



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
VOLUMEN 6
NÚMERO 1
ENERO-ABRIL 2011
Pp. 3-26

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1578-9705

HACIA UNA ETNOGRAFÍA DOBLEMENTE REFLEXIVA: UNA PROPUESTA DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LA INTERCULTURALIDAD.

GUNTHER DIETZ | UNIVERSIDAD VERACRUZANA



RESUMEN:

Partiendo del debate actual sobre la metodología etnográfica en antropología, este trabajo analiza cómo en el proceso de interculturalización educativa surgen nuevas opciones metodológicas y cómo estas pueden retroalimentar, rejuvenecer y descolonizar la clásica etnografía antropológica. El contraste entre una antropología postmoderna y de tendencia “academicista”, por un lado, y una etnografía activista y militante, por otro, revela posibilidades de complementar fructíferamente el compromiso social y político con el canon clásico de la etnografía, lo cual aquí demostramos para el ámbito de los estudios interculturales y lo que se está dando por llamar la naciente antropología de la interculturalidad. La resultante “etnografía doblemente reflexiva” completa la concatenación de perspectivas emic y etic con una perspectiva dialéctica y estructural emic-etic, que es particularmente aplicable al estudio de instituciones y organizaciones, cuyos actores co-reflexionan sobre el mismo proceso de investigación junto con el/la antropólogo/a. Esta propuesta desemboca por último en un modelo heurístico tridimensional que concatena dimensiones semánticas, pragmáticas y sintácticas del quehacer etnográfico y que es particularmente útil en contextos “inter-culturales”, “inter-lingües” e “inter-actorales”.

PALABRAS CLAVE:

Etnografía reflexiva, investigación activista, antropología de la interculturalidad.

SUMMARY:

Starting from the contemporary debate on ethnographic methodology in anthropology, this paper analyses how new methodological options arise throughout processes of educational interculturality and how these can nourish, rejuvenate and decolonize classical anthropological ethnography. The contrast between a postmodern anthropology and activist ethnography reveals possibilities for fruitfully complement social and political engagement with the classical canon of ethnography, which is here illustrated for the sphere of Intercultural Studies and the emerging field of what may be called an anthropology of interculturality. The resulting, “doubly reflexive ethnography” completes the contrast of emic and etic approaches through a emic-etic dialectical, structure-oriented perspective, which is particularly suitable for studying institutions and organizations whose actors co-reflect on the same research process as the anthropologist her/himself. This proposal is finally summed up in a three-dimensional heuristic research model, which combines semantic, pragmatic and syntactic dimensions of ethnography and which is particularly suited for “inter-cultural”, “inter-lingual” and “inter-actor” diversity contexts.

KEY WORDS:

Reflexive ethnography, activist research, anthropology of interculturality.

RECEPCIÓN: 12.06.2010

ACEPTACIÓN: 01.11.2010

Introducción

Desde los ámbitos de la aplicación antropológica en contextos de la “cooperación para el desarrollo”, tanto como la investigación-acción realizada junto con movimientos sociales y actores políticos (Hale 2006a, 2008, Speed 2006), se incrementan las críticas hacia una etnografía que se ha liberado de sus objetos y límites tradicionales, pero que no ha conllevado un proceso de “emancipación metodológica” propiamente dicho. Estas críticas coinciden, sin embargo, con un exitoso aunque a menudo excesivo recurso a la etnografía como metodología utilizable fuera de las disciplinas antropológicas. Así, en las últimas décadas el quehacer antropológico y etnográfico se ha topado con una paradoja aún irresuelta: mientras que hacia dentro de la disciplina recién se vislumbran las consecuencias conceptuales y metodológicas de la llamada “crisis del referente etnográfico” iniciada en los años ochentas del siglo pasado, hacia fuera de la misma se percibe también desde entonces una exitosa y casi excesiva proliferación tanto de su bagaje conceptual – la “culturalización” y posterior “multi-” e “interculturalización” de las ciencias sociales y humanas – como de su núcleo metodológico disciplinar – la “etnografización” de las metodologías cualitativas y participativas de investigación.

Para quienes trabajamos en los márgenes de la disciplina antropológica y en estrecho intercambio con otras ciencias sociales y educativas, como en el caso del emergente campo de los estudios interculturales, esta paradoja se vuelve aún más acuciante, dado que la “migración” de conceptos como cultura, etnicidad, diversidad e interculturalidad (Mateos Cortés 2009) desde la antropología hacia otras disciplinas a menudo los reifica y esencializa hasta tal grado que se vuelven abiertamente contraproducentes tanto para el análisis académico como para el acompañamiento de procesos de transformación social o educativa. En este sentido, la noción antropológica de diversidad cultural está transitando últimamente en las ciencias sociales y sus traducciones hacia políticas públicas desde su abierta estigmatización como “problema” – de escasa integración y/o articulación, según una noción esencialista y funcionalista de cultura -, pasando por su reivindicación como un “derecho” - de las minorías, de los pueblos indios o incluso de la humanidad entera, como en el caso de la “Declaración Universal sobre Diversidad Cultural” (UNESCO 2002) -, hasta su proclamación antropológico-pedagógica como un “recurso” - para la educación intercultural, para la gestión de la diversidad, para desarrollar competencias-clave en la sociedad del conocimiento (García Canclini 2004). Este tránsito gradual refleja una recepción a veces crítica, a veces selectiva y ses-

gada, por parte del “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2006b), uno de los principales ejes de la gestión de la diversidad, no tanto de los cánones conceptuales de la antropología, sino sobre todo de sus prácticas profesionales en programas dedicados a “interculturalizar” las instituciones educativas, socioculturales y de provisión de servicios sociales (Dietz 2009).

En Latinoamérica, estos programas antropológico-pedagógicos, que a menudo proclaman un supuesto “fin del indigenismo”, han puesto de relieve la urgencia de compaginar las ya seculares tradiciones nacionales de la “educación indígena” a nivel básico con este giro multi- o intercultural de las políticas educativas y su extensión hacia niveles de educación media superior y superior. Así, en estrecha colaboración con la antropología aplicada de orientación post- o neo-indigenista, se han ido creando novedosas instituciones de educación superior, en ocasiones explícitamente destinadas a poblaciones indígenas – las así denominadas “universidades indígenas” –, mientras que en otros contextos – como “universidades interculturales” (Casillas Muñoz & Santini Villar 2006) – se dirigen al conjunto de la sociedad aplicando un enfoque de “interculturalidad para todos” (Schmelkes 2009).

