

Métodos etnográficos colaborativos

¿Un desmantelamiento del “armario de escobas”?



por Amy Kennemore y Nancy Postero¹

Amy Kennemore
University of California at San Diego
akennemo@ucsd.edu
orcid.org/0000-0003-1122-9495

Nancy Postero
University of California at San Diego
npostero@ucsd.edu
orcid.org/0000-0002-2298-7139

RESUMEN

Investigadores y activistas están desarrollando cada vez más investigaciones colaborativas, en respuesta a los privilegios asimétricos que conforman la ciencia occidental, asociándose con comunidades locales y orientando sus investigaciones explícitamente hacia sus objetivos políticos. En este artículo, examinamos este importante cambio, identificando las maneras en que éste mismo se entrecruza con otras tendencias similares e importantes, especialmente la política del conocimiento y la descolonización. A la vez, analizamos dichas tendencias de la investigación colaborativa en Latinoamérica para comprender el contexto y los programas políticos de aquellos involucrados y para mostrar lo que se produce. Sugerimos que la colaboración, como otros discursos aparentemente progresistas, pueden

¹ Este artículo es una traducción de Amy Kennemore & Nancy Postero (2020): Collaborative ethnographic methods: dismantling the ‘anthropological broom closet’?, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, DOI: 10.1080/17442222.2020.1721091, eprinted by permission of Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com>. Etnografías Contemporáneas agradece al equipo editorial del Latin American and Caribbean Ethnic Studies por ceder los derechos del artículo para su publicación en español.



ser espacios tanto de gobernanza como de liberación dado que, cada vez con mayor frecuencia, la norma en agencias gubernamentales, instituciones de investigación y ONGs consiste en el fomento de los métodos participativos para la promoción de sus propios planes. Teniendo en cuenta los dilemas particulares en nuestros propios (y distintos) proyectos de investigación sobre las políticas indígenas en Bolivia, recomendamos un análisis cuidadoso de los puntos de vista (*standpoints*) múltiples y cambiantes de nuestros colaboradores, así evitando re-construir nociones esencialistas de la indigeneidad. En última instancia, resaltamos la necesidad de reconocer los estrechos márgenes de negociación en los que todos nos vemos inmersos cuando emprendemos proyectos colaborativos.

Palabras clave: *antropología, investigación colaborativa, decolonización, política del conocimiento, Latinoamérica.*

Collaborative ethnographic methods: dismantling the ‘anthropological broom closet’?

ABSTRACT

Scholars and activists are increasingly carrying out collaborative research to respond to the asymmetrical privileges built into Western science by partnering with local communities and explicitly orienting their research towards their political aims. In this article, we examine this important shift, tracing the ways it intersects with other important trends in the field, especially the politics of knowledge and decolonization. We discuss the tendencies of collaborative research in Latin America to examine the context and political agendas of those involved and to show what is produced. We suggest that collaboration, like other seemingly progressive discourses like decolonization, can be the site of governance as well as liberation, as it is increasingly the norm for government agencies, research institutions, and non-governmental organizations to promote participatory methods to further their own agendas. Considering the dilemmas in our different research projects on indigenous politics in Bolivia, we urge careful analysis of the multiple and changing standpoints of our collaborators in order not to re-construct essentialized notions of indigeneity. Ultimately, we see the need to acknowledge the tight spaces of negotiation that we all find ourselves drawn into when we undertake collaborative endeavors.

Key words: *Anthropology, collaborative research, decolonization, politics of knowledge, Latin America*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Kennemore, Amy y Nancy Postero (2020) Métodos etnográficos colaborativos: ¿un desmantelamiento del “armario de escobas”? *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, N° 11, pp. 70-102.

Introducción

Elizabeth Povinelli comienza su libro de 2011 sobre su larga colaboración con sus amigos y parientes indígenas en Australia con una breve narración escrita por la autora de ciencia ficción Ursula Le Guin. *Los que se alejan de Omelas* cuenta la historia de una ciudad, Omelas, donde la “felicidad y el bienestar de sus habitantes dependen del confinamiento y de la humillación de un niño pequeño encerrado en un armario de escobas asqueroso” (Povinelli, 2011: 1).

Todos los habitantes son conscientes de esta relación; el armario de escobas no es una simple metáfora, sino una realidad material. “Cada miembro de Omelas debe aceptar la existencia de esta relación entre su felicidad personal actual, la solidaridad con la felicidad actual de los millones de habitantes de Omelas, y el sufrimiento actual de un ser humano pequeño” (Povinelli, 2011: 2). Más aún, como lo sugiere Povinelli, esta situación no es percibida como una crisis, sino como una especie de sufrimiento “ordinario, crónico y asqueroso”, al cual la mayor parte de la gente se ha acostumbrado. Le Guin presenta tres opciones para los habitantes de Omelas: algunos ofrecen excusas frívolas al escoger su felicidad frente a la del niño; otros enfrentan la paradoja y se enfurecen ante la injusticia hasta que finalmente la aceptan; otros se alejan, dejando al niño en el armario. La pregunta que Le Guin y Povinelli plantean es: “¿cómo se construye una ética en relación a este tipo sufrimiento disperso?” (Povinelli, 2011: 4).

Este cuento ficticio dirige nuestra atención a una situación que enfrentan muchos científicos sociales occidentales. Como describimos más adelante, los antropólogos y antropólogas han sido criticados desde hace tiempo por usar sus posiciones privilegiadas y su mirada colonial para estudiar al “Otro”, especialmente a los pueblos indígenas. A medida que la política del conocimiento ha sido cuestionada, cada vez más investigadores desarrollan investigaciones colaborativas como una manera de superar esas desigualdades, asociándose con comunidades y orientando explícitamente su investigación hacia el objetivo político de sus interlocutores. A través de toda América Latina, la investigación colaborativa ha documentado los legados del colonialismo y ha producido conocimiento con grupos indígenas y afrodescendientes que trabajan para transformar sus sociedades. En este artículo examinamos este importante giro hacia la colaboración, trazando las maneras en que se entrecruza con otras importantes tendencias en el campo, en especial la política del conocimiento y descolonización, y sus potencialidades y limitaciones.

Nuestro enfoque en la temática de la colaboración está configurado por nuestras experiencias situadas como dos antropólogas norteamericanas blancas que realizan investigaciones en Bolivia. El proyecto más reciente de Nancy Postero es una plataforma de investigación colaborativa interdisciplinaria que articula la autodeterminación indígena y gobernanza de los recursos con iniciativas de investigación sobre el cambio climático global. El objetivo del proyecto es ayudar a organizaciones autónomas que están negociando directamente con el Estado y con empresas transnacionales y, al mismo tiempo, producir conocimiento sobre cuestiones ambientales como el cambio climático o la contaminación. Este amplio proyecto implica la coordinación de programas de tres organizaciones indígenas, investigadores y fundaciones en varios países, la redacción de propuestas para obtener financiación, y la realización de conferencias por Skype con múltiples participantes. Amy Kennemore trabaja con activistas legales indígenas y no indígenas, antropólogas y antropólogos, abogadas y abogados en afianzar la jurisdicción indígena originaria campesina tras la aprobación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de 2009. Este proyecto surgió a partir de la investigación de su tesis doctoral, la cual investiga la emergencia de nuevas estrategias jurídicas entre organizaciones indígenas en respuesta a obstáculos al

acceso formal de la autonomía indígena. Por esa razón, el proyecto se desarrolló orgánicamente a lo largo de varios años a través de la articulación de una red de investigadores y activistas interesados en una mejor comprensión del rol del pluralismo jurídico en un contexto político y socio-económico frecuentemente cambiante. En estos proyectos, Kennemore y sus colaboradores emprendieron una variedad de actividades que se extienden desde proyectos convencionales como la documentación y la difusión de casos de estudio específicos a formas menos explícitas de colaboración, tales como la participación en conversaciones acerca de las posibilidades y límites de la ley. En ambos casos, los objetivos de los grupos y los esfuerzos individuales convergen de distintas maneras (en las reuniones de planificación, diálogos durante viajes largos en ómnibus y esfuerzos para la producción de documentos comunitarios, propuestas de subsidios o textos académicos). En otras ocasiones, esos objetivos “coinciden solo parcialmente” (Briones, 2017) o divergen completamente.

Mientras que nuestros dos proyectos difieren en la estructura general y el enfoque, comparten una premisa: que el diálogo y el intercambio colaborativo deberían ser centrales respecto a todos los otros aspectos de un proyecto de investigación, los cuáles deberían alinearse con las agendas de nuestros interlocutores. Nuestra posición corresponde con la manera en que muchos antropólogos y antropólogas activistas e investigadores comprometidos y comprometidas definen la investigación colaborativa (p. ej., ver Hale y Stephen, 2013; Perry y Rappaport, 2013; Rappaport, 2017), incluso cuando los métodos específicos y las preocupaciones varían considerablemente en contextos determinados (Briones, 2017; Sieder, 2017). Así, mientras nuestros enfoques de la colaboración se nutren de intercambios transnacionales importantes, también están configurados por las críticas específicas de las y los académicos bolivianos, intelectuales y comunidades locales, los cuales tienen experiencias situadas diferentes en relación con los privilegios asimétricos del pasado y del presente que conforman la política del conocimiento.

Sin embargo, a pesar de las muchas buenas razones para emprender una investigación colaborativa, en este artículo queremos considerar críticamente cómo se realiza la colaboración y qué se podría producir como resultado de ella. Mientras que en algunas circunstancias la colaboración puede servir para abordar los legados asimétricos del conocimiento occidental eurocéntrico con vistas de valorar el conocimiento y las prácticas propias de los pueblos indígenas, nuestra investigación también muestra que en otras situaciones puede servir para reforzar dicotomías establecidas entre ellos, por un lado, y el conocimiento y las prácticas occidentales por otro, cosificando el guion (-) en la colaboración entre indígena-colonizador (ver Jones y Jenkins, 2014). Más aún, en la Bolivia de hoy, la norma para las agencias gubernamentales, las instituciones de investigación y las ONG consiste cada vez más en el fomento de los métodos participativos, basados en los principios del diálogo intercultural y el intercambio recíproco, para la promoción de sus propias agendas. Planteamos que la colaboración, como otros discursos supuestamente progresistas, como por ejemplo la descolonización, se puede convertir tanto en un espacio de gobernanza como de liberación (ver Postero, 2017). Por eso, sostenemos que es importante ir más allá de elogiar

a esta nueva tendencia para analizar con cuidado lo que se produce con la investigación colaborativa en la práctica.

Por lo tanto, en este artículo no estamos solamente evaluando la colaboración en términos de su eficacia como herramienta de la investigación antropológica. Más bien, estamos preguntando si responde de una manera significativa al dilema del armario de escobas que plantean Le Guin y Povinelli. Si enfrentamos el hecho de que nuestra profesión depende de la observación y el análisis de las luchas de otros, ¿la colaboración ofrece una respuesta a los dilemas que los antropólogos enfrentan en el mundo pos-(o no tan pos-)colonial? ¿Cómo podrían los métodos y análisis de nuestras investigaciones servirles mejor a los esfuerzos de las bases para dismantelar las desigualdades estructurales existentes? ¿Y para ayudarnos a “estar con” (*stand with*) (Tallbear, 2013 y 2014) aquellos que de distintas maneras están comprometidos en la demolición del armario de escobas? ¿De qué manera puede la colaboración ayudarnos a comprender mejor la composición del armario de escobas? Es decir, la relación entre los obstáculos estructurales y privilegios asimétricos implicados en las prácticas de la producción de conocimiento. Y finalmente, ¿de qué manera podría la colaboración reproducir el armario de escobas, y así generar o permitir la consolidación o esencialización de la posición desigual de las y los colaboradores dentro de él?

