surge como resultado del desarrollo tanto de la agronomía como de la ecología, aunque otras disciplinas también han contribuido a su desarrollo, como la zoología, la botánica, la fisiología de plantas y sus aplicaciones en la agricultura y otros temas ambientales. Los tópicos que han sido constantes dentro de la agroecología son 1) las investigaciones sobre solares y la escala de los campos de cultivo, 2) los agroecosistemas y la escala de las granjas y 3) los sistemas agroalimentarios.

Entre las décadas de 1930 y 1950, los estudios que comienzan a utilizar el término de agroecología incorporaron la visión sistémica de la ecología en los estudios sobre agricultura, lo que en poco tiempo pasaría cada vez más a ser definido como agroecología. Sin embargo, no es sino hasta la década del 70 que se inserta ya en el lenguaje académico como una disciplina científica que se desarrolla al calor de las luchas ambientales de esos años, y es hasta los 90 que ve su auge como movimiento social (Wezel *et al.*, 2009). Recordemos que por los mismos años, se estaba llevando a cabo la llamada “revolución verde”, paradigma de la producción agroindustrial, que afectó a la agricultura campesina tradicional. Ello hizo que los investigadores pusieran mayor interés en analizar la agricultura desde un punto de vista ecológico. En esta coyuntura, el movimiento ecologista y ambientalista comenza-

ría a tomar fuerza en la crítica al impacto de los pesticidas y los agroquímicos en el medio ambiente, lo cual se incorporó a la agenda de lucha que tenía ya como temas centrales la contaminación, la conservación ambiental y la distribución de los beneficios (Wezel, *et al.*, 2009: 30-31; Jardón, 2018: 1).

La agroecología como práctica, pero muy ligada a su sentido de movimiento social, tuvo su inicio en las regiones campesinas de México y Centroamérica. Posteriormente, se extendió por otros países de América Latina, y fueron Brasil y Cuba dos referentes centrales en su desarrollo como práctica agrícola y activista. En el caso del país lusófono, se formó en la última década del siglo xx el Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe, el cual articuló a organizaciones campesinas de pequeños y medianos productores, comunidades indígenas, comunidades sin tierra de mujeres y jóvenes rurales, de consumidores, universidades y organizaciones sociales.<sup>6</sup> Dicho movimiento lograría la institucionalización de la agroecología en el ámbito estatal.

Uno de los entes conocidos es el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST),<sup>7</sup> que ha desarrollado importantes programas agroecológicos tanto en el campo de la producción y la soberanía alimentaria como en la enseñanza y transmisión/recuperación de los conocimientos campesinos sobre agricultura tradicional. Cuenta con más de cien cooperativas de producción, noventa y seis industrias agrícolas, mil novecientas asociaciones y trescientas cincuenta mil familias en asentamientos de tierras recuperadas, en las cuales se desarrolla la agroecología desde la visión de la soberanía alimentaria.<sup>8</sup>

En el caso de Cuba, la agroecología surgió como una respuesta de la población ante la crisis que surgió a partir de la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), crisis que fue conocida como “período especial”. La necesidad de resolver los problemas alimenticios, por medio de los recursos propios con los que contaba la isla, llevó a las personas a recuperar algunas prácticas campesinas que se fueron perdiendo a causa de la política económica basada en la producción de un puñado de cultivos para la exportación, “caña

6 Ver [http://www.socioeco.org/bdf\\_organisme-456\\_es.html](http://www.socioeco.org/bdf_organisme-456_es.html)

7 Ver <http://www.mst.org.br>. Este movimiento, además, fue clave en el desarrollo de la organización campesina más importante a nivel mundial: la Vía Campesina (ver <https://viacampesina.org/es/>). Para conocer el origen y desarrollo de una de las cooperativas de producción basada en los principios agroecológicos, y asociada al MST (Cooperativa de Produção Agropecuária União da Vitória-copavi) ver Krohling-Peruzzo y González (2018).