Este trabajo analiza cómo en el mencionado proceso de interculturalización educativa surgen nuevas opciones metodológicas y cómo estas pueden retroalimentar, rejuvenecer y descolonizar la clásica etnografía antropológica. Dichos procesos de interculturalización están generando cauces innovadores para diversificar el “Conocimiento” universal y académico, para relacionarlo con conocimientos locales, “etnociencias” subalternas y saberes alternativos, que en su confluencia se hibridizan mutuamente construyendo nuevos cánones diversificados, “enredados” y “glocalizados” de conocimiento (Mignolo 2000, Escobar 2004, Aparicio & Blaser 2008). Como se ilustrará, este incipiente “diálogo de saberes” (De Sousa Santos 2006, Mato 2007), que involucra dimensiones “inter-culturales”, “inter-lingües” e “inter-actorales”, a su vez, obliga a la antropología académica a replantearse sus conceptos teóricos básicos tanto como sus prácticas metodológicas, aún demasiado monológicas y monolingües.

¿Crisis?, ¿cuál crisis?

Desde la publicación en 1986 de dos “hitos” ya paradigmáticos de la reflexión meta-etnográfica en antropología - *Anthropology as a Cultural Critique* (Marcus & Fisher 1986) y *Writing Culture* (Clifford & Marcus, eds. 1986) -, la discusión en torno a las bases del quehacer antropológico se ha ido bifurcando en dos direcciones diametralmente opuestas: por

un lado, hacia una etnografía experimental y auto-referencial de cuño supuestamente “postmoderno”, y, por otro lado, hacia una antropología militante que pretende “liberar” o por lo menos fortalecer - en el sentido del *empowerment* o “empoderamiento” - a los grupos que estudia. Sin embargo, como se evidencia al contrastar dichas corrientes, sostenemos que ambas fracasan en su intento de reaccionar metodológicamente a la creciente auto-conciencia y reflexividad de los actores sociales y/o étnicos contemporáneos ¹.

Tanto el proceso de descolonización e independización administrativa de lo que se ha dado por llamar el *Tercer Mundo* como el surgimiento de movimientos étnicos en el contexto de los nuevos Estados-naciones desencadenan una crisis de “identidad disciplinaria” de la antropología. Definida desde su canonización malinowskiana por el “clásico” trabajo de campo etnográfico, estacionario y realizado en territorios ajenos, la “experiencia colonial” (Grillo 1985) se torna herencia problemática. A ello se suma la crítica que los emergentes actores sociales lanzan *in situ* contra quienes tan sospechosamente “husmean” en sus comunidades y regiones (Huizer 1973).

En este contexto, el canon metódico del “realismo etnográfico” - basado en la objetividad del dato, la integralidad del relato y la monopólica ubicuidad del relator (Marcus & Cushman 1982) - es desafiado por un “objeto” científico que comienza a moverse y a convertirse en “sujeto” político. Expuesto a reivindicaciones cada vez más heterogéneas, el etnógrafo - en esta época aún casi exclusivamente masculino -, acostumbrado a traducir desde lo “ajeno” hacia lo “propio”, padece una “crisis de representación” (Marcus & Fisher 1986) en cuyo transcurso pierde el referente unidireccional de su investigación (Albert 1997).

La primera consecuencia derivada de estas crecientes críticas “desde el campo” consiste, paradójicamente, en la ampliación del mismo “campo” de estudio. Acelerado por la pérdida del monopolio interpretativo ante la emergencia de nuevos actores, la antropología vuelve su mirada hacia contextos más “ceranos”. La importancia metodológica de este giro hacia el estudio de las llamadas “sociedades complejas” - no sólo el prototipo occidental industrializado, sino “todas las sociedades estatalmente organizadas, socialmente diferenciadas y a menudo multi-étnicas” (Jensen 1995:3) - reside en su impacto metódico. La mirada desde la *otredad* comienza a ser descolonizada de sus originales contextos exotistas para ser reasumida como un recurso metódico que des-esencializa la distinción entre lo “pro-

1. Entendemos con Giddens por *reflexividad* “el uso regularizado de conocimientos sobre las circunstancias de la vida social como elemento constitutivo de su organización y transformación” (1991:20).

pio” y lo “ajeno”. Esta distinción se convierte en categoría relacional, que operacionaliza la oposición de enfoques *emic* y *etic* ².

La creciente complejización de los referentes y las audiencias del quehacer antropológico (Brettell 1993) inicia un proceso de “reducción de complejidad” por parte del etnógrafo. Desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta del siglo pasado, las “estrategias etnográficas” se vienen polarizando entre una vertiente dedicada al relato testimonial de la experiencia etnográfica, por un lado, y otra vertiente que pretende ser útil a sus objetos-sujetos de estudio, por otro. La “etnografía experimental” (Marcus & Cushman 1982) deserta de las reivindicaciones políticas planteadas por sus “objetos” de estudio centrándose en descolonizar no el trabajo de campo en sí ni sus asimétricos condicionantes externos, sino su materialización posterior en el relato etnográfico. La nueva tarea de una antropología que se auto-proclama “post-moderna” (Marcus 1995) consiste en de-construir y desenmascarar los géneros etnográficos convencionales como recursos retóricos únicamente destinados a convencernos “de haber, de uno u otro modo, realmente `estado ahí” (Geertz 1989:14). Para superar este tipo de “prosa aseverativa e inocencia literaria” (Geertz 1989:34), el foco de atención se desplaza del trabajo de campo en sí a su estetización cuasi-testimonial, para con ello sustituir los usuales relatos “análogos” por un discurso “dialógico” (Tedlock 1979).

Según este replanteamiento de la etnografía como testimonio de un diálogo, el trabajo de campo se auto-limita a una empresa hermenéutica de auto-reflexión frente a la experiencia del otro (Crapanzano 1977, Marcus & Cushman 1982). El clásico recurso a la observación participante es re-interpretado como “dialéctica entre experiencia e interpretación” (Clifford 1983) que en el relato etnográfico se plasma en “una utopía de autoría plural” (1983:140). Aquí se evidencian los límites metodológicos del “giro estético” que pretende realizar la etnografía experimental: sus representantes admiten que por muy dialógico que resulte el relato, la misma relación de campo dista de ser simétrica (Dwyer 1979). Por consiguiente, ante estas asimetrías de la “realidad” externa, su afán de auto-reflexión puede convertirse en mera “auto-obsesión” (Kearney 1996).

Para evadir las posibles responsabilidades políticas que puedan surgir del trabajo de campo, los etnógrafos-autores acaban reduciendo su audiencia a la academia, a los etnógrafos-lectores. Mediante esta estrategia, la antropología experimental resuelve la crisis del referente etnográfico convirtiéndose en un quehacer auto-referencial de tipo academi-

2. Para el debate sobre la dicotomía *emic/etic* y sus orígenes, cfr. Narayan (1993), González Echeverría (2009) y Díaz de Rada (2010)..

cista. En vez de relativizar la “autoridad” del etnógrafo - que caracteriza la historia de la antropología desde sus inicios (Clifford 1983) - acaba afianzándola e inmunizándola contra cualquier crítica extra-académica (Grimshaw & Hart 1994). Así, mientras que la narración de la experiencia etnográfica se vuelve cada vez más sofisticada, la práctica del trabajo de campo se deslegitima aún más: “If the focus is upon the experience of the ethnographer, the native may enquire why ethnography should serve as an exotic accompaniment to the psychotherapy of the Western self” (Kuper 1994:543).