Hoy día, vemos un diálogo transnacional vigoroso entre investigadores que están diferentemente situados, pero comparten preocupaciones similares acerca de los dilemas epistemológicos y éticos que plantea la investigación antropológica en la coyuntura política actual. Aquí describimos dos distintos espacios donde la colaboración puede intervenir. El primer espacio reúne los esfuerzos por descolonizar la práctica antropológica misma, dirigiendo la atención a los privilegios desiguales insertos en la disciplina. Esta es una preocupación compartida en general por los antropólogos profesionales. El segundo se enfoca en la cuestión más amplia de la desigualdad social. En este espacio, a las y los académicos y colaboradores les interesa ver que pueden ofrecer a las organizaciones indígenas y de la sociedad civil las herramientas colaborativas para sus luchas por la emancipación política y social. Consideramos que estos dos espacios están relacionados en la medida en que el conocimiento y el poder están siempre imbricados. Como ha sido manifestado por numerosos y numerosas investigadores e investigadoras (ver Deloria, 1969; Lewis, 1973; Simpson, 2014; Willis, 1972), las formas de conocimiento producidas por los y las científicos y científicas sociales sobre los grupos indígenas y campesinos muchas veces han justificado estructuras sociales de racismo y despojo. Esa dinámica de conocimiento/poder determina cómo las y los investigadores colaborativos visualizamos las posibilidades para nuestras investigaciones y, en primer lugar, por qué nos implicamos en la colaboración.

Por cierto, vemos la colaboración como una respuesta a la comprensión de que todos y todas debemos enfrentar el mismo armario de escobas colonial. Sin embargo, estamos situados y situadas en relación a él de formas diferentes y, así, nos planteamos distintas expectativas y demandas cuando nos comprometemos en relaciones colaborativas (Briones, 2017). De este modo, investigadores, académicos y sus colaboradores participan en la colaboración como respuesta a

programas políticos muy diferentes, lo cual nos conduce a métodos y resultados diferentes. Más aún, el esquema binario tradicional de investigador/sujeto se ha vuelto cada vez más borroso. Rappaport y sus colaboradoras hablan de la oposición “adentro” versus “afuera” para explicar que no siempre es claro quién cuenta como un “*insider*” (una investigadora del sitio de investigación, interna) o un “*outsider*” (una investigadora ajena al sitio de investigación, externa) (Rappaport, 2005). ¿Una antropóloga indígena (*Native American*) que estudia genética nativa (ver Tallbear, 2013) es más un “*insider*” o un “*outsider*” que una antropóloga británica blanca que ha sido miembro de un sindicato de productores de coca en Bolivia durante 40 años (ver, por ejemplo, Spedding, 2016)? La comprensión de esas particularidades significa que no podemos bosquejar un plan de investigación o prescribir las mejores prácticas para todas las investigaciones colaborativas. En cambio, en este artículo, esperamos mostrar los múltiples niveles de colaboración que están sucediendo en diferentes espacios, qué es lo que estos están produciendo y lo que implican para la investigación en términos de justicia y activismo en el mundo de hoy. Comenzamos con las críticas de las prácticas antropológicas tradicionales y la errada política de conocimiento que implican, y después describimos las muchas propuestas para transformarlas. Encontramos inspiración en muchos de los emprendimientos que describimos aquí, pero el armario de escobas sigue existiendo. Nos resistimos al impulso de ignorarlo o de suponer que estas nuevas prácticas van necesariamente a resolverlo, y, en conclusión, volviendo a las preguntas que el armario de escobas suscita.

“Esqueletos en el armario de escobas”: críticas a la política antropológica del conocimiento

Trabajando en una época en que los pueblos colonizados a través del mundo estaban rompiendo las cadenas del imperialismo, investigadores e investigadoras negros y negras, feministas y nativos y nativas norteamericanos (*Native Americans*) en los años 70 en los Estados Unidos llamaron la atención sobre las condiciones históricas en que la antropología se había desarrollado y había sido usada como un instrumento de la expansión colonial (ver Allen y Jobson, 2016). Un grupo de investigadores e investigadoras negros y negras, conocidos como la “generación de la descolonización”, desarrolló una crítica potente basada en sus investigaciones y sus experiencias dentro de la academia estadounidense (ver Lewis, 1973; Willis, 1972).² Anticipando el enfoque de Povinelli sobre el armario de escobas, William Willis (1972) argumentó a favor de un reconocimiento de los “esqueletos en el armario de escobas antropológico”. Las y los antropólogos y antropólogas han sido “imperialistas por interés”, sostuvo Willis, “pues han obtenido modestos provechos de sus estudios sobre pueblos de color dominados” (Willis, 1972: 126). Diane Lewis sugirió que el prestigio que obtuvieron los primeros antropólogos creó una paradoja fundamental: “no importa cuán grande fuera la aversión del antropólogo hacia el sistema colonial, este, como trabajador de campo, era incapaz

² Esta investigación formó parte del ahora famoso volumen de Faye Harrison editado en 1991, *Decolonizing Anthropology*.

de funcionar fuera de él” (Lewis, 1973: 583). Un texto fundacional de la perspectiva de los nativos norteamericanos fue el de Vine Deloria, *Custer Died for Your Sins* ([1969] 1988), quien desprestigió la obra de los antropólogos que estudiaban a los indígenas de los Estados Unidos. Agrupándolos con los misioneros y los burócratas del gobierno, Deloria sostuvo que los estudios de los antropólogos solo conducían a más financiación y empleo para los intelectuales blancos ajenos a la realidad, a los cuales llamaba “buitres ideológicos” (Deloria, 1988: 95). Deloria demostró que ya desde temprano los análisis antropológicos esencializaban las culturas autóctonas y creaban un monopolio del conocimiento. Aquí vemos una clara presentación de la paradoja del armario de escobas a través del cual las y los antropólogos y antropólogas se beneficiaban del sufrimiento de Otros.

Estas críticas fueron más allá de la crítica de los privilegios que gozaban las y los investigadores como resultado de su rol histórico en los procesos de colonialismo, pues también mostraron que los investigadores desarrollaron modelos teóricos defectuosos como resultado de su posicionamiento. Tal vez la discusión que planteó Willis sobre el giro hacia el relativismo cultural, promovido por antropólogos y antropólogas boasianos, es la mejor ilustración de este punto. Willis sostuvo que, como el racismo científico dejó de gozar de popularidad, fue remplazado por el concepto de cultura, que naturalizó la desigualdad sociocultural a través de la “dignidad” que el relativismo cultural le daba a los [Otros] (1972: 126). A pesar de las buenas intenciones, añadió Willis, el concepto de cultura enmascaraba la incapacidad de las y los antropólogas y antropólogos para ver las estructuras de poder y racismo en las cuales tanto ella y ellos como sus sujetos estaban situados. Esta era también la idea central de Deloria: las y los antropólogas y antropólogos que estudiaban en las reservas de los nativos norteamericanos no podían ver los efectos destructivos de sus teorizaciones; en cambio, pensaban que estaban encontrando la “verdad definitiva” (1988: 100).

En América Latina también se lanzaron sus propias críticas. En Bolivia, el intelectual aymara Fausto Reinaga, en la década de 1970, lanzó una poderosa crítica contra la política de asimilación de las clases mestizo-criollas dominantes. Para Reinaga la emancipación verdadera solo puede ser realizada sobre la base de un *pensamiento amáutico*, o sea de un pensamiento basado en los principios y valores aymaras y quechuas (ver Reinaga, 1978). El teorizador aymara Esteban Ticona elogió el pensamiento descolonial de Reynaga porque fue más allá de promover la conciencia histórica de las condiciones coloniales de opresión y construyó en su lugar una lógica que estaba encarnada en la noción de *Pachakuti*, de agitación y cambio (Ticona Alejo, 2010: 38). El filósofo aymara Rafael Bautista llega a la misma conclusión y por ello sostiene que el rasgo central de la dominación colonial es el aún poderoso mito de la superioridad blanca que devalúa las culturas, las religiones, los lenguajes y los modos de vida indígenas. Según su visión, descolonizar la sociedad boliviana es eliminar esos fundamentos peligrosos y recuperar el orgullo, las formas de conocimiento y las prácticas indígenas (2010).

Las ideas de Ticona y Bautista reflejan las críticas recientes procedentes de investigadores de la modernidad/colonialidad/descolonialidad (MCD) como Mignolo (2000), Quijano (1992) y Escobar (2008), entre otros. Estos destacan cómo las formas coloniales de dominación obscurecieron los modos indígenas

de pensar y conocer, privilegiando ciertas categorías y epistemologías, lo que se denomina “colonialidad del conocimiento” (Quijano, 1992). Según esta visión, la descolonización exige reclamar una nueva relación epistemológica con el Estado y la recuperación de la cultura, el lenguaje, la cosmología y las formas de ser no occidentales.³ En Norteamérica, la antropología de la corriente dominante también comenzó a responder a la posición postcolonial en la cual (tardíamente) se encontraba en los años 80.⁴ La influyente colección *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) adoptó el enfoque posmoderno para cuestionar la autoridad de las y los autores académicos, apoyando una noción intersubjetiva de investigación que evitara las interpretaciones científicas del Otro a través de una negociación construida o un diálogo entre sujetos (Clifford y Marcus, 1986: 41). El volumen provocó amplios debates sobre la posición de las y los investigadores dentro de las estructuras coloniales de raza, clase y género. Sin embargo, hasta donde esta colaboración llegó a ser aceptada en el Norte, fue comprendida ampliamente como una manera de mejorar el trabajo de campo para hacerlo mejor fundado éticamente (Marcus, 1997). Es importante notar que este tipo de colaboración no tiene el mismo objetivo que la investigación “política y éticamente comprometida”, que es un rasgo determinante de la investigación colaborativa en América Latina hoy, como describimos más adelante. Sin embargo, hubo un número de investigadores que abogaron por una investigación políticamente más comprometida. Por ejemplo, tomando inspiración del trabajo temprano de Orlando Fals Borda en Colombia, Davydd Greenwood y sus colegas de Cornell afirmaron la importancia de la Investigación Acción Participativa (IAP) (Greenwood y Levin, 1998); Nancy Scheper-Hughes (1995) convocó a una “antropología militante”; y Ted Gordon (1991) propuso una “antropología para la liberación”.

Sin embargo, estos “giros” críticos académicos de carácter descolonial o reflexivo no anularon los privilegios asignados a investigadores e investigadoras occidentales y sus teorías. De hecho, muchos sostienen que esa teorización realmente excluye a la misma gente que pretende apoyar. Por ejemplo, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui destaca que investigadores e investigadoras del MCD tienen posiciones privilegiadas en las instituciones del Norte, lo cual les permite beneficiarse de la “economía política del conocimiento” (2010). Ella sostiene que los estudios descoloniales están con frecuencia basados en ideas que están sacadas de su contexto y, así, “desprovisto del sentido de urgencia política” (Rivera Cusicanqui 2010: 98). Más aún, ella observa que investigadores e investigadoras

3 Las y los investigadores motivados por esta crítica se esfuerzan por comprometerse con las cosmovisiones indígenas, muchas veces repensando los esquemas binarios de naturaleza y cultura que subyacen al capitalismo y al desarrollo. Esto en línea con el llamado “giro ontológico”, en el cual en la investigación se debe reconocer que los pueblos indígenas habitan mundos caracterizados por ontologías o modos de entender el universo que son radicalmente diferentes (ver Blaser, 2013; de la Cadena, 2015). Mientras de la Cadena enfatiza la colaboración como una forma de investigación colaborativa a través de la diferencia ontológica, no todos los abordajes a la ontología son colaborativos. En efecto, muchos son más bien como una investigación etnográfica convencional.