8 En la pandemia que estamos viviendo en el 2020, el MST ha jugado un papel central y ha logrado distribuir, hasta ahora (julio del 2020), más de dos mil toneladas de alimentos agroecológicos en poblaciones vulnerables de diversas zonas brasileñas, las cuales se han visto abandonadas a su suerte por el gobierno conservador de Bolsonaro.

y tabaco”, con alto grado de industrialización. Es por ello que la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños de Cuba aplicó una política de masas entre sus bases, conocida como Movimiento Agroecológico de Campesino a Campesino (MACAC), que tuvo como objetivo transformar los sistemas productivos agrícolas a través de la agroecología. Esta experiencia ha contribuido a la producción nacional de alimentos y a la reducción de la dependencia de importaciones, lo cual, en el contexto del bloqueo económico impuesto por Estados Unidos, se volvió una herramienta de resistencia fundamental. Además, el nuevo sistema agroecológico contribuyó a afrontar más eficientemente los embates del cambio climático, particularmente agresivo con las islas debido a la elevación del mar y a la mayor exposición de fenómenos climáticos extremos como los huracanes (Machín Sosa *et al.*, 2010: 11).

Un aspecto sobresaliente del movimiento agroecológico en Cuba es que surge como iniciativa de los campesinos organizados, y no de forma vertical, como política de Estado. Tuvo que enfrentar la resistencia de sectores gubernamentales que seguían impulsando la agricultura industrializada bajo el esquema de “revolución verde”, de tal suerte que, desde el campo, se avanzó en lo que algunos autores cubanos han llamado el “socialismo comunitario”.<sup>9</sup> El éxito del movimiento campesino abarcó en pocos años a más de cien mil familias, la tercera parte de las familias campesinas de la isla, y para el año 2009 representaba más de la mitad de la producción agrícola nacional en diferentes rubros, con un aumento constante en los rendimientos obtenidos, lo cual contrastaba con el cultivo de caña que, operando bajo los principios de la revolución verde, observaba una caída constante en los rendimientos de su producción (Machín Sosa *et al.*, 2010: 13). Esto llevó al Estado a reconocer la importancia de la agroecología en la construcción del socialismo, en la revaloración del trabajo campesino y en el impulso de políticas transversales de género.

En México la agroecología ha sido desarrollada en diferentes estados de la república. Una de las prácticas más sobresalientes es la realizada por las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en el sureño estado de Chiapas.

La importancia de la agroecología en tanto conocimiento científico, práctica agrícola principalmente campesina y movimiento social, no solamente radica en la posibilidad de interrelacionar factores ecológicos, sociales y económicos, para comprender de mejor manera la coevolución de los sistemas agrícolas campesinos y de los sistemas de producción agrícola

---

<sup>9</sup> Ver Nerey Obregón (2014).

en general, sino también en el contrapunto que hace con la crisis ambiental producida por el sistema capitalista. Es precisamente el aumento en la complejidad de los agroecosistemas y de la biodiversidad, producida por medio de las técnicas agroecológicas, que se pueden atemperar los efectos del cambio climático en escalas locales e, incluso, regionales (Jardón, 2018: 22; Dussi y Flores, 2018: 142). En este sentido, la agroecología abre un sendero en la recuperación de la capacidad productiva de “valores de uso” para la reproducción social, recuperando al mismo tiempo la capacidad de autorrealización de las comunidades campesinas.

### **Cartografía social y participativa**

Esta metodología, surgida de la crítica a las disciplinas geográficas y cartográficas, ha dado como resultado la elaboración de propuestas que han tratado de articular los conocimientos sociales y científicos para poder generar procesos colaborativos en la producción de saberes territoriales. La Geografía Crítica y la Cartografía Geográfica Crítica, que surgen a partir de los años setenta del siglo XX, fueron un primer paso para lograr trascender la visión tradicional y empirista de la ciencia geográfica. Transformaron los mapas que habían sido utilizados como herramientas de dominación del Estado a herramientas que permiten analizar las desigualdades socio-espaciales y modificarlas. Por otro lado, los conflictos territoriales y el despojo de bienes comunes naturales en los países dependientes, principalmente en África y América Latina, hicieron que los pueblos comenzaran a buscar nuevos instrumentos para la defensa de sus territorios (Achselrad y Régis Coli, 2008).