Ante esta crítica, reiterada frecuentemente por antropólogos provenientes del “Sur” (Gordon 1991), de los países anteriormente colonizados, algunos representantes de la corriente experimental reaccionan cambiando de “campo” y de objeto de estudio. Al trasladar el trabajo etnográfico a la propia sociedad o incluso a la propia clase social, presuntamente se evita la exigencia de “dar la voz” a grupos dominados o marginalizados” (Rabinow 1985). Sin embargo, este afán de refugiarse en temas y “objetos” menos comprometedores y más asépticos no modifica en absoluto el carácter asimétrico de la relación de campo. Dicha relación únicamente puede ser redefinida si la antropología se “posiciona” de una forma u otra ante las exigencias de “compromiso” formuladas por el objeto-sujeto de estudio ³.

¿Empoderar etnografiando?

Reflejando este postulado, la vertiente opuesta a la experimentación literaria y estetizante en antropología insiste en la necesidad de descolonizar no sólo la representación etnográfica, sino asimismo los usos que la llamada “dominación imperialista” (Harrison 1991b) ha estado haciendo del conocimiento adquirido por la antropología desde sus orígenes decimonónicos (Smith 1999). Dado que desde entonces el quehacer antropológico es político por antonomasia, una “antropología de la liberación” (Huizer 1979a) se enfrenta tanto a la voluntarista auto-referencialidad de la corriente experimental como al enfoque “conservador-humanitario” (Bodley 1981) que predomina en la antropología aplicada a las políticas de ayuda al desarrollo. A diferencia de la etnografía experimental, que acaba retirándose de sus implicaciones “en el campo”, la antropología de la liberación opta, al contrario, por convertir estas mismas implicaciones en su interés central. El trabajo de campo etnográfico es re-conceptualizado y explícitamente instrumentalizado como activismo político: “An

3. Cfr. Grimshaw & Hart (1994), Hale (2006a) y Leyva & Speed (2008).

emphasis on activism - on the instrumentalization of liberating intellectual production - is the crucial feature or which separates a merely decolonized anthropology from an anthropology of liberation” (Gordon 1991:155).

Para convertir la observación participante en una especie de *participación militante*, la metodología empleada por esta corriente retoma y combina elementos de dos enfoques de diferente origen, pero entrelazados en la práctica: la “intervención sociológica”, por un lado, y la “investigación-acción participativa” (IAP), por otro lado. Dado que los antropólogos-activistas buscarán siempre la colaboración estrecha con un determinado movimiento social y/o político, a menudo recurren al método de la “intervención sociológica” desarrollado por Touraine (1981) para el estudio y acompañamiento académico de los nuevos movimientos sociales. Aunque Touraine hace hincapié en que su propuesta metódica está diseñada para comprobar “hipótesis teóricas” y no para “fundirse con el movimiento” (1981:144), en la práctica el investigador acaba continuamente oscilando entre esta “actitud clínica” del observador externo y una “actitud misionera” de apoyar activamente - como un “partero” - el surgimiento o la consolidación del movimiento que estudia (Giménez 1994).

El segundo enfoque metodológico que de forma más generalizada nutre una postulada antropología de la liberación proviene del ámbito de la pedagogía y más concretamente de la educación de adultos aplicada a contextos de marginación socioeconómica en países del Tercer Mundo. La “educación popular”, desarrollada por Freire (1973) y que se propone concienciar al educando acerca de las causas de su condición marginal y de sus capacidades de liberación, ha de desembocar en movimientos sociales capaces de impactar en las condiciones estructurales que generan dicha marginación (Bengoá 1988). Por ello, se precisa una metodología pedagógico-política que afiance la “conciencia de clase” de los marginados (Jara 1989).

La correspondiente metodología de IAP⁴ exige no sólo una explícita toma de partido, sino una militancia prolongada en un determinado grupo al que se pretende movilizar (Huizer 1979b). Esta movilización se realiza mediante “encuestas concientizantes” y “autodiagnósticos” grupales (Schutter 1986), destinados a formar y a capacitar a dirigentes de futuros movimientos sociales y/o políticos (Jara 1989). Aquí se evidencia el principal problema que surge de este tipo de metodología, por lo menos tal como se viene percibiendo en la “primera generación” de

4. Cfr. Fals Borda (1988), Villasante (2006, 2007), Rappaport (2005), Rappaport & Ramos Pacho (2005) y Vasco Uribe (2007).

experiencias con su aplicación en proyectos de investigación militante: en dichos proyectos, la direccionalidad del cambio intencionado era a menudo determinada de forma exógena, puesto que era el pedagogo-antropólogo externo al grupo quien como “experto” occidental importaba conocimiento estratégico a sus destinatarios. Paradójicamente, tanto la pedagogía de la liberación como la antropología de la liberación dependían así de la persistencia de una situación colonial en las relaciones de campo: aunque el enfoque esbozado pretenda poner la investigación “al servicio de los grupos y clases dominadas, sometidas y explotadas” (Mies 1984:12), para que el investigador-militante sea útil al movimiento que apoya, nunca podrá renunciar ni a su conocimiento privilegiado de origen externo ni a su papel protagónico de “asesor”. Como ilustra el destino de muchos movimientos y organizaciones impulsadas por investigadores-asesores externos en las clásicas décadas de los setentas y ochentas del siglo pasado, de auge de la IAP (cfr. Dietz 1999), la supuesta transferencia de conocimientos o no llega a realizarse del todo o sólo se realiza de forma inmediatista, según las exigencias del momento, con lo cual el grupo perpetúa su dependencia del asesor.

La solución propuesta frecuentemente desde la propia metodología participativa a esta persistente situación colonial consiste en sustituir al antropólogo externo por un antropólogo originario del mismo grupo. Retomando modelos de investigación feminista, en los cuales la relación asimétrica de campo es “corregida” por la condición de “mujer” compartida entre la investigadora-movilizadora y la persona estudiada movilizadora (Mies 1984), se propone descolonizar la actividad antropológica de su asimetría metódica entre sujeto etnógrafo y objeto etnografiado, partiendo de la “cohesión orgánica” existente entre el antropólogo-miembro-de-una-minoría y la minoría-sujeto-objeto de estudio ⁵.