4 Ver Allen y Jobson (2016), para una crítica de cómo la Generación de la Descolonización, que describimos arriba, fue ignorada o marginada por muchos y muchas antropólogos y antropólogas.

en América Latina tienden a citar a las y los investigadores norteamericanos o europeos para desplegar su privilegio, desconociendo los modos en que las y los intelectuales bolivianos y bolivianas ya están teorizando acerca de las estructuras de opresión localmente situadas (Rivera Cusicanqui 2010: 104). La presentación de Rosanna Barragán (2008) sobre la antropología boliviana destaca el otro lado de las barreras institucionales. Mientras que aquellas y aquellos extranjeros que estudian a Bolivia tienen acceso a trabajos y a financiación, las condiciones de trabajo para académicas y académicos bolivianas y bolivianos son inestables y su acceso a las revistas académicas extranjeras a menudo es limitado. Sin embargo, sostiene la autora, junto a esas brechas también hay “puentes” entre investigación y sociedad civil, lo cual ha creado un diálogo extraordinario entre la investigación de las ciencias sociales y los movimientos sociales (Barragán, 2008).

Si bien muchos críticos de la política del conocimiento difieren entre sí, tienden a compartir un enfoque en la producción del conocimiento, la cual cuestiona la idea vigente desde hace tiempo en la ciencia occidental de que el conocimiento académico depende de una separación tajante entre quienes investigan, el sujeto y los objetos de conocimiento (Vasco, 2011: 28). El educador revolucionario brasileño Paulo Freire, por ejemplo, insistía en que el conocimiento solo puede ser adquirido en la interacción entre conocimiento y acción: “sin práctica no hay conocimiento” (Horton y Freire, 1990: 98). De manera parecida, el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (2015) criticó quienes realizan investigaciones empíricas que buscan explicaciones causales directas y neutras. Su investigación sobre la acción social con comunidades le mostró que los sistemas cerrados que adoptaban investigadoras e investigadores eran, en realidad, un mundo complejo multicausal. Esto incluía a la investigadora, quien no estaba fuera del sistema estudiado, sino que era una parte inherente de él (Fals Borda, 2015: 260). Lewis (1973) llamó la atención a los modos en que la pretensión de antropólogas y antropólogos por la objetividad reduce a los sujetos observados a un objeto inferior, bajo el supuesto que no tiene voz al interpretarse su vida. A la vez, se supone que dicho sujeto observado podrá aprender sobre su vida a partir de la escritura del antropólogo o antropóloga (manera en que su vida es interpretada y que va a aprender de lo que se escribe sobre él o ella). Estas ideas hacen eco a las importantes intervenciones que surgieron de feministas acerca de la relacionalidad de la investigación. Teórica/os del ‘punto de vista’ (*standpoint*) como Sandra Harding (1986) y Patricia Hill Collins (2000) mostraron que mientras que el positivismo aparecía como libre de valores, en realidad ocultaba las desigualdades basadas en el género y la raza. El concepto central de esta teoría es que todo conocimiento es “situado” (Haraway, 1988); es decir, lejos de ser neutral, todo conocimiento emerge de puntos de vista particulares y de las visiones de la realidad que conllevan.

Desmantelando el armario de escobas: propuestas para una descolonización del conocimiento

Willis, desde su punto de vista como investigador negro, fue claro acerca de qué era necesario hacer para salvar la antropología norteamericana: exponer los esqueletos encerrados en el armario, enfatizando los impactos del colonialismo

blanco. Esto no solo ayudaría a las agendas políticas de quienes luchaban activamente contra el imperialismo, sino que conduciría a quienes investigan hacia el desarrollo de mejores teorías y modelos que podrían usar para analizar el racismo en sus propias sociedades (Willis, 1972: 146). Su reclamo destaca ambas dimensiones de la práctica descolonizadora que mencionamos antes: los esfuerzos para descolonizar la práctica antropológica, por un lado, dirigiendo la atención a los privilegios asimétricos insertos en la disciplina, y, por el otro, los esfuerzos para usar los instrumentos del conocimiento para trabajar por la emancipación. Esta sección bosqueja algunas propuestas iniciales que emergen de las Américas, las cuales ilustran diferentes dimensiones de la práctica descolonizadora que configuran la investigación colaborativa actual.

Algunos de los primeros ejemplos de la utilización del conocimiento en la dirección de la justicia social surgieron de las metodologías participativas en educación. Un proyecto educativo de ese tipo en Bolivia fue la escuela-ayllu de Warisata, una escuela experimental colaborativa gobernada de acuerdo con los principios del *ayllu*, una estructura territorial de gobernanza tradicional de los pueblos andinos, que también servía como consejo judicial de la misma (ver Pérez [1962] 2015). En los años 60, Freire (1970), siguiendo el llamado de Fanon ([1961] 1963) sobre una educación anticolonial, abogó por una pedagogía que utilizara las perspectivas críticas de los grupos marginalizados como un instrumento para la emancipación y el cambio social. Su enfoque era doble: primero usar la educación popular para facilitar una visión objetiva de las estructuras de opresión en las cuales los grupos estaban profundamente implantados; segundo, generar una reflexión auténtica y un compromiso con la acción política (Freire, 1970: 54–55). Myles Horton, de la Highlander Folk School en Tennessee, Estados Unidos, siguió ideas similares, estableciendo “escuelas ciudadanas” para miembros de la comunidad afroamericana que no había sido alfabetizados que estaban excluidos del proceso electoral (como el voto) en el sur de los Estados Unidos. Como Freire, Horton enfatizó el imperativo de respetar el conocimiento de obreras y obreros y de los movimientos de derechos civiles con los cuales él trabajaba. Evitando el rol de experto, Horton insistía que la característica central de la Highlander Folk School consistía en que el cuerpo de profesores admitiera que ellos no sabían todas las respuestas y que el objetivo era que las personas debían aprender las unas de las otras (Horton y Freire, 1990: 55).⁵ Estos importantes movimientos orientados hacia la educación popular y el cambio social tuvieron eco en la obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, el fundador de Investigación Acción Participativa (IAP). IAP enfatiza la importancia del “poder del pueblo”, basado en su propia metodología “experiencial” que le suministra una capacidad crítica para sistematizar el conocimiento con vistas a transformar la realidad social (Fals Borda, 1987: 330; Rappaport, 2017). En su investigación, en conjunto con las comunidades colombianas campesinas de la costa, Fals Borda colaboró con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) para producir textos destinados al consumo académico

5 Para análisis similares de pedagogía en un contexto muy diferente, ver Rancière (1991).

tanto como a la educación popular y la concientización política en las comunidades campesinas.

En el hemisferio norte global, la ola de críticas formuladas por investigadoras e investigadores nativos norteamericanos, negros y feministas condujo a nuevos métodos y a una nueva ética de la investigación. En Nueva Zelanda, el libro ya clásico de la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith *Decolonizing Methodologies* (1999a) formuló un manifiesto a favor de una nueva metodología indígena, que, según ella, debía ser empleada para y con las comunidades autóctonas y configurada por culturas, ontologías y políticas autóctonas. Allison Moreton-Robinson sugiere que los elementos constitutivos del paradigma de la investigación indígena crítica, que se ha desarrollado durante las últimas décadas, son la axiología (nuestras maneras de actuar), la ontología (nuestras maneras de ser) y la epistemología (nuestras maneras de conocer) (2013: 8). Por ejemplo, Smith (1999b) junto con su colega, el investigador maorí Bishop (1999), describen la investigación ‘kaupapa maorí’ que está informada por la soberanía maorí, así como por su conexión con la tierra, el mar y la gente. Un aspecto crucial de esta investigación es su comprensión de la “relacionalidad”, una “conexión innata con nuestros respectivos países, con todos los entes vivos, con nuestros antepasados y nuestra soberanía” (Moreton-Robinson, 2013: 7). Esta visión concuerda con la propuesta de intelectuales indianistas en Bolivia en 1970, que hemos mencionado arriba, los cuales iniciaron el llamado a la apropiación del conocimiento científico para forjar y perfeccionar sus propias herramientas epistemológicas con vistas a sus propios proyectos políticos de nacionalismo y soberanía aymara-quechua (ver Ticona Alejo, 2010: 37–39).

Una reflexión crítica para esos investigadores –y para todas y todos nosotros– es la de *standpoint*. ¿Cómo se relacionan o se sitúan las y los investigadoras e investigadores con respecto a los objetos que estudian? Lewis (1973) sugiere que las diferentes posiciones situadas (*situatedness*) de antropólogas y antropólogos blancos y no blancos significan que sus intereses, programas y responsabilidades (*accountability*) por sus obras serán muy diferentes, y convoca a la práctica de “*insider anthropology*”, (“antropología nativa”) que podría ser más efectiva en la producción de conocimiento dirigida hacia los objetivos de emancipación. Muchos investigadores e investigadoras autóctonos han combinado productivamente la teoría del punto de vista feminista con la metodología crítica indígena. La antropóloga nativa norteamericana Kim Tallbear, por ejemplo, las combina para abogar por una metodología que ella llama “posicionarse con y hablar con fe” (“*standing with and speaking with faith*”) (2014: 4). La antropóloga mohawk Audra Simpson (2014) ofrece otra propuesta que surge de la investigación desde adentro basada en lo que ella llama el “rechazo etnográfico”. Para ella, esto implica rehusarse a escribir acerca de las culturas indígenas y a representarlas de una manera que podría contrarrestar los empeños de los mohawk por mantener su soberanía política.

La noción de una antropóloga nativa nos remite a una cuestión mucho más profunda, atinente a la emancipación en la política del conocimiento: si el objetivo es la descolonización, ¿las y los interlocutores de la sociedad civil deberían negarse a trabajar junto con académicos extranjeros o ‘*outsiders*’? Tallbear ofrece

varios modos de abordar esta cuestión. Primero, nota que, habiendo salido de su reserva⁶ como adolescente para estudiar y trabajar en universidades en ambas costas de los Estados Unidos, ella no es enteramente una antropóloga interna o externa. Reconociendo esa indeterminación, rechaza el “rol de la antropóloga autóctona (estudiando gente autóctona)” y sugiere que ese posicionamiento es relevante solo para la disciplina, no para las comunidades con las cuales ella trabaja (Tallbear, 2013: 16). A ella le interesa producir un conocimiento alineado con las necesidades y las “sensibilidades éticas” de colaboradoras y colaboradores locales (Tallbear, 2013: 16). Segundo, se inspira en el trabajo de Simpson, quien usa una “etnografía de cálculo”, la cual desplaza la mirada lejos de los sujetos nativos americanos hacia los discursos y las prácticas científicas que afectan la vida diaria de estos y hacia los debates políticos entre ellos (Tallbear, 2013: 17). Tercero, reconoce que, actualmente hay cada vez más investigadoras e investigadores que no son blancos empeñados en las prácticas científicas occidentales. A la vez, ellos emplean una metodología de descolonización que actúa y habla “en concierto con” la gente que ella estudia (Tallbear, 2013). Tallbear aboga por métodos que no suponen quién o qué está adentro o afuera sino, más bien, que “comienzan y terminan con el punto de vista de las vidas, de las necesidades y de los deseos indígenas, articulando a la vez todo el tiempo con la vida, los enfoques y los deseos académicos” (Tallbear, 2014: 20).