Diversos ejercicios de mapeo que trataban de incluir a la población local en la producción de los planos tuvieron auge en los años noventa y eran llevados a cabo principalmente por organismos no gubernamentales. Estas experiencias fueron inicialmente muy diversas y tuvieron diferentes terminologías y metodologías, las cuales, en el debate internacional, eran conocidas de forma genérica como “mapeo participativo”. Algunas de las modalidades que se adoptan como herramientas de mapeo fueron caracterizadas por Corbett (Achselrad y Régis Coli, 2008) de la siguiente manera: a) “Cartografía efímera”: método muy básico de elaboración de mapas hechos directamente sobre la tierra con los medios naturales al alcance; b) “Cartografía de esbozo”: elaboración de un mapa con base en la observación y la memoria; c) “Cartografía de escala”: producción de mapas como fuente de datos georreferenciados; d) “Modelos tridimensionales”: que incorporan no solo datos georreferenciales, sino también

escala y elevación, además, han sido utilizados para marcar los usos del suelo y los tipos de cobertura vegetal del territorio a través de puntos, líneas y polígonos; e) “Fotografías aéreas”: utilizadas para generar datos georreferenciados por medio de la percepción remota, y que pueden ser aplicados por proyectos cartográficos comunitarios a gran escala; f) “Sistemas de Posicionamiento Global” (GPS): que utilizan herramientas satelitales para indicar la posición de los usuarios, usando un sistema de coordenadas; g) “Sistemas multimedia de información vinculados a los mapas”: fotografías, video y texto, como parte de mapas digitales. En este proceso ha sido importante la propuesta de los Sistemas de Información Geográfica Participativa (SIGP) (Acselrad y Régis Coli, 2008: 21-22; McCall, 2011).

Estos ejercicios de mapeo participativo tuvieron sus primeras experiencias en territorio Inuit (Canadá), y los mapas resultantes fueron utilizados para el estudio del uso tradicional de la tierra, los conocimientos locales, las formas de ocupación y el mapeo de recursos naturales. Posteriormente, estas prácticas de cartografía social fueron llevados a cabo en América Latina y África, donde fue confeccionada la terminología del mapeo participativo, etn-cartografía, mapas parlantes, auto-demarcación territorial, delimitación de los dominios ancestrales, levantamientos etnoecológicos, así como el mapeo de los usos tradicionales de los ecosistemas y la ocupación del territorio. Un caso significativo fue la “Guerra de los mapas” en la Amazonía Brasileña, donde tuvo lugar la conocida lucha de los seringueiros (Acselrad y Régis Coli, 2008: 29-33; Barragán León, 2016). Siguiendo este sinuoso camino de la cartografía social, es posible ver cómo las problemáticas concretas de cada país y los agentes que las llevaban a cabo le dan al mismo un perfil diferente. Por ejemplo, en Guatemala han sido utilizados los mapeos locales, por parte de los pueblos mayas, para identificar los lugares donde hubo masacres durante la guerra civil y coadyuvar en la búsqueda de justicia (Acselrad y Régis Coli, 2008: 21-22).

## **Palabras finales: ética y antropología**

Este recuento breve de experiencias de construcción colectiva de conocimiento que ha sido clasificado como social, participativo y colaborativo, entre otros términos, es el resultado de intensos y profundos cambios en las sociedades latinoamericanas, en los barrios populares, en los pueblos indígenas y campesinos, impulsados principalmente por los movimientos sociales. Estas transformaciones en las formas del comportamiento social, lo que conocemos

usualmente como moral, han impactado en la relación de los académicos con la sociedad, que, como resultado de la neoliberalización de la ciencia, se habían alejado de ella. Esto nos obligó a reflexionar sobre nuestros marcos éticos, no solo como principios prescriptivos o códigos de actuación, sino como proyectos sociales. Pensar en una ética-política que sea ella misma una crítica a la inmoralidad de un sistema, el capitalismo, el cual impide el ejercicio de la libertad y anula la dignidad humana (Sánchez Vázquez, 2006).