Este intento de equiparar una supuesta antropología “nativa” con la promovida descolonización de la disciplina antropológica, no obstante, hace caso omiso del origen propiamente (neo-)colonial de los protagonistas de esta nueva antropología. Como en otro lugar se analizó detalladamente para el caso purhépecha (Dietz 1999), el surgimiento de una *intelligentsija* nativa *per se* no significa que se esté desencadenando un proceso de descolonización. El *indigenismo* practicado en varios países latinoamericanos - y que desde sus inicios recurre a antropólogos como “voceros” de los indígenas (Arizpe 1988) - genera una elite indígena encargada de agilizar y prolongar el *indirect rule* sobre sus comunidades.

5. Cfr. para detalles Harrison (1991b), Smith (1999), Rappaport & Ramos Pacho (2005), Hale (2006a) y Leyva & Speed (2008).

Por consiguiente, las cada vez más vigorosas “antropologías del sur” que se están desarrollando en los países anteriormente colonizados no son por definición contra-hegemónicas ni pueden ser conceptualizadas como necesariamente opuestas a la “antropología del norte”, de los contextos en los que originalmente se instauró y academizó la ciencia antropológica ⁶.

La pretensión de sustituir el “personal” protagonista en la disciplina - cambiar los antropólogos forasteros por antropólogos nativos - acaba primordializando y esencializando nuevamente los “objetos” de estudio y con ello los conceptos básicos de la antropología: surge el “antropólogo-indio” especializado en estudiar a “los indios”. La estrategia del *empowerment*, del fortalecimiento de grupos subalternos, marginados o simplemente culturalmente diferenciados para acelerar su proceso de “descolonización”, corre el riesgo de recaer en la trampa del etnocentrismo. Antes de identificar al colectivo destinatario de dicho empoderamiento, es preciso analizar la distribución desigual de poder existente, en primer lugar, al interior del grupo destinatario, en segundo lugar, entre éste y la sociedad circundante y, por último, entre el grupo destinatario de la investigación y el protagonista de dicha investigación.

Hacia una doble reflexividad

Para que surja una “antropología descolonizante y descolonizada” (Harrison 1991a), es indispensable partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas y dialécticas que existen a diferentes niveles (Dietz 2009):

- entre el investigador-como-persona, la ciencia-como-institución y el grupo estudiado, así como la o las sociedades - del norte o del sur - que constituyen el marco político-social que articula las relaciones entre estos tres elementos (Antweiler 1986, Krotz 2005);
- entre el sujeto investigador, el sujeto investigado y las mencionadas estructuras circundantes que condicionan y “objetivizan” de forma dialéctica la intersubjetiva relación de campo (Leyva & Speed 2008);
- entre la investigación como tal y sus diferentes referentes y audiencias, que interactúan como “comunidades de validación” (Kvale 1996) y aplicación del conocimiento científico;

6. Cfr. Krotz (1997, 2005) y Restrepo & Escobar (2004).

- entre el conocimiento antropológico de origen occidental y hegemónico, centrado en el sujeto que protagoniza la investigación, y otras formas de conocimiento contra-hegemónico, centradas en los sujetos investigados (Escobar 1992, 1993, Restrepo & Escobar 2004);
- y, por consecuente, entre un enfoque *etic* - necesariamente parcial, que sólo refleja la visión externa y estructural del fenómeno estudiado - y un enfoque *emic* - también parcial, centrado en la visión interna y accional del mismo fenómeno.

Procurando superar tanto el reduccionismo auto-referencial de la etnografía experimental como la simplificación inmediateista de la antropología de la liberación, proponemos una estrategia metodológica necesariamente híbrida que mantiene con ello la complejidad de las asimétricas relaciones aquí esbozadas. La tarea que persigue toda antropología crítica y autocrítica, el “trascender el ingenuo dualismo de sujeto y objeto” (Scholte 1981:160), no equivale a negar la existencia de diferencias y desigualdades entre - en nuestro caso - el antropólogo externo al grupo estudiado, por un lado, y los comuneros y líderes indígenas, por otro. Reconociendo el carácter situacional e intencional de los diferentes conocimientos que intervienen en este “encuentro etnográfico”, es imprescindible posicionarse ante el sujeto social elegido como objeto de estudio y explicitar la “dimensión normativa” (Scholte 1981) del propio quehacer antropológico frente a hechos supuestamente “libres de valoración” (Thomas 1993, Hale 2006a).

Mientras que la etnografía postmoderna sólo cultiva la reflexividad del autor-antropólogo y de su posible audiencia académica, la antropología de la liberación únicamente se dedica a generar actores sociales auto-reflexivos que desemboquen en movimientos sociales, el posicionamiento explícito ante el sujeto a estudiar que aquí se propone parte de la identificación de dos procesos reflexivos distintos. El actor social, por una parte, que constantemente reflexiona acerca de su quehacer cotidiano, y la actividad meta-cotidiana del investigador social, por otra, interactúan en una “doble hermenéutica”:

El sociólogo tiene por campo de estudio fenómenos que ya están constituidos en tanto provistos de sentido. La condición para ‘entrar’ en este campo es llegar a saber lo que ya saben - y tienen que saber - los actores para ‘ser con’ en las actividades cotidianas de una

vida social. Los conceptos inventados por observadores sociológicos son de 'orden segundo' porque presuponen ciertas capacidades conceptuales en los actores a cuya conducta se refieren. Pero está en la naturaleza de la ciencia social el que puedan pasar a ser conceptos de 'orden primero' si de ellos se apropia la vida social misma. ¿Qué hay de 'hermenéutico' en esta hermenéutica doble? La justeza del término deriva del proceso doble de traducción o de comprensión que aquí interviene (Giddens 1995:310).

La creciente penetración de los saberes científicos en los mundos de vida contemporáneos disemina el conocimiento antropológico no sólo en las sociedades occidentales que han generado esta disciplina, sino asimismo en las nacientes sociedades nacionales del sur y entre los grupos estudiados por la antropología. En este contexto, las "políticas identitarias" de los actuales movimientos sociales descubren en la apropiación o reapropiación del conocimiento científico una fuente para fortalecer la identidad grupal (Dietz 2009). En el caso del estudio de los nuevos movimientos indígenas, esta auto-reflexividad del actor social⁷ tiene que ser asumida y enfrentada por una antropología comprometida. Sin embargo, como dicho compromiso con el actor estudiado no implica la identificación plena con sus objetivos, la tarea de una "doble hermenéutica" amplía el estudio del actor hacia los usos que éste hace del conocimiento antropológico (Albert 1997, Plows 2008).