Vemos la ola más reciente de la investigación colaborativa y activista en América Latina como una respuesta a la comprensión de que todos tenemos que enfrentar el mismo armario de escobas. Tal como vimos con Tallbear, en estos ejemplos, se vuelven borrosas las líneas de separación entre conocimiento activista y académico, entre las epistemologías “tradicionales” y las epistemologías científicas “occidentales”, y entre los procesos de investigación y los productos que pueden resultar de ellas. Ahora volvemos a algunas de las tendencias importantes de la investigación colaborativa para mostrar los múltiples niveles de colaboración que suceden en diferentes espacios, lo que producen y lo que implican para la investigación en el tema de la justicia y el activismo en el mundo de hoy.

Tendencias de la investigación colaborativa en América Latina y sus potencialidades

Puesto que investigadoras e investigadores están posicionados en diferentes tipos de instituciones, coyunturas políticas y relaciones con las organizaciones de la sociedad civil con las cuales están colaborando, no hay un método claro para aproximarse a las preocupaciones suscitadas por la política del conocimiento. Reflexionando sobre los diferentes abordajes de la investigación colaborativa, Rappaport (2017) sugiere que nos abstengamos de medir la investigación colaborativa solo según los criterios académicos tradicionales y nos concentremos, en cambio, en las diferentes maneras en que actoras y actores situados

6 En los Estados Unidos, reservas indígenas (Indian reservations) son territorios manejados por pueblos indígenas reconocidos por el U.S. Bureau of *Indian Affairs* (ver Engle, 2018).

localmente definen a la investigación y buscan hacer uso de ella, así como también, cómo esas diferencias se negocian en nuestras relaciones de investigación. Así, aquí, más que codificar una serie de técnicas, nos parece más útil describir los diferentes programas de investigación colaborativa y mostrar lo que esos programas producen.

Colaboración como reflexión y praxis: historia oral y testimonio compartido

Una herramienta importante que ha unido a investigadoras e investigadores y activistas para abordar las condiciones de discriminación y despojo son los talleres de historia oral, en los cuales se organizan encuentros colectivos para grabar y documentar las historias locales. Este método produce contranarrativas subalternas a la historia y suministra una plataforma para que las comunidades recuerden o reconstruyan un pasado colectivo que les permita organizar el presente (Rappaport, 2005). Un buen ejemplo en sus inicios en Bolivia es el Taller de Historia Oral Andina (THOA), que fue fundado por estudiantes aymaras en el Departamento de Sociología de la Universidad de San Andrés en 1983, en coordinación con su profesora Silvia Rivera Cusicanqui. A través de talleres de historia oral y métodos innovadores para difundir sus conclusiones, como la creación de folletos y radionovelas en aymara, el grupo contribuyó a una historia revisionista que desafió las narrativas asimilacionistas basadas en la clase (ver también Rivera Cusicanqui y Arze, 1986; Stephenson, 2002). Al hacer que sus herramientas de investigación estuvieran inmediatamente disponibles para sus interlocutores e interlocutoras, THOA también suministró a las comunidades locales herramientas para demandar y luego reclamar derechos al territorio y a la autonomía sobre la base de su identidad étnica, promoviendo el “movimiento para la reconstrucción del ayllu” en la región del altiplano (Stephenson, 2002). Barragán (2008) presenta esto como ejemplo de un “puente” entre la antropología y movimientos sociales en Bolivia, como fue mencionado arriba.

De manera similar a las iniciativas para una educación emancipadora ya mencionadas, la colaboración como praxis facilita un cambio en el locus de la colección de datos y su análisis hacia los sitios mismos donde las experiencias son compartidas colectivamente. Como lo describe Rappaport, para sus colaboradores indígenas en Colombia, la etnografía no era “simplemente un registro de prácticas culturales con la finalidad de servir a la argumentación intelectual, como ocurre en los ámbitos académicos, sino un mapa de rutas para futuros imaginarios y modos de vida” (2017: 8). Solano (2011) menciona un objetivo similar en el caso del proyecto *Sjalel kibeltik*, un libro del cual es coautora con otros nueve miembros de la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos/as de Chiapas en México. Las autoras destacan que el producto final, un (audio) libro escrito en cuatro lenguas y tres códigos de representación (escrito, oral y visual), no era el objetivo final del proyecto. Más bien, ellas enfatizan que sus esfuerzos se concentraban principalmente en el desarrollo de un método dialógico y colectivo para trabajar juntas, el cual los ayudaría a “desarrollar una colaboración concreta con las comunidades indígenas, artísticas,

académicas y políticas”, a las cuales ellas pertenecían (Solano, 2011: 132). En contraste con lo que habitualmente se considera “investigación colaborativa”, que opera según valores académicos, las autoras situaron explícitamente su proyecto fuera de la academia, diseñando una metodología que promoviera el compromiso con sus comunidades.

Sin embargo, al mismo tiempo, es importante evitar la reificación de una división entre compromiso social e investigación académica. Frecuentemente, tales límites resultan difusos, dado que hay proyectos que incluyen a intelectuales indígenas y no indígenas que han asumido cargos en las instituciones académicas formales y que desarrollan investigaciones en múltiples espacios. La historia de THOA en Bolivia claramente lo ejemplifica. Intelectuales aymaras, quienes eran en su mayor parte académicos de primera generación, fueron instruidos en un departamento de sociología relativamente nuevo y trabajaron directamente con los que tenían un conocimiento “desde adentro” de las historias y las visiones del mundo indígena. Tallbear da otro ejemplo de los límites difusos entre investigación académica e investigación impulsada por una comunidad, cuando menciona la *tribally-driven participatory research* (TDPR), o *Tribal Scientific Review Boards*, en las cuales funcionarios tribales supervisan la aprobación o el rechazo de protocolos de investigación formal académica y regulan publicaciones y contratos de investigación en los Estados Unidos (Tallbear, 2014: 22). Ella sostiene que “TDPR”, como kaupapa maori [de *Decolonizing Methods* de Smith], se abocan a las prioridades indígenas abogando por la investigación como la clave para la expansión de la gobernanza y la soberanía indígena, sin pretender ser una epistemología indígena o conocimiento *per se*” (Tallbear, 2014: 22). Sin embargo, tales procesos regulatorios pueden demandar gran energía y tiempo de los líderes de las comunidades. Mientras norteamericanos nativos y nativas tratan de ejercer más control sobre su propia investigación mediante el establecimiento de Tribal Review Boards (consejos de referato comunitarios) y mediante la recepción de una capacitación formal académica, también deben participar en prácticas de conocimiento desarrolladas cada vez más en las universidades o en el contexto de las agencias del Estado. Según Tallbear, es irónico que “la construcción de burocracias y la conversión a expertos en campos científicos no indígenas tenga por objeto justamente la protección de los modos de conocimientos a los cuales los miembros de la comunidad ya no se dedican porque necesitan enfocar sus energías a otros temas” (Tallbear, 2014: 21).

Investigación conjunta: un ensamblaje de diferentes tipos de producción de conocimientos

Cada vez más investigadoras e investigadores con diferentes posiciones e intenciones se juntan para combinar sus destrezas y perspectivas, reconociendo sus formas particulares de producción de conocimientos en el proceso de colaboración. Tal vez el más importante y ambiciosos intento de colaboración es el proyecto Otros Saberes (OS) patronizado por LASA (Latin American Studies Association), la organización norteamericana de investigación más grande enfocada en América

Latina.⁷ El proyecto Otros Saberes fue iniciado por investigadores e investigadoras del Norte (o “de afuera”) pero se desarrolló como un proyecto conjunto con las comunidades locales. La primera etapa del proyecto OS reunió seis estudios de caso de investigación colaborativa a través de América Latina, y analizó los resultados. En uno de los casos, en Nicaragua, miembros de la comunidad indígena Miskitu trabajaron con investigadoras e investigadores provenientes de la Universidad de Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense en un proyecto de titularización de tierras con vistas a restablecer y reclamar el territorio de los indígenas mencionados. El diseño de investigación que desarrollaron se centraba en un proyecto de “mapas parlantes” que recolectó un amplio registro de información a través de la historia oral, la investigación de archivos y el análisis de datos socioeconómicos y demográficos. El proyecto de mapeo reveló los modos en que el pueblo misquito de Tuara y otros grupos indígenas construyen y viven en su territorio, un escenario muy diferente a aquel representado cuando el territorio es delimitado según la ley nicaragüense. De esta manera, la investigación conjunta con las comunidades puede atender a las cuestiones más urgentes para las organizaciones locales, suministrándoles la información necesaria para presentar reclamos territoriales, por ejemplo, o para cuestionar proyectos de emprendimientos extractivos. Esta forma de contra-mapeo se ha convertido en una herramienta crítica en la región (ver Wainwright y Bryan: 2009).

En estos tipos de proyectos, vemos una forma de interculturalidad que conecta a una amplia red de investigación académica activista y permite que se reúnan diferentes herramientas para su aplicación según las distintas agendas políticas involucradas. Sin embargo, como muchas de las críticas de la política del conocimiento ponen de manifiesto, investigadoras e investigadores son influenciados por los aparatos institucionales en los que trabajan. Por ejemplo, los programas de investigación tienden a ser determinados por los intereses de las agencias de financiación, las editoriales y aquellos que están en posición de conceder acceso a la información (Greenwood 2008; Hale y Stephen, 2013; Harrison, 1991; Lewis, 1973). Investigaciones como las que promueven la iniciativa Otros Saberes han buscado vías para crear aperturas en las instituciones académicas formales cuestionando su lógica desde adentro, enfatizando el carácter riguroso de la investigación colaborativa para contrarrestar las pretensiones de los profesionales que controlan la política del conocimiento que no es ciencia “neutral” u “objetiva” (ver Hale, 2008). La falta de una transformación sistémica significativa en la academia dificulta la posibilidad del investigador o investigadora en establecer y sostener relaciones significativas con organizaciones de base si es que quiere conservar su cargo académico en una universidad norteamericana (Greenwood, 2008).

En Bolivia, donde la antropología ha sido menos institucionalizada como disciplina, tales debates han tenido menos relevancia, y han permitido que la

7 La iniciativa Otros Saberes fue fundada originariamente en 2005 en un Encuentro del Consejo ejecutivo que condujo a la Conferencia LASA. Para más datos respecto de su relación con la organización LASA y las razones de la iniciativa, ver <https://lasa.international.pitt.edu/forum/files/vol45issue4/OtrosSaberes.pdf>.

antropología sea influida por los movimientos sociales y que sirva como un instrumento para estos (Barragán, 2008). Sin embargo, Barragán sugiere que, al carecer de estabilidad institucional, antropólogas y antropólogos bolivianos son como “nómades”, que constantemente hacen malabares “entre cargos sostenidos simultánea o secuencialmente como profesores universitarios, consultores, militantes políticos y empleados del Estado” (Barragán, 2008: 33). Esto ha creado abismos no solo entre antropólogas y antropólogos bolivianos y extranjeros –añade Barragán–, sino también entre investigadoras e investigadores bolivianos y las comunidades locales, en la medida en que los “líderes de las comunidades y de los movimientos sociales han visto de primera mano cuántas ONG y sus directores y técnicos de la clase media se ganan la vida “en nombre de ellos” (Barragán, 2008: 50).