Lo dicho ha quedado patente en nuestro país durante las últimas dos décadas; la supuesta guerra contra el narcotráfico nos ha obligado a hacer etnografía “en el campo de batalla” (Robben y Nordstrom, 1995). En la medida en que los y las etnógrafas puedan ser víctimas, los cuestionamientos sobre la objetividad de la investigación se difuminan y se abre ante nosotros una nueva realidad que plantea problemas de carácter ético, y el propio riesgo, incrementado en el caso de las mujeres investigadoras, debe ser considerado como una cuestión metodológica (Robben y Nordstrom, 1995). La situación se refleja actualmente en una preocupación constante por parte de los y las estudiantes de antropología, quienes han realizado seminarios para lograr establecer protocolos de seguridad en el trabajo de campo. En nuestro país contamos con el código de ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS A.C.), el cual establece que, como parte de los compromisos frente a los sujetos con los que se investiga:

1. Deberá comunicar a las personas, comunidades y/o pueblos con los que se investiga los fines y métodos del estudio y obtener su *consentimiento previo, libre e informado*, primero para realizar sus pesquisas, así como en lo relativo a la utilización de la información generada en el proceso de investigación.
2. El antropólogo deberá hacer todo lo posible para que la investigación y los reportes publicados de la misma no causen daño a la seguridad, dignidad o privacidad de las personas estudiadas (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, s.f.).

Sin embargo, este código normativo es apenas una ventana para repensar la antropología. Asimismo, creemos que no puede agotarse la formulación de nuevos códigos o la actualización del vigente.

Debe apuntarse a la elaboración de proyectos futuros que partan de las experiencias actuales de lucha que buscan trascender la modernidad capitalista. Al inicio del texto habla-



mos sobre las Declaraciones de Barbados, que si bien fueron manifiestos políticos contruidos por académicos y líderes indígenas, son realmente un referente ético para muchos antropólogos, más que unos códigos normativos. Es por ello que algunos elementos mínimos de la ética en la práctica antropológica tienen que ver con la defensa de la vida en común, con la toma de partido por los sujetos concretos, por la defensa de la vida y la justicia frente a los procesos de explotación y despojo, y que todo lo cual ponga a la dignidad como horizonte y autorrealización del sujeto individual y colectivo.

Los diversos ejemplos que hemos referido en el texto sobre otras formas de construir conocimiento nos permiten ver que es posible la superación de la dicotomía sujeto-objeto que se establece en la llamada “observación participante”. Al ser un proceso colectivo, todos los sujetos participan de la investigación (intersubjetividad) y analizan su propia realidad, lo que lleva a articular diversas disciplinas y multiplicar las herramientas metodológicas. Sin embargo, las dificultades para implementar estas estrategias de investigación son múltiples. La propia violencia que vivimos en México, como resultado del periodo neoliberal y el despojo, es la primera cara de la moneda; basta con recordar la relación, ampliamente documentada, entre minería y narcotráfico. Estos hechos han fragmentado el tejido social, fracturado muchas comunidades y generado enfrentamientos al interior de ellas. En Michoacán, donde he realizado la mayor parte de mi investigación etnográfica, nos cuestionamos, por ejemplo: ¿hasta dónde podemos trabajar el tema de la tala clandestina o los conflictos territoriales, sin poner en riesgo a las personas con las trabajamos y a nosotros mismos? Esto muestra las limitaciones de la ética normativa, plasmada en códigos, si esta no forma parte de proyectos de sociedad orientados a superar el actual estado de vida; una ética que se vincule directamente a la práctica transformadora de la sociedad y eche mano de las disciplinas sociales para hacer realizable ese proyecto —lo que en la obra de Bonfil se llamó “etnodesarrollo”, en Cuba, “socialismo comunitario”, y en los pueblos indígenas, “autonomía”—, una que reconozca las contradicciones del devenir humano y se plantee la comprensión del mundo para transformarlo.