La resultante praxis etnográfica propuesta aquí no se limita ni a la introspección estetizante ni a la externalización movilizante. Mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, es posible generar una "novedosa mixtura de teoría y práctica" (Escobar 1993:386) que se traduce en fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia a la praxis política. Esta transferencia no se reduce a un acto de *concienciación*, sino que constituye un intercambio entre las dos formas de conocimiento mencionadas: entre el conocimiento generado en el "orden primero" por los "expertos" de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado en el "orden segundo" por el "experto" académico, por otro lado. La posible contradicción que surge del intercambio de ambas perspectivas ha de ser integrada por el etnógrafo en el mismo proceso de investigación, que oscilará dialécticamente entre

7. Dejamos de lado aquí el debate acerca del carácter moderno, "post-moderno" o "tardío-moderno" de la reflexividad del actor social; mientras que Giddens (1991) y Cohen & Arato (1992) hacen hincapié en la novedad del fenómeno, característico de una sociedad post-tradicional, según Escobar (1992) la autoreflexividad también está presente en movimientos sociales del Tercer Mundo que difícilmente pueden ser clasificados como post-modernos o post-tradicionales.

identificación y distanciamiento, entre fases de compromiso pleno y fases de reflexión analítica. La relación intersubjetiva y dialéctica que surge de este tipo de “etnografía doblemente reflexiva” (Dietz 2009) entre el sujeto investigador y el actor-sujeto investigado, mantenido desde las entrevistas dialógicas y los grupos de discusión empleados hasta los foros “inter-saberes” y/o de “inter-aprendizaje” (Bertely 2007), de retroalimentación y debate entre activistas y académicos, genera un continuo y recíproco proceso de crítica y autocritica entre ambas partes. Ello alimenta una doble reflexividad, que oscilando entre papeles *emic* y *etic*, entre perspectivas de actor-activista y de observador-acompañante, continuamente desafía las conceptualizaciones y “teorías implícitas” de ambos tipos de participantes. El resultado es una incipiente, pero muy fructífera “inter-teorización” entre la mirada académica-acompañante y la mirada activista igualmente autoreflexiva. Así entendido, este tipo de investigación dialéctico-reflexivo acerca de la realidad social es, a la vez, su crítica, con lo cual la misma relación etnográfica se convierte en praxis política ⁸.

Un modelo heurístico

El reconocimiento de la diversidad cultural, el desarrollo de programas educativos culturalmente pertinentes y la interculturalidad, entendida como capacidad de traducir y negociar desde posiciones propias entre complejas expresiones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden a lógicas subyacentes, como una nueva forma de entablar relaciones entre grupos cultural, lingüística y étnicamente diversos, conforman los principios de partida de la incipiente antropología de la interculturalidad (Dietz 2009). En su marco, estamos desarrollando un proyecto de investigación colaborativa que acompaña los procesos de docencia, investigación y vinculación comunitaria que desde hace aproximadamente cinco años se están desarrollando en uno de estos nuevos programas, la Universidad Veracruzana Intercultural⁹. A lo largo del acompañamiento metodológico y etnográfico que estamos realizando, se comienzan a perfilar tres dimensiones a través de las cuales los actores participantes concebimos la interculturalidad:

- una dimensión “inter-cultural”, centrada en las complejas expre-

8. Cfr. Giddens (1995), Rappaport (2005), Hale (2006a) y Hernández Castillo (2006).

9. Este programa de descentralización e interculturalización de la educación superior se imparte en cuatro regiones indígenas del estado de Veracruz, México; para detalles sobre este programa y nuestro proyecto, cfr. Dietz (2008) y Mateos Cortés (2009).

siones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden a lógicas culturales diferentes, tales como la cultura comunitaria de raíces mesoamericanas compartidas, amenazada y abatida por diversas olas de colonización de globalización, pero aún vigente en las regiones sede de la UV Intercultural; la cultura organizacional de los movimientos sociales que reivindican la diversidad cultural y/o biológica de dichas regiones; y la cultura académica occidental - inserta actualmente en una transición desde un paradigma rígido, monológico, “industrial” y “fordista” de la educación superior hacia otro más flexible, dialógico, “postindustrial” o “postfordista”, tal como se materializa en las reformas universitarias contemporáneas;

- una dimensión “inter-actoral”, que valora y aprovecha las pautas y canales de negociación y mutua transferencia de saberes entre los académicos partícipes en la UV Intercultural, que aportan conocimientos antropológicos, pedagógicos, sociológicos, lingüísticos, históricos, agrobiológicos etc., generados en los cánones epistémicos occidentales; los activistas de las organizaciones indígenas y las ONGs presentes en las regiones, que contribuyen conocimientos profesionales, contextuales y estratégicos; así como los expertos o sabios locales, “sabedores” consuetudinarios y “líderes naturales” que proporcionan memorias colectivas, saberes localizados y contextualizados acerca de la diversidad cultural y biológica de su entorno inmediato;
- y una dimensión “inter-lingüe”, que – reflejando la gran diversidad etnolingüística que caracteriza las regiones indígenas de Veracruz – supera el antiguo enfoque bilingüe del indigenismo clásico y aprovecha las competencias no sustanciales, sino relacionales que hacen posible la traducción entre horizontes lingüísticos y culturales tan diversos; este enfoque inter-lingüe no pretende “multilingüizar” el conjunto de los programas educativos de la UV Intercultural, sino que se centra en el desarrollo de dichas competencias comunicativas y “traductológicas” del alumnado y profesorado presente en cada una de las regiones.

Desde el arriba desarrollado enfoque de la doble reflexividad etnográfica, sostenemos que la etnografía no es reducible ni a un mero instrumento más del abanico de métodos y técnicas de las ciencias sociales ni a una simple arma de „liberación“ de los „oprimidos“. Superando la disyun-

tiva entre academicismo - sea este de origen positivista o postmoderno - y transformacionismo - conservador, integrador o „empoderador“ -, se propone concebir a la etnografía y a su sistemático oscilar entre una visión *emic* y *etic* - interna y externa - de la realidad social como un quehacer reflexivo que desde dentro recupera el discurso del actor social estudiado, a la vez que desde fuera lo contrasta con su respectiva praxis habitualizada. En el caso de la “co-labor” con movimientos sociales, ONGs y/o instituciones educativas, sin embargo, esta concatenación de discurso y praxis transcurre en contextos altamente institucionalizados y jerarquizados.