Este punto nos lleva nuevamente a la cuestión del conocimiento y el poder. Los resultados de metodologías e investigaciones orientadas al cumplimiento de exigencias institucionales tienden a pasar por alto las nociones locales de qué cuenta como investigación o qué esperan obtener a cambio las comunidades locales de la relación (Rappaport, 2017). Las asimetrías están incluso más marcadas en el contexto de la investigación activista como soporte de los reclamos de los pueblos indígenas por los derechos territoriales o autonómicos, en la medida en que aquellos confían en que antropólogas y antropólogos o abogados y abogadas sirvan como “expertos” para legitimar sus reclamos basados en su cultura o para desarrollar estrategias legales complicadas (ver Aragón, 2018; Loperena, Hernández Castillo y Mora, 2018). Al examinar el activismo legal en México, Orlando Aragón advierte que esto corre el riesgo de consolidar justamente lo que la práctica descolonizada trata de evitar: las desigualdades entre quienes saben y aquellos a los que se les enseña que no saben. Sin embargo, desafiar al antropólogo-como-experto requeriría que enfrentemos la paradoja de que el privilegio emerge en la relación colaborativa misma, lo cual hace que sea muy difícil renunciar tal privilegio.

¿Cómo se manejan, entonces, estas limitaciones y agendas (políticas y programáticas) distintas en las relaciones colaborativas mismas? Rappaport formula la siguiente pregunta: ¿qué sucede durante el dar y recibir de la colaboración (2017: 5)? Ella concluye que, más que un método o una técnica, el aspecto más crucial de la colaboración es la relación entre las partes. “No se trata solo de que la gente con la que trabajamos establezca el plan de acción al principio, supervise nuestra colección de datos y haga un comentario sobre el producto final, sino que, a través de conversaciones en cadena, todo esté sucediendo con continuidad, es decir, que se realicen los ajustes constantemente y la interpretación ocurra permanentemente” (Rappaport, 2017: 24). Jones y Jenkins (2014) indican una manera de trabajar desde este espacio de diferencia. Por ejemplo, una colona blanca y una maorí, que colaboran con frecuencia, describen la manera en la cual “trabajan el guion (-)” que marca la división colonial entre ellas. Como ellas dicen: “[Nosotras]... intentamos crear una relación de investigación y escritura basada en la tensión de la diferencia, no en su borradura... el guion entre indígena-colonizador marca la relación indeleble que ha configurado a ambas partes de maneras diferentes, el guion entendido como un sujeto en la

relación de investigación se convierte en un objeto de necesaria atención” (Jones y Jenkins 2014: 475).

Coincidimos en que el guion conforma el núcleo de la colaboración, sin embargo, insistimos en que no se puede dar por hecho. Es decir, es importante recordar que la indigeneidad y la raza no son categorías indelebles. En vez, son conceptos relacionales que surgen de campos sociales en disputa de diferencia e identidad (Friedlander, 1975). Como lo destacan de la Cadena y Starn, “las prácticas culturales, instituciones y políticas indígenas se convierten en tales al articularse con lo que no es considerado indígena dentro de la formación social particular en que existen” (Cadena y Starn, 2007: 4; Postero, 2013). La pregunta crucial aquí: ¿cómo produce nociones específicas de indigeneidad la colaboración?

En sus discusiones colaborativas sobre los efectos del neoliberalismo y el multiculturalismo en el activismo indígena en Argentina, Briones *et al.* nos aconsejan no reforzar lo que parece ser una dicotomía inevitable entre el pensamiento y la práctica indígena y antropológica (2007: 73). Estos autores enfatizan que antropólogas y antropólogos, y activistas mapuches, más que suponer que “generan campos peculiares de pensamiento que deben ser entrelazados”, deberían concentrarse en “las diferentes maneras en la cuales, de acuerdo con nuestras trayectorias sociales, todos estamos atravesados por numerosas heterogeneidades, incluyendo nuestra biografía personal, generación y experiencia con las corrientes histórico-sociales, como la revolución o el neoliberalismo” (Briones *et al.*, 2007: 73). Estas reflexiones dirigen nuestra atención hacia un dilema muchas veces inadvertido, el cual es central para una investigación colaborativa, especialmente entre extranjeros “de afuera” e indígenas “de adentro”: la dificultad de determinar lo que realmente constituye “la perspectiva indígena” o “el conocimiento indígena”. Briones *et al.* (2007) advierten que investigadoras e investigadores deben ser cuidadosos y evitar tales encasillamientos porque impiden las percepciones críticas de los procesos en los cuales todos estamos situados (ver también Cañuqueo, 2018).

Co-teorización y co-labor

Si bien los proyectos descriptos hasta aquí se han concentrado en la superación de los desafíos de las diferentes clases de conocimiento, Briones *et al.* (2007) nos conducen a considerar un creciente número de proyectos colaborativos que se esfuerzan por crear nuevos conocimientos y nuevas teorías. Para quienes colaboran, esto requiere un paso más allá del mero reconocimiento y respeto de la diferencia, hacia lo que investigadoras e investigadores llaman “co-teorización” o “co-labor” (De la Cadena, 2015; Leyva y Speed, 2008; Solano, 2011; Rappaport, 2005). Este tipo de proyectos exige tiempo y paciencia, pero les permite a quienes investigan buscar juntos nuevos abordajes analíticos, posibilitados por una co-comprensión, co-interpretación, co-producción y co-teorización (Solano, 2011: 120–121; ver también Perry y Rappaport, 2013). Por ejemplo, Rappaport describe su experiencia en un equipo colaborativo integrado por indígenas, mestizos e investigadores extranjeros, así como por intelectuales activistas procedentes del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca),

la organización indígena más antigua de Colombia. Si bien los miembros del equipo no siempre escribían o desarrollaban una investigación colaborativamente, regularmente se reunían para analizar colectivamente sus conclusiones. Durante cinco años, el equipo intercambió diferentes teorías que luego fueron integradas en su propio proyecto y planes políticos. El marco conceptual de “adentro/afuera” que hemos utilizado para pensar la colaboración en este artículo, por ejemplo, fue un instrumento importante utilizado por pensadores del pueblo nasa y que también ayudó a los miembros de la organización a conceptualizar nociones politizadas de cultura y adhesión a un proyecto político como marco imaginario para el manejo de espacios muy heterogéneos. A su vez, pensadores del pueblo nasa encontraron la idea de W.E.B. Du Bois de la “doble conciencia” útil para conceptualizar tensiones entre identidad y pertenencia que encontraron en diferentes espacios (Rappaport, 2005: 211). La idea de Du Bois de que diferentes experiencias de racismo y discriminación producen una “segunda vista” (*second sight*)⁸ también fue un concepto adoptado por investigadoras e investigadores de la “generación de la descolonización” anteriormente mencionada (ver Harrison, 1991). Así, en estos ejemplos vemos cómo la apropiación de conceptos en diferentes contextos no solo puede servir como vehículo para un diálogo intercultural coherente, sino que puede generar nuevas comprensiones y teorías críticas.

Una contribución similar se evidencia en uno de los proyectos de Otros Saberes desarrollados por los investigadores wajäpi en Brasil. Para apoyar a los esfuerzos de las y los wajäpi para crear un currículo propio en sus escuelas, el equipo de investigación, compuesto mayoritariamente por maestras, maestros y estudiantes, documentó sistemáticamente las distintas maneras de aprender y enseñar (soñando, escuchando, visiones, estando atentos, etc.) wajäpi (Gallois *et al.*, 2013). El conocimiento que documentaron cubrió un amplio rango de temas, que incluían los sistemas de clasificación de la naturaleza, control de pestes, construcción de viviendas y medicina. A partir de esto, los participantes compararon las conclusiones de su propio modo de conocer con el conocimiento sobre los pueblos indígenas condensados en modelos occidentales no indígenas, tales como listas de objetos, historias e instituciones. Esto los condujo a encontrar su propio concepto de cultura, que ellos definieron como un “ensamblaje de habilidades, para hacer, explicar, pensar, decir y representar” (Hale y Stephen, 2013: 15). Hale y Stephen sugieren que, al comparar críticamente sistemas de conocimiento indígenas y no indígenas, las y los Wajäpi desarrollaban una descolonización a un nivel más profundo, esforzándose por “contaminar formas cerradas de producción de conocimiento hegemónico, de tal modo que estas puedan dialogar con otras formas y sistemas de conocimiento” (Hale y Stephen, 2013: 18). Volviendo a la crítica de Willis a las nociones boasianas de cultura descritas arriba, podemos ver que la teorización colaborativa ofrece la posibilidad de producir modelos teóricos más dinámicos.

⁸ Du Bois pensó que la experiencia de racismo dio a los Afroamericanos una capacidad de verse no solo como son, sino como son vistos por los demás, blanco americanos (Du Bois, 1996 [1903]).

No obstante, la colaboración enfrenta el desafío crucial de negociar diferentes modos de conocimiento. Marisol de la Cadena ofrece un modo de pensar la colaboración a través de diferencias ontológicas. Describe cómo sus amigos indígenas –como todas y todos nosotros– habitan mundos múltiples que están en “conexión parcial” entre sí (de la Cadena, 2015). Sus dos protagonistas son chamanes andinos quienes honran sus obligaciones con los seres de la tierra con los cuales comparten sus vidas y su lugar, mientras que, al mismo tiempo trabajan como activistas en el mundo occidental moderno de las leyes y la protesta política, para obtener derechos laborales y protección del ambiente (de la Cadena, 2015). De la Cadena define la colaboración como “co-labor” para llamar la atención al hecho de que muchas de las herramientas de la antropología externa (e incluso algunas de la interna) son analíticamente insuficientes para entender lo que nuestros interlocutores ya saben. Esto abre las puertas a un modo de desarrollar un trabajo respetuoso y recíproco a partir de mundos conectados parcialmente y del aprendizaje mediante la “no comprensión”. Los proyectos colaborativos debatidos por Cañuqueo (2018) ofrecen un abordaje adicional. Ella sugiere que el reconocimiento de las líneas borrosas entre la investigación *insider/outsider* y activista/académica exige un abordaje distinto de la colaboración que podría tomar en cuenta la heterogeneidad de experiencias y perspectivas entre los miembros del equipo de investigación. En consecuencia, estos mismos teorizan a distintos “niveles” para entender cómo nociones naturalizadas sobre qué cuenta como política, conocimiento, investigación e identidad son siempre cuestionadas en los proyectos individuales, interpersonales y macropolíticos. Cuestionan la idea de que el ser mapuche, por ejemplo, necesariamente condiciona una perspectiva particular epistemológica o política alineada éticamente con la “lucha” indígena, lo cual deja sus planes investigativos y políticos abiertos (Cañuqueo, 2018: 75). Planteados en términos del dilema del armario de escobas, estos enfoques cuestionan roles prescritos de “resistencia” indígena y, en cambio, reconocen las trayectorias y experiencias entrecruzadas de quienes están dentro del armario de escobas teorizando sobre su estructura y contenidos desde perspectivas (o mundos) diferentemente situados.

Trabajando desde adentro del armario de escobas

La colaboración ofrece la posibilidad de navegar una de las cuestiones más difíciles al centro del armario de escobas: cómo identificar colectivamente las acciones de estrategia política dentro de las limitaciones de las fuerzas estructurales dominantes. Por ejemplo, el antropólogo blanco Charles Hale y el antropólogo mapuche Rosamel Millamán (2018) describen su participación en un proyecto de investigación colaborativo que exploró la responsabilidad social empresarial como un sitio de posibles soluciones para el conflicto interétnico en el sur de Chile. En su artículo, los autores indagan acerca de la posibilidad de encontrar una solución constructiva para un conflicto prolongado entre las empresas de explotación forestal y las y los mapuche. Aún más, las y los mapuche comparten una fuerte convicción de que el proceso mismo de diálogo está basado en un supuesto falso e injurioso de homogeneidad. Al explorar estas cuestiones, los

investigadores encontraron que tenían interpretaciones y enfoques muy diferentes. Hay mucho en juego en estos diálogos, dado que el pueblo mapuche ha perdido la mayor parte de sus territorios al Estado y a proyectos empresariales como represas y plantaciones de bosques. A la vez, la militarización de su territorio los ha sometido a violencia estatal y a acusaciones de terrorismo.⁹ Encarar estas tensiones –por ejemplo, cuando los colaboradores mapuches confesaron su profunda desilusión con el proyecto de investigación mismo– permitió al equipo de investigación considerar la verdadera posición estructural de su proyecto, y adoptar el desacuerdo o ambigüedad, sin definir una resolución.