Estos horizontes nos han llevado a redefinir nuestra situación como investigadores y a tomar una posición frente a las propias comunidades que deciden impulsar procesos profundos de transformación de su realidad y de reinención, a partir de los cuestionamientos que nos lanzó Fals Borda y que nos obligan a regresar la mirada a nuestras propias condiciones en los espacios académicos y educativos: situaciones de precariedad económica, fragilidad

laboral, acoso, violencia y una dinámica de competencia y productividad. La apuesta por una antropología que parta de estos hechos, que produzca nuevas herramientas de indagación, genere nuevas lecturas de la realidad y tenga un compromiso social con la transformación de la realidad podrá contribuir con el nacimiento de otra práctica científica sustentada en la “ecología de saberes”.

### Fuentes consultadas

- Achselrad, Henri y Luis Régis Coli (2008). «Disputas cartográficas e disputas territoriais». *Cartografias Sociais e Território*. Henri Achselrad, coord. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional; 13-44.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1977). “Comentarios a la Segunda Declaración de Barbados”. *Nueva Antropología* II, 7; 118-120.
- Aubry, Andrés (2005). *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. México: Contrahistorias, Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallarstein.
- \_\_\_\_ (2007). “Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social”. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* 8; 111-116.
- \_\_\_\_ (2011). “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y Rebeldía de las ciencias sociales”. *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, coords. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas; 59-78.
- Barragán León, Andrea Natalia (2016). *Mapas parlantes: memoria y territorio en el pueblo Nasa-Páez Cauca-Colombia*. Tesis de maestría en Geografía. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berman, Marshall (2010). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995a). “El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. *Obras escogidas* II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- \_\_\_\_ (1995b). “La apropiación y la recuperación de las ciencias sociales en el contexto de los proyectos culturales endógenos”. *Obras escogidas II*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- \_\_\_\_, Esteban Emilio Mosonyi, Gonzalo Aguirre Beltrán et al. (1977). “La Declaración de Barbados II y comentarios”. *Nueva Antropología II*, 7; 109-125.
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (s.f.). “Código de Ética”. *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS)*. Web. <https://ceasmexico.wordpress.com/ceas/codigo-de-etica/>.
- de Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. José Guadalupe Gandarilla Salgado, ed. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Siglo XXI.
- Dussi, María Claudia y Liliana Beatriz Flores (2018). “Visión multidimensional de la agroecología como estrategia ante el cambio climático”. *INTERdisciplina VI*, 14; 29-153.
- Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- \_\_\_\_ (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Equilibrista.
- \_\_\_\_ (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Fals Borda, Orlando (2015). *Una Sociología sentipensante para América Latina*. Colombia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Federici, Silvia (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el árbol.
- Foucault, Michel (2006). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2010). *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- Freire, Paulo (2012). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- García-Quero, Fernando (2014). “Crisis y Universidad: de intelectuales a hacedores de ‘papers’”. *elDiario.es*. Web. [http://www.eldiario.es/zonacritica/Crisis-Universidad-intelectuales-hacedores-papers\\_6\\_265683463.html](http://www.eldiario.es/zonacritica/Crisis-Universidad-intelectuales-hacedores-papers_6_265683463.html) [última consulta: 07.03.2014].
- Guber, Rossana (2012). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Haraway, Donna (1996). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. España: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Hernández Castillo, Rosalva Aida (2010). “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. *Conocimientos y prácticas políticas*:

- reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* II. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Mayor Nacional de San Marcos; 7-40.
- Horkheimer, Max (2008). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_ y Theodor W. Adorno (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Ingold, Tim (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce, Universidad de la República.
- Jardón Barbolla, Lev (2018). “La agroecología como conocimiento necesario para transformar la mutua determinación sociedad-naturaleza”. *INTERdisciplina* VI, 14; 7-28.
- Jimeno, Myriam (2004). “La vocación crítica de la antropología latinoamericana”. *Maguaré* 18; 33-58.
- Krohling-Peruzzo, Cicilia M. y Jorge A. González (2018). “Agroecología y antroponimia en movimientos sociales de Brasil: ‘si los demás están bien, yo estoy mejor’”. *INTERdisciplina* VI, 14; 205-235.
- Krotz, Esteban (2003). “El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz”. *Alteridades* 25; 35-44.
- “La práctica profesional de la antropología en México frente a la flexibilización laboral” (2014). *Pacarina del Sur*. Web. <http://pacarinadelsur.com/dossier-13/1021-la-practica-profesional-de-la-antropologia-en-mexico-frente-a-la-flexibilizacion-laboral> [última consulta: 10.02.2014].
- Lara, Yolanda, Aurora Velasco y Javier Díez de Sollano (1996). *La evaluación rural participativa. Una herramienta para la planificación local de los recursos naturales*. México: Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, Estudios Rurales y Asesoría.
- Lewontin, Richard (2000). *Genes, organismo y ambiente. Las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_ y Richard Levins (2015). *El biólogo dialéctico*. Buenos Aires: Militante, Ediciones RyR.
- Leyva Solano, Xochitl (2010). “¿Academia versus activismo? Repensar desde y para la práctica-teórico-política”. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* II. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Programa