Por ello, para evitar caer en reduccionismos simplistas y, en última instancia, apologéticos, una etnografía reflexiva desarrollada en situaciones interculturales necesariamente habrá de ampliar el horizonte analítico de estas dimensiones discursiva y práctica hacia un tercer eje de análisis: las estructuraciones institucionales específicas, producto del papel que juegan las desigualdades, hegemonías y asimetrías de poder en la política de identidad del actor en cuestión y de su contexto estructural. Se presenta así un modelo etnográfico tri-dimensional (Dietz 2009) que conjuga:

- a) una dimensión “semántica”, centrada en el actor, cuyo discurso de identidad es recopilado - sobre todo mediante entrevistas etnográficas - desde una perspectiva *emic* y analizada en función de sus estrategias de etnicidad;
- b) una dimensión “pragmática”, centrada en los modos de interacción, cuya praxis es estudiada - principalmente a través de observaciones participantes - desde una perspectiva *etic* y analizada tanto en función de su *habitus* intracultural como en sus competencias interculturales;
- c) y una dimensión “sintáctica”, centrada en las instituciones en cuyo seno se articulan tanto los discursos de identidad como las prácticas de interacción, y que es analizada y „condensada“ a partir de las clásicas „ventanas epistemológicas“ (Werner & Schoepfle 1987) del trabajo de campo, i.e. las contradicciones que surgen al contrastar información etnográfica de tipo *emic* versus *etic*; dichas contradicciones deben ser interpretadas no como meras incongruencias de datos, sino como aquellas “inconsistencias coherentes” (Verlot 1999a) que reflejan la lógica específica del Estado-

nación representado por la institución analizada.

De forma gráfica, la propuesta metodológica se ilustra en la figura 1. Concatenando las diferentes dimensiones inter-culturales, inter-lingües e inter-actorales con esta metodología tri-dimensional reflexiva, actualmente estamos contrastando las visiones *emic* y *etic* de los actores participantes mediante los mencionados foros-talleres. Con ello, perseguimos objetivos tanto clásicamente “empoderadores” de los (futuros) profesionistas indígenas y de sus formadores como objetivos “transversalizadores” de competencias-claves que éstos requerirán para su desempeño profesional y organizacional.

DIMENSIÓN SEMÁNTICA	DIMENSIÓN PRAGMÁTICA	DIMENSIÓN SINTÁCTICA
centrada en el actor	centrada en la interacción	centrada en la institución
identidad, etnicidad	cultura (intra-cultura / inter-cultura)	entidad organizativa / institucional
= discurso	= praxis	= estructura social
entrevistas etnográficas	observaciones participantes	talleres / foros interculturales
= emic	= etic	= emic / etic ("ventanas epistemológicas")

FIGURA 1: Dimensiones de una metodología etnográfica reflexiva (Dietz 2009)

Conclusiones: por una antropología de la interculturalidad

El reconocimiento oficial del derecho a la pertinencia cultural en la educación superior lleva consigo un intenso debate no sólo sobre la necesidad

o no de crear nuevas universidades “indígenas” y/o “interculturales”, sino asimismo sobre el desafío de generar de forma dialógica y negociada nuevos perfiles profesionales para estas instituciones novedosas y sus correspondientes nuevas metodologías de investigación. Los perfiles convencionales y disciplinarios de profesionistas formados en las universidades occidentales no han ofrecido campos laborales acordes a las necesidades de la juventud indígena, sino que han promovido explícita o implícitamente la emigración y asimilación a nichos laborales urbanos y mestizos. Por ello, los nuevos perfiles profesionales con los que están experimentando proyectos-piloto como la Universidad Veracruzana Intercultural han de responder a un doble desafío, al que las instituciones de educación superior no se han enfrentado aún: al desafío de desarrollar carreras flexibles, interdisciplinarias y profesionalizantes que aún así sean local y regionalmente arraigables, útiles y pertinentes no sólo para los estudiantes, sino también para sus comunidades.

Surge actualmente una nueva generación de portadores y articuladores de saberes tanto académicos como comunitarios, tanto indígenas como occidentales, quienes en un futuro muy próximo tendrán que apropiarse de su papel de “traductores” que gestionan, aplican y generan conocimientos procedentes de mundos diversos, asimétricos y a menudo antagónicos, pero cada vez más estrechamente entrelazados. Consideramos que la etnografía doblemente reflexiva esbozada e ilustrada aquí nos ofrece pistas metodológicas para combinar la necesaria orientación dialógica y colaborativa de nuestras investigaciones comprometidas con los actores y movimientos sociales con una también necesaria aportación crítica y transformadora de las prácticas de estos actores, de sus tramas organizativas y de sus inserciones institucionales (cfr. Hernández Castillo 2006).

Una etnografía reflexiva que incluye una mirada hacia la sintaxis de las estructuras del poder contribuye así a acompañar a los actores en sus itinerarios de movilización y reivindicación discursiva, pero también de interacción vivencial y de transformación práctica, que los sitúa de forma muy heterogénea entre culturas, entre saberes y entre poderes. A lo largo de este acompañamiento es imprescindible evitar reproducir nociones esencializadas de diversidad e interculturalidad, que acaben reiterando añejas clasificaciones y jerarquizaciones etnificadas de “nosotros” versus “ellos”. Desde esta mirada etnográfica, la diversidad como herramienta analítica y, a la vez, como un programa propositivo tiene que comenzar por reconocer y descifrar críticamente el sesgo de diferentes identidades colectivas, así como de sus reclamos y reivindicaciones discursivas.

Sin embargo, en segundo lugar, estas identidades tienen que ser contextualizadas con respecto a las relaciones y asimetrías de poder más amplias y contrastadas en sus inter-relaciones, interacciones e interferencias mutuas. Las tensiones y contradicciones resultantes – por ejemplo, entre indicadores de identidad generizados vs. etnificados – son una fuente para el análisis de los continuos procesos contemporáneos de identificación y heterogenización (Krüger-Potratz 2005). Dichos procesos sólo pueden ser analizados en su carácter multifacético, si logramos distinguir en cada momento tres ejes analíticos distintos, pero complementarios, que en su combinación generan un análisis multidimensional de las identidades y diversidades – i.e. una antropología de la interculturalidad que concatena e integra los conceptos de desigualdad, de diferencia y de diversidad (cfr. figura 2):

- Históricamente, el enfoque de la desigualdad, centrado en el “análisis vertical” de estratificaciones sobre todo socioeconómicas (teoría marxista de clases y conflictos de clases), pero también genéricas (crítica feminista del patriarcado), ha desembocado en respuestas educativas compensatorias y a menudo asimiladoras, que identificaban el origen de la desigualdad en carencias y handicaps respecto a la población dominante; se trata, por tanto, de un enfoque universalista que refleja su fuerte arraigo tanto teórico como programático en un habitus monolingüe y monocultural (Gogolin 1994), clásico en la tradición occidental del Estado-nación y de “sus” ciencias sociales.
- El enfoque de la diferencia, por el contrario, impuesto a partir de los nuevos movimientos sociales y de sus “políticas de identidad” específicas, ha generado un “análisis horizontal” de las diferencias étnicas, culturales, de género, edad y generación, orientaciones sexuales y/o (dis)capacidades, promoviendo de forma segregada el empoderamiento de cada una de las minorías mencionadas. Para ello, se ha recurrido a un enfoque particularista y multicultural que en no pocas ocasiones acaba ignorando y/o obviando desigualdades socioeconómicas y condiciones estructurales (García Castaño / Granados Martínez / Pulido Moyano 1999).
- Por último, el enfoque de la diversidad surge a partir de la crítica tanto del monoculturalismo asimilador como del multiculturalismo que esencializa las diferencias. A diferencia de los anteriores,

este enfoque parte del carácter plural, multi-situado, contextual y por ello necesariamente híbrido de las identidades culturales, étnicas, de clase, de género etc. que articula cada individuo y cada colectividad. La correspondiente estrategia de análisis es intercultural, i.e. relacional, transversal e “interseccional”, haciendo énfasis en la interacción entre dimensiones identitarias heterogéneas (Dietz 2009).