Hale y Millamán sugieren que esta tensión los condujo a una posición matizada que no hubieran podido alcanzar de otra manera. Mientras coincidieron en que las soluciones propuestas por el Estado habían fracasado y necesitaban ser repensadas, se sintieron esperanzados por prácticas *ad hoc* y acuerdos improvisados más que por nuevas iniciativas que podrían resultar siendo inútiles. Esto los llevó a una apertura estratégica no basada ni en premisas compartidas profundamente ni en grandes aspiraciones de construir confianza a través del diálogo y la negociación. Más bien, imita y expande las relaciones pragmáticas y transaccionales entre las comunidades mapuches y las empresas forestales mismas: estas suelen entrar en conflictos intensos y sostenidos, pero de vez en cuando, hacen una pausa para identificar intereses y objetivos inmediatos, que podrían alcanzarse tomando ciertas medidas y evitando otras (Hale y Millamán, 2018: 308).

Esta es una apuesta que los colaboradores han optado por hacer en una situación donde hay poca esperanza de una transformación social.

Otro ejemplo interesante de colaboración dentro del armario de escobas, por así decirlo, es la obra de Barrero y Sánchez (2018) en Bogotá, Colombia. Los autores relatan su colaboración con trabajadoras y trabajadores de un hospital público de maternidad destinado a ser liquidado como parte de reformas neoliberales. Invitados por trabajadores, quienes habían sido despedidos y despedidas ilegalmente y se manifestaban contra el inminente cierre del hospital, el trabajo etnográfico de los investigadores llamó la atención a las pérdidas experimentadas por ellas y ellos así como sus esfuerzos por mantener el hospital abierto dado su importancia como monumento nacional (Barrero y Sánchez, 2018: 582). Para promover reflexiones acerca de la violencia neoliberal y el Estado colombiano, los investigadores documentaron el grafiti que los y las trabajadores y trabajadoras habían pintado en las paredes y en los corredores vacíos, mostrando las dimensiones emocionales de la clausura del hospital como una tragedia nacional, e invitaron al público a recorrer el espacio para vivenciarlo a través de lo visual y así generar una nueva comprensión de los acontecimientos. Barrero y Sánchez también colaboraron con ellos y ellas para conceptualizar estas experiencias, pensando juntos si sus condiciones de trabajo podrían ser consideradas una forma de tortura. Mediante esos actos de solidaridad e investigación, se sintieron reconocidos y escuchados, en contraste con sus experiencias de ser

9 Para más datos, ver LACES "Special Issue on Indigeneity and Neoliberalism in Chile," vol. 13 no. 3.: <https://www.tandfonline.com/toc/rlac20/13/3?nav=toCList>.

silenciados por el Estado. Al evaluar esfuerzos de muchos años, los autores reconocen que fueron incapaces de obtener algún cambio estructural—el hospital fue cerrado, partes de él fueron vendidas a compañías privadas y los trabajadores se dispersaron. Sin embargo, sostienen que la colaboración y el arte actuaron a un nivel afectivo, creando una nueva experiencia que abrió posibilidades emocionales, analíticas y de justicia social (Barrero y Sánchez, 2018: 599).

Una coyuntura crítica para la investigación colaborativa

En nuestro resumen de la investigación colaborativa y las críticas a las cuales busca responder, esperamos haber puesto en claro que lo que está en juego depende del contexto y de las agendas políticas de aquellos que están involucrados. En Bolivia, al inicio del siglo XXI, el paradigma del multiculturalismo enfrentó una crisis cuando oleadas de organizaciones sociales tomaron las calles para pedir cambios, los cuales condujeron a la histórica elección del primer presidente “indígena”, Evo Morales Ayma, en 2005. Durante los últimos quince años, el país ha experimentado grandes transformaciones culturales y estructurales, particularmente tras la aprobación de una nueva constitución en 2009 que “refundó” Bolivia como un estado comunitario “plurinacional”. Tal vez lo más inspirador acerca del contexto boliviano es el hecho de que intelectuales activistas indígenas y no indígenas fueron las y los principales arquitectos del plurinacionalismo y representaron a las organizaciones de la sociedad civil en una Asamblea Constituyente elegida por el pueblo. Si bien, inicialmente nos esperanzamos, como a muchos otros, las promesas de cambios, también compartimos con un gran número de nuestras y nuestros interlocutoras e interlocutores preocupación ante el hecho de que la institucionalización de estas demandas históricas ha dificultado la atención a cuestiones de larga data sobre la desigualdad social que afecta a la población indígena y campesina que constituye la mayoría del país (ver Postero, 2017).

La contradicción está en el hecho de que avances significativos en los derechos territoriales y la autonomía de los pueblos indígenas han sido acompañados por un proyecto de desarrollo conducido por el Estado, basado en la extracción de recursos naturales. Cuando los pueblos indígenas defienden sus territorios de proyectos de minería, petróleo, gas y carreteras, esto ha llevado a muchos conflictos. Sin embargo, para muchas y muchos otros bolivianos y bolivianas (incluyendo campesinas y campesinos indígenas), el crecimiento económico reciente y la inclusión de símbolos y líderes indígenas en el gobierno son una importante fuente de orgullo. Para ella y ellos, un nuevo consenso en torno a la “liberación económica” es más importante que la salvaguarda de las demandas de los pueblos indígenas por su autonomía (Postero, 2017). Junto a nuestras y nuestros colegas bolivianas y bolivianos, indígenas y no indígenas, hemos estado trabajando en el análisis de las maneras en que los procesos de descolonización y extractivismo están articulados. No son necesariamente opuestos, ni son una ruptura respecto de los legados del multiculturalismo neoliberal del pasado. Más bien, vemos cómo discursos acerca de lo indígena, el diálogo intercultural y el intercambio con frecuencia ocultan las maneras en que estos procesos están

articulados en el discurso estatal, lo cual hace cada vez más dificultoso analizar los desafíos que enfrenta el movimiento indígena. Volvemos ahora a nuestros dos proyectos de investigación para discutir cómo esos cambios recientes afectan la política del conocimiento, como también las potencialidades y los límites que presentan para la investigación colaborativa como instrumento para la crítica y la acción política.

El proyecto de Postero es el comienzo de una colaboración investigativa internacional con grupos indígenas procedentes de tres países. Su contacto de trabajo más estrecho es con el pueblo guaraní en Charagua, donde las comunidades usaron las leyes plurinacionales para formar la primera municipalidad autónoma (llamada Autonomía Indígena Originaria Campesina, o AIOC) en Bolivia (ver Postero, 2017). Esto significa que los pueblos indígenas controlan la toma de decisiones municipales, incluyendo negociaciones con el Estado y las empresas transnacionales que tienen concesiones para explotar recursos en sus territorios. Charagua es la municipalidad más avanzada de las casi dos docenas de municipalidades y territorios indígenas que están en proceso de conversión tras la aprobación en 2010 de la Ley marco de autonomía y descentralización. El proceso llevó muchos años en concluir e incluyó negociaciones complejas con distintos grupos étnicos (incluidos mestizos y colonos andinos que se opusieron a la autonomía). Las y los guaraníes han usado las instituciones liberales para construir modelos híbridos de gobierno basados en sus costumbres y prácticas tradicionales, con la intención de implementar su objetivo antiguo de autodeterminación. Sin embargo, una autonomía sin independencia financiera es una autonomía sin sentido. Así, el próximo paso crucial será la negociación con empresas transnacionales y el Estado sobre los recursos no renovables ubicados dentro de su territorio, sobre los cuales el Estado mantiene una jurisdicción exclusiva.

Ese proyecto colaborativo comenzó con un encuentro entre académicas y académicos extranjeros y representantes de tres comunidades indígenas con las cuales las y los académicos tenían una larga relación de trabajo. En primer lugar, se tuvo que desarrollar un modelo conceptual –lo que colaboradores llaman una “gobernanza indígena de los recursos”– y se determinó qué clase de investigación podría resultar útil para las comunidades indígenas. Este co-labor reveló comprensiones muy diferentes de la gobernanza de recursos entre los diversos miembros del equipo. A causa de los conflictos intercomunitarios dándose en ese momento, algunos miembros del equipo estaban más preocupados por las relaciones entre sus organizaciones de gobernanza y sus miembros. Otros miembros, como los líderes de Charagua, que ya habían pasado muchos años trabajando en organizaciones indígenas a nivel nacional, estaban más concentrados en las relaciones con el Estado. Al haber vivido conflictos dramáticos sobre la extracción de recursos, el líder guaraní estaba especialmente preocupado por el poder del Estado y Postero compartía esa preocupación. El líder indígena colombiano y el académico que habían seguido este caso aludieron al rol de los actores no estatales, como los paramilitares, y a la crítica situación de violencia en el país. Otros miembros académicos estaban más preocupados por los poderes globales; lo cual fue confirmado por el representante de los indígenas peruanos que acababa de llegar de la COP 21, la Cumbre mundial sobre el cambio

climático en París. De este modo, al tener que prestar atención a posiciones heterogéneas de diferencia, en vez de que escuchar una “voz indígena” monolítica, el equipo pudo teorizar de una manera más matizada.

El modelo de trabajo resultante abarca comprensión sobre los muchos campos de fuerza que afectan a las comunidades indígenas; el equipo anticipa que esa comprensión se va a desarrollar a medida que las investigaciones de campo continúen. Los miembros indígenas del equipo también identificaron campos donde sintieron que la investigación podría ayudarlos para poner en funcionamiento una gobernanza más potente. Los guaraníes sostuvieron que necesitan más información acerca de las consecuencias climáticas de la extracción de hidrocarburos. No se oponen a la explotación de hidrocarburos; de hecho, dependen de las regalías de esas extracciones. De hecho, le pidieron al equipo de investigación que colabore en un proyecto de monitoreo socio-ambiental. Esto va a implicar una combinación de conocimiento hidrológico, del conjunto de científicos sociales y de miembros de la comunidad para poder identificar las áreas que deberían ser protegidas y minimizar los daños ambientales de larga data. El proyecto está comprometido a cumplir un equilibrio epistemológico, valorando todas las formas de ciencia, ¿pero qué clase de datos se tendrán en cuenta en los procesos formales de consulta? Aquí, la cuestión de la traducción entre las diferentes maneras de conocimiento es central: ¿cómo se van a combinar o entrar en conflicto?

Otro desafío es decidir la estructura de la colaboración: ¿colaborar con quién? Gran parte de la bibliografía supone que hay una comunidad indígena identificable y coherente, con la cual investigadoras e investigadores de afuera pueden trabajar. En el caso de Charagua, el poder surge tradicionalmente de las asambleas de la comunidad y está encarnado en las y los *mburivichas* (líderes). El nuevo gobierno autónomo asume una forma diferente, en la cual representantes elegidos pasan a formar parte del aparato de Estado. Aún se disputa cómo esto debería funcionar. Un dilema crítico es si el equipo de investigación debería coordinar la colaboración directamente con la comunidad local y los todavía poderosos *mburivichas*, o trabajar, en vez, con el nuevo gobierno autónomo. Esta no es simplemente una cuestión pragmática sino que algo que podría tener serias implicaciones para el tipo de co-labor propuesto. No solo se corre el riesgo de tomar partido en un conflicto, sino que podría significar tomar una posición frente a la cuestión central que el equipo está tratando de investigar. ¿Cuál es la base de la gobernanza indígena? ¿Cómo pueden ser articuladas las formas tradicionales de poder y toma de decisiones con prácticas de gobernanza que permitan a las comunidades imponer realmente su soberanía cuando enfrenten a empresas transnacionales? Las y los guaraníes están en un proceso de experimentación política con vistas a decidir justamente eso, pero todavía es un proceso incompleto.