- Democracia y Transformación Global, Universidad Mayor Nacional de San Marcos; 591-629.
- López y Rivas, Gilberto (2014). “Académicos e imperio: The Minerva Research Initiative”. *La Jornada*. Web. <http://www.jornada.unam.mx/2014/04/11/opinion/025a2pol> [última consulta: 11.04.2014].
- \_\_\_\_ (2014). “La antropología militarizada, de nueva cuenta”. *La Jornada*. Web. <http://www.jornada.unam.mx/2014/02/28/opinion/025a1pol> [última consulta: 28.02.2014].
- Machín Sosa, Braulio, Adilén María Roque Jaime, Dana Rocío Ávila Lozano *et al.* (2010). *Revolución Agroecológica. El Movimiento de Campesino a Campesino de la anap en Cuba*. Cuba: Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, La Vía Campesina.
- Malo, Marta, ed. (2004). *Nociones Comunes, experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Marx, Karl (1984). *El capital. Crítica de la Economía Política* 1, 1. México: Siglo XXI.
- McCall, Michael (2011). “Mapeando el territorio: paisaje local, conocimiento local, poder local”. *Geografía y ambiente en América Latina*. Gerardo Bocco, Pedro Urquijo y Antonio Vieyra coords. México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nerey Obregón, Boris (2014). “Reinventando el Socialismo: Posibilidades y desafíos de lo comunitario en Cuba”. *Vimeo*. Web. <https://vimeo.com/76000792>
- Oliveros Espinosa, Rodolfo, Aída Castilleja, Juan Gallardo *et al.* (en impr.). “Representación, espacio y memoria. La territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán”. *Las Otras cartografías. Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo*. Marina Alonso y Eckart Boege, coords. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología.
- Pérez, Esther (2011). “Nota introductoria”. *Poder vivir en Cuba. Diálogo y propuesta a partir del Ciclo Taller Vivir la Revolución a 50 años de su triunfo*. Cuba: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, Ruth Casa Editorial; 7-9.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. México: Juan Pablos Editor.
- “Primera Declaración de Barbados” (1971). *Servindi*. Web. [http://www.servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_1.pdf](http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf) [última consulta: 10.11.2014].

- Rappaport, Joanne (2008). "Beyond Participant Observation. Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation". *Collaborative Anthropologies* 1; 1-31.
- Ribeiro, Silvia (2009). "Geopiratería militar". *La Jornada*. Web. <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/28/opinion/024a1eco> [última consulta: 07.03.2014].
- Robben, Antonius Cornelis Gerardus Maria y Carolyn Nordstrom (1995). "The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict". *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Culture*. Berkley: University of California Press; 1-24.
- Sahlins, Marshall (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2006). "Ética y Marxismo". *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, comps. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- \_\_\_\_ (2011). *De Marx al marxismo en América Latina*. México: Itaca.
- Sandoval Álvarez, Rafael (2011). *Formas de hacer metodología en la investigación. Reflexividad crítica sobre la práctica*. México: Grietas.
- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. España: Ariel.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). "El Anti-Narciso". *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. España: Katz; 13-82.
- Wainwright, Joel. (2014). "Geopiracy and the Earthliness of Thought: A Reply to the Critics". *Human Geography* VII, 3; 88-101.
- Wezel, A. y Bellon S., Doré T. *et al.* (2009). "Agroecology as a science, a movement and a practice. A review". *Agronomy for Sustainable Development*, XXIX; 503-515.