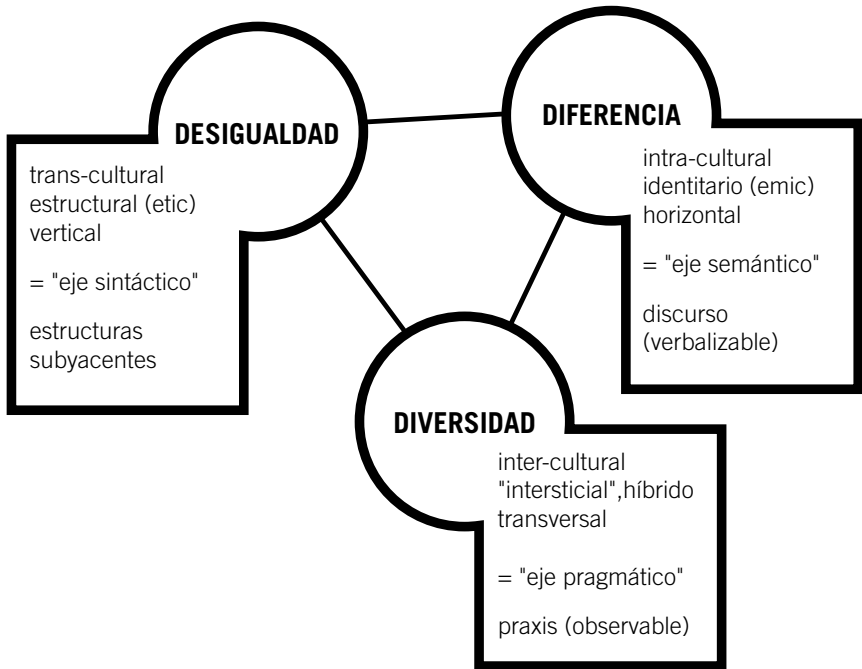


FIGURA 2: Desigualdad, diferencia y diversidad (Dietz 2009)

Mientras que el enfoque de la diferencia es representado en nuestra propuesta etnográfica por una dimensión semántica, centrada en los discursos emic de los propios actores que estudiamos, el énfasis en la diversidad corresponde a la dimensión pragmática, enfocada en la interacción cotidiana entre estos actores, observables desde un punto de vista etic; finalmente, su concatenación mediante una mirada sináctica hacia las contradicciones emic-etic, que revelan estructuras subyacentes, concuer-

da con la perspectiva centrada en la desigualdad y las asimetrías de poder. Con ello, esta propuesta metodológica y conceptual genera una complementaria mirada etnográfica hacia los fenómenos contemporáneos de interculturalidad.

Bibliografía

- Albert, B. (1997) Ethnographic Situation and Ethnic Movements: notes on post-Malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology* 17 (1): 53-65.
- Antweiler, C. (1986) Ethnologie als Praxis: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie als praxisrelevante Forschung für ethnische Gruppen. *Zeitschrift für Ethnologie* 111: 157-191.
- Aparicio, J.R. & M. Blaser (2008) The “Lettered City” and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America. *Anthropological Quarterly* 81 (1): 59-94.
- Arizpe, L. (1988) La antropología mexicana en el marco latinoamericano: viejos linderos, nuevos contextos. En *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*. CIESAS (ed.). México: CIESAS.
- Bengoa, J. (1988) La educación para los movimientos sociales. En *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica*. A.V. Dam et al. (eds.). La Haya: CESO.
- Bertely, M. (2007) *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en los Altos, la región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas. Sistematización de la experiencia*. México: CIESAS, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fundación Ford.
- Bodley, J.H. (1981) Drei Wege indigene Gemeinschaften zu unterstützen. *Trickster* 8: 44-56.
- Brettell, C.B. (1993) Introduction: Fieldwork, Text, and Audience. En *When they read what we write: the politics of ethnography*. C.B. Brettell (ed.). Westport, Connecticut – Londres: Bergin y Garvey.
- Casillas Muñoz, L. & L. Santini Villar (2006) *Universidad Intercultural: modelo educativo*. México: SEP-CGEIB.
- Clifford, J. (1983) On Ethnographic Authority. *Representations* 1 (2): 118-146.
- Clifford, J. & G.E. Marcus (eds., 1986) *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, J.L. & A. Arato (1992) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Crapanzano, V. (1977) On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology* 2: 69-73.
- De Sousa Santos, B. (2006) La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz de Rada, Á. (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Dietz, G. (1999) “La comunidad purhépecha es nuestra fuerza”: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México. Quito: Abya-Yala.
- Dietz, G. (2008) ¿Interculturalizando la educación superior desde la antropología? Un estudio

- de caso mexicano. *Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la antropología*. M. Jabardo, P. Monreal & P. Palenzuela (coords.). Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea
- Dietz, G. (2009) *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: an anthropological approach*. Muenster & Nueva York: Waxmann.
- Dwyer, K. (1979) The Dialogic of Ethnology. *Dialectical Anthropology* 4: 205-224.
- Escobar, A. (1992) Culture, Practice and Politics: anthropology and the study of social movements. *Critique of Anthropology* 12 (4): 395-432.
- Escobar, A. (1993) The Limits of Reflexivity: politics in anthropology's post-writing culture era. *Journal of Anthropological Research* 49 (4): 377-391.
- Escobar, A. (2004) Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
- Fals Borda, O. (1988) *Knowledge and People's Power: lessons with peasants in Nicaragua, Mexico, and Columbia*. Nueva Delhi: Indian Social Institute.
- Freire, P. (1973) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (2004) Sociedades del conocimiento: la construcción intercultural del saber. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Castaño, F.J. / A. Granados Martínez / RA. Pulido Moyano (1999) Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia. *Lecturas para educación intercultural*. F.J. García Castaño, F.J. & A. Granados Martínez (eds.). Madrid: Trotta.
- Geertz, C. (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1995) *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giménez, G. (1994) Los movimientos sociales: problemas teórico-metodológicos. *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 3-14.
- Gogolin, I. (1994) *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*. Muenster & Nueva York: Waxmann.
- González Echevarría, A. (2009) La dicotomía emic/etic: historia de una confusión. Barcelona: Anthropos.
- Gordon, E.T. (1991) Anthropology and Liberation. *Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation*. F.V. Harrison (ed.). Washington: Association of Black Anthropologists – AAA.
- Grillo, R. (1985) Applied Anthropology in the 1980s: retrospect and prospect. *Social Anthropology and Development Policy*. R. Grillo & A. Rew (eds.). Londres: Tavistock.
- Grimshaw, A. & K. Hart (1994) Anthropology and the Crisis of the Intellectuals. *Critique of Anthropology* 14 (3): 227-261.
- Hale, C.R. (2006a) Activist Research Versus Cultural Critique: indigenous land rights and