El proyecto de Kennemore surgió a través de una serie de esfuerzos por fortalecer la jurisdicción indígena como respuesta a una fragmentación entre las organizaciones indígenas y las barreras que muchos grupos enfrentaban para acceder formalmente a conversión a la AIOC (Autonomía Indígena Originaria Campesina). Proyectos interculturales patrocinados por el Estado han sido

provechosos en la medida en que suministraron a algunos líderes y lideresas indígenas acceso a capacitación formal como peritos en los derechos humanos y el pluralismo jurídico. Kennemore trabaja con estos peritos indígenas, quienes han utilizado estas herramientas para establecer un Tribunal de Justicia Indígena Originaria Campesina, con base en Sucre, donde supervisan los conflictos jurisdiccionales entre comunidades indígenas, y además actúan como asesores legales para los líderes indígenas que tratan de resolver conflictos sobre tierras y recursos al nivel local en sus comunidades. Junto con otras y otros defensores de los derechos, abogados, abogadas, antropólogas y antropólogos no indígenas, una gran parte de los esfuerzos de estos tribunales se concentran en la documentación y la difusión de estrategias legales exitosas, con el propósito de hacer que estos instrumentos estén más disponibles para otras comunidades.

Sin embargo, también hemos encontrado que recientes medidas políticas que promueven el diálogo intercultural horizontal mediante la incorporación de cosmovisiones y prácticas indígenas tienden a enmascarar asimetrías que aún existen o que están a punto de surgir. Esto es evidente en la expansión de barreras técnicas y burocráticas incluidas en las reformas legales que pretendieron “descolonizar” la Corte constitucional (Copa, 2017). De la misma manera, las reformas utilizaron conceptos homogeneizados tales como territorio o “vivir bien” y otras nociones esencializadas de indigeneidad, cosa que impide a los grupos que son incapaces de cumplir con criterios normativos el acceso a los derechos colectivos (Copa, Kennemore y López 2018). Además, incluso cuando las y los líderes indígenas logran alcanzar cierto nivel de autonomía indígena, el mero reconocimiento de la jurisdicción indígena, sin suficientes fuentes de recursos económicos y de ayuda institucional rara vez suministra una herramienta viable para resolver los conflictos de tierras y recursos; en consecuencia, estos empeños fracasan a menudo. Kennemore y sus colegas han concluido que algunas formas de “diálogo de saberes”, incluso los que son esenciales para la investigación colaborativa, pueden encubrir formas más profundas de injusticia, que no han sido atendidas por las reformas estatales (ver también Briones, 2017). Esto puede limitar el potencial de ciertas colaboraciones, especialmente de los diferentes modos de co-teorización que podrían brindar nuevas perspectivas muy necesarias sobre el enlace de daños estructurales que subyacen los conflictos complejos sobre la tierra. Con mucha frecuencia, solo tienen éxito en la participación de este tipo de investigación colaborativa cuando se distancian de los espacios institucionalizados de investigación participativa y combinan métodos de investigación con encuentros con las comunidades locales para analizar conflictos locales. En esos contextos, palabras como “participación”, “colaboración” o “interculturalismo” se usan rara vez para describir la investigación, a pesar del hecho de que forman la base de muchos de las tareas en curso, con vistas a teorizar acerca de la justicia indígena en un sentido dinámico y contextual.

Además, en el caso de nuestros dos proyectos hemos observado que los procedimientos de financiación fueron cambiando en Bolivia como resultado del desplazamiento hacia un desarrollo centrado en el Estado. Durante la última década, esto significó una reducción drástica de la financiación de las ONG, quienes habían ayudado anteriormente en muchas de las iniciativas sobre la

autonomía promovidas por los pueblos indígenas. Esto significa que la financiación internacional es cada vez más necesaria para muchos proyectos de investigación. En el proyecto de Postero, incluso el proceso de reunir a los colaboradores requirió de entrada una financiación. Hasta el momento, la mayor parte del trabajo del trabajo de investigación en los Estados Unidos y Europa ha consistido en redactar una solicitud de asistencia. El carácter apremiante de los plazos y las exigencias de escribir en inglés ha dificultado la inclusión de colaboradores indígenas en esos procesos, aun cuando miembros del equipo han traducido y hecho circular resúmenes. Las ONG locales asociadas al proyecto esperan que trabajar con el equipo de Postero las ayudará a obtener financiaciones y puestos de trabajo, y las y los colaboradores de Kennemore han ofrecido ocasionalmente su apoyo en proyectos de corto plazo, con institutos de investigación no gubernamentales.

En el caso del proyecto de Kennemore, esto ha sido positivo en el sentido de que dio lugar a una reflexión interna sobre los modos en que el multiculturalismo neoliberal y la dependencia en el conocimiento técnico han distanciado a algunos consultores técnicos indígenas de las luchas de base. Colegas indígenas de Kennemore notaron que la reducción de esa dependencia técnica y económica les permite mantener más control sobre sus estrategias legales y, con frecuencia, subrayan la importancia de la *auto-gestión*. Esto se refiere a la práctica colectiva dónde se reúne un fondo común de recursos para apoyar a un líder escogido y encargado de administrar justicia o negociar con autoridades estatales en nombre de la agenda colectiva de la comunidad. A pesar de que esto implique una desventaja frente a las autoridades estatales, quienes mantienen un control significativo, líderes indígenas siguen luchando para mantener sus proyectos políticos incluso sin tener financiación necesaria, espacios institucionales, transporte o tiempo. Tal vez, el desafío más grande para el equipo colaborativo es articular prácticas de investigación comprometidas con la soberanía indígenas que, a la vez, respondan a los objetivos de las agencias exteriores. Mientras las ONG y los programas estatales pueden suministrar un espacio para canalizar los propósitos de las comunidades, con frecuencia lo hacen dentro de los marcos de la “participación” y el “desarrollo sustentable” que fundamentalmente buscan mitigar los efectos de la paradoja del armario de escobas, más que poner en acción modos de cambio estructural más radicales.

Finalmente, en ambos proyectos ya estamos viendo que van a haber resultados múltiples y variados, que pueden o no coincidir entre sí, y a la vez, un desarrollo de demandas y de expectativas a futuro. Las y los guaraníes, por ejemplo, necesitan datos que puedan presentar en los encuentros de consultas estatales para enfrentar las pruebas científicas que las empresas utilizan para justificar la extracción, con la finalidad de sostener sus esfuerzos en la reducción del daño ambiental. Quienes colaboran de los proyectos de Kennemore a veces escriben artículos o producen informes, tanto individuales como colectivos, que incluyen igualmente miembros indígenas y no indígenas. También realizan presentaciones en público y en foros académicos, con actores, y grupos que comparten e intercambian sus artículos. Los peritos indígenas de la nación Qhara Qhara a veces presentan su propia investigación ante audiencias académicas, mientras

que en otras instancias prefieren actuar como asesores legales para otras comunidades indígenas. En otras ocasiones, están más ocupados defendiendo su territorio en sus propias batallas contra el gobierno. Nuestros proyectos son un intento de descolonizar prácticas de investigación en apoyo a este descentramiento, con la intención de comprender mejor cómo toda y todos estamos situados en (y afectadas y afectados por) lo que vemos como una coyuntura crítica en las luchas globales por la justicia. ¿Pero estos intentos van a cambiar las desigualdades estructurales que constituyen el armario de escobas? ¿O simplemente van a consolidar las categorías coloniales al centro del armario de escobas?

Conclusiones

El antropólogo James Ferguson terminó su influyente libro sobre los desastres producidos por los proyectos de desarrollo conducidos por ONG en Lesoto, África con un epílogo provocativo. Respondiendo a los que preguntaban: “¿qué debemos hacer nosotros?”, Ferguson preguntó; “¿quién es el ‘nosotros?’” (1990: 282). Él insistía en que las muchas partes interesadas en Lesoto ya estaban trabajando en pos de una vida mejor y no necesitaban a los de afuera para que identificaran sus propios problemas ni tampoco para que los resolvieran a partir de su *expertise*. Así, trabajadoras y trabajadores humanitarios bien intencionados que esperaban poder ayudar harían mejor labor dirigiendo su atención a sus propios países y a sus problemas. La única excepción que admitía Ferguson era cuando los investigadores extranjeros identificaban lo que él llamaba “puntos de compromiso contra-hegemónicos” (*points of counter-hegemonic engagement*) donde la gente del lugar ya estaba analizando y proponiendo soluciones. En tales situaciones, las habilidades de extranjeros y extranjeras podrían resultar útiles y/o necesarias para las partes interesadas del lugar, quienes consiguientemente los invitarían a colaborar en sus proyectos en curso (Ferguson, 1990: 287).

Encontramos que su consejo precoz continúa resonando con el actual llamado a descolonizar la antropología mediante la investigación colaborativa. En el análisis que aquí desarrollamos sobre los diferentes tipos de proyectos colaborativos que surgen a través de las Américas, hemos enmarcado este desafío actual en términos del dilema del armario de escobas. Hemos preguntado: ¿hasta qué punto ayuda la colaboración a analizar la situación estructural de vulnerabilidad y desigualdad que llamamos el armario de escobas? ¿La investigación ayuda a quienes están luchando por romper estas barreras o incluso por vivir una vida mejor dentro del armario de escobas? ¿Está interviniendo esta investigación en los puntos de compromiso contra-hegemónicos? Nosotros hemos sostenido que, bajo ciertas circunstancias, esta clase de investigación por supuesto puede cumplir su objetivo. Sin embargo, aconsejamos ser precavidos ante tal expectativa; más bien, debemos investigar nuestras expectativas y nuestras prácticas colaborativas para ver lo que realmente producen en cada caso.

A lo largo de este resumen sobre el gran flujo creativo de la colaboración, así como a través de nuestros emprendimientos en Bolivia, hemos identificado varios desafíos. Primero, mientras que muchas y muchos investigadoras e investigadores que promueven la descolonización instan a un diálogo respetuoso

mediante el guion entre indígena-colonizador, sostenemos que, en algunos casos, ese diálogo puede ocultar las suposiciones acerca de cómo los colaboradores están realmente posicionados en relación con ese guion. Insistimos en el análisis cuidadoso de los puntos de vista múltiples y cambiantes de nuestros colaboradores, con la finalidad de no reconstruir nociones esencialistas de lo indígena. Queremos evitar la predeterminación de todas nuestras posiciones, así como alentar las posibilidades de encontrar un espacio en común, aunque este sea parcial. Segundo, nos parece necesario reconocer los espacios estrechos de negociación en los cuales todas y todos nos vemos inmersos cuando emprendemos intentos colaborativos. Sin duda, un cambio radical revolucionario es menos probable en la presente coyuntura de lo que lo era en los años 70, época en la cual pensadores fundacionales como Freire y Fals Borda propusieron la investigación colaborativa como una herramienta para la emancipación. Sin embargo, este reconocimiento no es una exhortación para alejarse de la colaboración, ni implica que deberíamos borrar o suavizar el guion para encontrar un arreglo más aceptable frente a las actuales desigualdades. Más bien, al “estar con” nuestros colaboradores, enfrentamos el ‘armario de escobas’ colonial y trabajamos juntos para cambiarlo, reconociendo que los resultados siempre serán parciales e inciertos.

Reconocimientos

Este artículo fue el resultado de un pensar colaborativo con muchos colegas. Agradecemos especialmente a Joanne Rappaport por sus comentarios a una primera versión de este artículo. También agradecemos a la Critical Anthropology Workshop en UC San Diego por ayudarnos a ampliar la bibliografía con la que dialogamos. Este artículo se publicó inicialmente en la revista LACES, the Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies. Agradecemos a los editores y a quienes lo revisaron anónimamente, tanto como al editorial Taylor and Francis por el permiso de publicar esta traducción. Como siempre, pensadores diferentemente situados hacen que las cosas sean mejores. Gracias a las traductoras, especialmente Sofia Lana.

Declaración de divulgación

Los autores no informaron sobre ningún conflicto potencial de intereses.

Bibliografía citada

Allen, Jarafi Sinclair y Ryan Cecil Jobson (2016). "The Decolonizing Generation: (Race And) Theory in Anthropology since the Eighties", *Current Anthropology*, Vol. 57, N° 2, pp. 129-148.

Aragón, Orlando. (2018). "Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 15, N° 1, pp. 86-103.

Barragán, Rosana (2008). "Bolivia: Bridges and Chasms", en: *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por D. Poole. Malden, MA, Blackwell Publishing, pp. 32-55.

Barrero, Cesar Abadia y Hector Camilo Ruiz Sánchez (2018). "Enfrentando al neoliberalismo en Colombia: Arte y colaboración en un hospital en ruinas", *Etnográfica*, Vol. 22, N° 3, pp. 575-603.

Bautista, Raul (2010). "¿Qué significa el Estado plurinacional?", en: *Descolonización en Bolivia, Cuatro Ejes para Comprender el Cambio*, editado por G. Gonzalo y J. Dulong. La Paz, Vicepresidencia del Estado, pp. 169-206.

Bishop, Russell (1999). "Kaupapa Maori Research: An Indigenous Approach to Creating Knowledge", en: *Maori and psychology: Research and practice. Proceedings of a symposium*, patrocinado por the Maori & Psychology Research Unit, Department of Psychology, University of Waikato, Hamilton, NZ, University of Waikato. doi:10.1016/s0021-9673(99)00837-7.

Blaser, Mario (2013). *Un Relato de la Globalización desde el Chaco*. Cauca, Editorial Universidad del Cauca.

Briones, Claudia (2017). "Research through Collaborative Relationships: A Middle Ground for Reciprocal Transformations and Translations?", *Collaborative Anthropologies*, Vol. 9, N° 1-2, pp. 32-39. doi:10.1353/cla.2016.0010.

Briones, Claudia; Lorena Cañuqueo; Laura Kropff y Miguel Leuman (2007). "A Perspective from the South of the South (Patagonia, Argentina)", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Año 2, N° 1, pp. 69-91. doi:10.1080/17442220601167368.

Cañuqueo, Lorena (2018). "Trayectorias, academia y activismo mapuche", *Avá*, Dossier: Intelectuales indígenas y ciencias sociales en América Latina. Consulta 18 de agosto 2019. <http://www.ava.unam.edu.ar/images/33/n33a03.pdf>

Clifford, James y George E. Marcus, eds. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Oakland, University of California Press.

Collins, Patricia Hill (2000). "Gender, Black Feminism, and Black Political Economy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 568, N° 1, pp. 41-53. doi:10.1177/ 000271620056800105.

Copa, Magali Vianca (2017). "Dispositivos de ocultamiento en tiempos de pluralismo jurídico en Bolivia". Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Copa, Magali Vianca, Amy Kennemore y Elizabeth López (2018). *Desafíos y potencialidades de la autonomía y la gestión territorial indígena en el marco de los procesos de desarrollo*. La Paz, UNITAS.

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings, Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC, Duke University Press.

De la Cadena, Marisol y Orin Starn, eds. (2007). *Indigenous Experience Today*. Oxford, Berg Publishers.

Deloria, Vine Jr. [1969] (1988). *Custer Died for Your Sins*. New York, Macmillan.

Du Bois, William Edward B. [1903] (1991). *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago, A. C. McClurg.

Engle, Karen (2018). *El desarrollo indígena, una promesa esquivada. Derechos, cultura, estrategia*. Bogotá, Universidad de los Andes.

Escobar, Arturo (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC, Duke University Press.

Fals Borda, Orlando (1987). "The Application of Participatory Action-research in Latin America.", *International Sociology*, Vol. 2, N° 4, pp. 329-347. doi:10.1177/026858098700200401.

Fals Borda, Orlando (2015). "Una sociología sentipensante para América Latina." Manuel Moncayo (coord.). Buenos Aires, CLACSO. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027053622/ AntologiaFalsBorda.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151027053622/AntologiaFalsBorda.pdf)

Fanon, Franz. [1961] (1963). *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ferguson, James (1990). *The Anti-politics Machine: 'Development', Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Traducido por Jorge Mellado. México DF, Siglo XXI Editores.

Friedlander, Judith (1975). *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. New York, St. Martin's Press.

Gallois, Dominique Tilkin, Lúcia Szmrecsáyi, Aikyry Wajāpi, Jawapuku Wajāpi y Pesquisadores da Terra Indígena Wajāpi (2013). "Saberes Wajāpi: Formação de pesquisadores e valorização de registros etnográficos indígenas", en: *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*, editado por Charles Hale y Lynn Stephen, 56-81. Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press.

Gordon, Edmund T. (1991). "Anthropology and Liberation", en: *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*, editado por Faye Harrison. Washington DC, American Anthropological Association, pp. 149-167.

Greenwood, Davydd J. (2008). "Theoretical Research, Applied Research, and Action Research", en: *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*, editado por C. Hale. Oakland: University of California Press. Greenwood, Davydd J. y Morten Levin. 1998. *Introduction to Action Research. Social Research for Social Change*. London, SAGE, pp. 319-340.

Hale, Charles R., ed. (2008). *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Oakland, University of California Press.

Hale, Charles R. y Rosamel Millamán (2018). "Privatization of the 'Historic Debt'? Mapuche Territorial Claims and the Forest Industry in Southern Chile", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* Special Issue Identity politics and indigeneity in neoliberal Chile Vol. 13, N° 3: en prensa. doi:10.1080/17442222.2018.1510658.

Hale, Charles R. y Lynn Stephen, eds. (2013). *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afrodescendant Cultural Politics*. Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press.

Haraway, Donna (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, Vol. 14, N° 3, pp. 575-599. doi:10.2307/3178066.

Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca, Cornell University Press.

Harrison, Faye. V. (1991). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Washington, DC, Association of Black Anthropologists, AAA.

Horton, Myles y Paulo Freire (1990). *We Make the Road by Walking, Conversations on Education and Social Change*. Philadelphia, Temple University Press.

Jones, Alison y Kuni Jenkins (2014). "Rethinking Collaboration: Working the Indigene-Colonizer Hyphen", en: *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, editado por N. Denzin, Y. Lincoln y L. T. Smith. Thousand Oaks, Sage Publications, pp. 471-487.

Lewis, Diane (1973). "Anthropology and Colonialism", *Current Anthropology*, Vol. 14, N° 5, pp. 581-602. doi:10.1086/201393.

Leyva, Xochitl y Shannon Speed (2008). "Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de colaborar", en: *Gobernar (en) la diversidad: Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, editado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed. México DF, CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59.

Loperena, Christopher, Rosalva Aída Hernández Castillo y Morena Mora (2018). "Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas", *Desacatos*, N° 57 (Mayo-Agosto), pp. 8-19. doi:10.29340/57.1947.

Marcus, George E. (1997). "The Uses of Complicity in the Changing Mis-en-scene of Anthropological Fieldwork", *Representations*, N° 58, pp. 85-108. Special Issue 'The Fate of 'Culture''. doi:10.2307/2928816.

Mignolo, Walter (2000). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.

Moreton-Robinson, Aileen (2013). "Towards an Australian Indigenous Women's Standpoint Theory: A Methodological Tool", *Australian Feminist Studies*, Vol. 28, N° 78, pp. 331-347. doi:10.1080/08164649.2013.876664.

Pérez, Elizardo [1962] (2015). *Warisata. La Escuela-Ayllu*. La Paz, E. Burillo.

Perry, Keisha-Khan y Joanne Rappaport (2013). "Making a Case for Collaborative Research with Black and Indigenous Social Movements in Latin America", en: *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, editado por Charles R. Hale y Lynn Stephen. Santa Fe, NM, School for Advanced Research Press, pp. 30-48.

Postero, Nancy (2013). "Introduction: Negotiating Indigeneity", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 8, N° 2, pp. 107-121. doi:10.1080/17442222.2013.810013.

Postero, Nancy (2017). *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland, University of California Press. <http://www.luminosa.org/site/books/10.1525/luminos.31/>

Povinelli, Elizabeth A. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, NC, Duke University Press.

Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y Modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29, pp. 11-20.

Rancière, Jacques (1991). *The Ignorant Schoolmaster*. Vol. 1. Stanford, CA, Stanford University Press.

Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC, Duke University Press.

Rappaport, Joanne (2017). "Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships", *Collaborative Anthropologies*, Vol. 9, N° 1-2, pp. 1-31. doi:10.1353/cla.2016.0009.

Reinaga, Fausto (1978). *El pensamiento amáutico*. La Paz, Partido Indio de Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utxiw: Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia y René Arze (1986). "Taller de Historia Oral Andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900-50)", en: *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú*, editado por J. P. Deler y Y. Saint-Geours. Vol. 1. Lima, IEP, IFEA, pp. 83-99.

Scheper-Hughes, Nancy (1995). "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, Vol. 36, N° 3, pp. 409-440. doi:10.1086/204378.

Sieder, Rachel ed. (2017). *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México, CIESAS.

Simpson, Audra (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham, NC, Duke University Press.

Smith, Linda Tuhiwai (1999a). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London, Zed Books.

Smith, Linda Tuhiwai (1999b). "Kaupapa Maori Methodology: Our Power to Define Ourselves." <http://www.hauora.com/RESEARCH/PUBLISHED/KaupapaMaoriMethodology/tabi>

Solano, Xochitl Leyva (2011). "Walking and Doing: About Decolonial Practices", *Collaborative Anthropologies*, N° 4, pp. 119-138. doi:10.1353/cla.2011.0006.

Spedding, Allison (2016). "¿Cosmopraxis, conciliación o cobardía? Análisis de unos libros de justicia en los Yungas", *Temas Sociales*, N° 38, pp. --268.

Stephenson, Marcia (2002). "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller De Historia Oral Andina in Bolivia", *Latin American Research Review*, Vol. 37, N° 2, pp. 99-118.

Tallbear, Kim (2013). *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Tallbear, Kim (2014). "Standing with and Speaking as Faith: A Feminist-Indigenous Approach to Inquiry", *Journal of Research Practice*, Vol. 10, N° 2, pp. 1-7.

Ticona Alejo, Esteban (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz, Plural.

Vasco, Luis Guillermo (2011). "Rethinking Fieldwork and Ethnographic Writing", *Collaborative Anthropologies*, N° 4, pp. 18-66. doi:10.1353/cla.2011.0015.

Wainwright, Joel y Joe Bryan (2009). "Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-mapping in Nicaragua and Belize", *Cultural Geographies*, Vol. 16, N° 2, pp. 153-178. doi:10.1177/1474474008101515.

Willis, William. S. (1972). "Skeletons in the Anthropological Closet", en: *Reinventing Anthropology*, editado por D. Hymes. New York, Pantheon Books, pp. 121-152.