- the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology* 21 (1): 96-120.
- Hale, C.R. (2006b) *Más que un indio... Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: SAR Press.
- Hale, C.R. (2008) Introduction. *Engaging Contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*. C.R. Hale (ed.). Berkeley: University of California Press.
- Harrison, F.V. (1991a) Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries. *Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation*. F.V. Harrison (ed.). Washington: Association of Black Anthropologists – AAA
- Harrison, F.V. (1991b) Ethnography as Politics. *Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation*. F.V. Harrison (ed.). Washington: Association of Black Anthropologists – AAA.
- Hernández Castillo, R.A. (2006) Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias. *Posmodernismo y sus críticos: discusiones en torno a la antropología posmoderna*. W. Jacorzynski (ed.). México: CIESAS.
- Huizer, G. (1973) The A-Social Role of Social Scientists in Underdeveloped Countries: some ethical considerations. *Sociologus* 23 (2): 165-177.
- Huizer, G. (1979a) Anthropology and Politics: from naiveté toward liberation. *The Politics of Anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below*. G. Huizer & B. Mannheim (eds.). The Hague – Paris: Mouton.
- Huizer, G. (1979b) Research-Through-Action: some practical experiences with peasant organization. *The Politics of Anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below*. G. Huizer & B. Mannheim (eds.). The Hague – Paris: Mouton.
- Jara, O. (1989) *Aprender desde la práctica: reflexiones y experiencias de Educación Popular en Centroamérica*. San José: ALFORJA.
- Jensen, J. (1995) Der Gegenstand der Ethnologie und die Befassung mit komplexen Gesellschaften: eine notwendige Klärung und ihre wissenschaftsgeschichtlichen Vorgaben. *Zeitschrift für Ethnologie* 120: 1-14.
- Kearney, M. (1996) *Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective*. Boulder: Westview.
- Krotz, E. (1997) Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* 17 (3): 237-251.
- Kreutz, E. (2005) La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Journal of the World Anthropology Network* 1: 161-170. En http://ramwan.net/documents/05_e_Journal/journal-1/12.Krotz.pdf Accedido el 15 de Septiembre de 2009.
- Krüger-Potratz, M. (2005) *Interkulturelle Bildung: eine Einführung*. Muenster & Nueva York: Waxmann.
- Kuper, A. (1994) Culture, Identity, and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man* 29 (3): 537-554.

- Kvale, S. (1996) *InterViews: an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks: SAGE.
- Leyva, X. & S. Speed (2008) Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de colaborar. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor.* X. Leyva, A. Burguete y. S. Speed (coords.). México: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala
- Marcus, G.E. (1995) Notes on Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences. *Post-Modernism and Anthropology: theory and practice*. K. Geuijen, D. Raveny J.de Wolf (eds.). Assen: Van Gorcum.
- Marcus, G.E. & D. Cushman (1982) Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus, G. E. & M.J. Fisher (1986) *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, Chicago.
- Mateos Cortés, L.S. (2009) The Transnational Migration of the Discourse of Interculturality: towards a comparative analysis of its appropriation by academic and political actors in the state of Veracruz - the Universidad Veracruzana Intercultural and the Secretary of Education. *Intercultural Education* 20 (1): 27-37.
- Mato, D. (2007) Valoración de la diversidad y diálogos de saberes para la construcción de sociedades más gratificantes: una mirada desde América Latina. *Puntos de Vista* III (12): 27-46.
- Mies, M. (1984) Methodische Postulate zur Frauenforschung - dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen. *Beiträge zur feministischen theorie und praxis* 7 (11): 7-25.
- Mignolo, W. (2000) *Local Histories / Global Designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Narayan, K. (1993) How Native is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist* 95 (3): 671-686.
- Plows, A. (2008) Social Movements and Ethnographic Methodologies: an analysis using case study examples. *Sociology Compass* 2 (5): 1523-1538.
- Rabinow, P. (1985) Discourse and Power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology* 10: 1-13.
- Rappaport, J. (2005) *Intercultural Utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham & Londres: Duke University Press.
- Rappaport, J. & A. Ramos Pacho (2005) Una historia colaborativa: reto para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica* 29: 39-62.
- Restrepo, E. & A. Escobar (2004) Antropologías del mundo. *Jangwa Pana. Revista de Antropología* 3: 110-131.
- Schmelkes, S. (2009) Intercultural Universities in Mexico: progress and difficulties. *Intercultural Education* 20 (1): 5-17.
- Scholte, B. (1981) Critical Anthropology since its Reinvention. *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*. J.S. Kahn & J.R. Llobera (eds.). Londres: Macmillan.

- Schutter, A. de (1986) *Investigación participativa: una opción metodológica para la educación de adultos*. Pátzcuaro: CREFAL.
- Smith, L.T. (1999) *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples*. Dunedin & Londres: University of Otago Press & Zed Books.
- Speed, S. (2006) Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida. *Alteridades* 16 (31): 73-85.
- Tedlock, D. (1979) The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 35 (4): 387-400.
- Thomas, J. (1993) *Doing Critical Ethnography*. Newbury Park: SAGE.
- Touraine, A. (1981) *The Voice and the Eye: an analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UNESCO (2002) *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. Paris: UNESCO.
- Vasco Uribe, L.G. (2007) Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades* 6: 19-52
- Villasante, T.R. (2006) *Desbordes creativos: estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Villasante, T.R. (2007) Una articulación metodológica: desde textos del socio-análisis, I(A) P, F., praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos etc.. *Política y Sociedad* 44 (1): 141-157.
- Werner, O. & M. Schoepfle (1987) *Systematic Fieldwork. Foundations of Ethnography and Interviewing*, Vol.1. Newbury Par: SAGE.