

Investigación intercultural e investigación acción participativa

Un diálogo desde el suroccidente colombiano*

Sebastián Levalle**

..

Resumen: Las ciencias sociales han transitado buena parte del siglo XX entre la exigencia positivista de la neutralidad valorativa y el imperativo político del compromiso social. En la sociología latinoamericana, desde los años setenta, se fueron configurando los contornos de una **sociología crítica que fundó sus bases en el compromiso social con los pueblos latinoamericanos, considerando a la praxis como la fuente primaria de legitimación científica** (González Casanova, 1978). A su vez, desde fines del siglo pasado varios movimientos indígenas latinoamericanos desarrollaron programas de investigación que rearticulan la producción científica y la acción político-cultural al construir propuestas de trabajo en función de las necesidades de sus pueblos. Tal es el caso del Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro en Colombia (CIIIT). **El objetivo de este artículo es analizar la investigación intercultural que desarrolla el CIIIT, comparándola con las propuestas epistemológicas que Paulo Freire y Orlando Fals Borda llevaron a cabo en el contexto de la sociología crítica de los años setenta. Sostendremos que la práctica investigativa del CIIIT reelabora interculturalmente un conjunto de elementos epistemológicos que se encontraban presentes en la investigación de acción participativa y en la investigación pedagógica de Fals Borda y Freire.**

*, El presente artículo constituye una versión ampliada de los siguientes trabajos: «Descolonización y construcción dialógica del conocimiento en las prácticas pedagógico-investigativas del Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro de Colombia» (XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología, 29/9 - 4/10/2013, Santiago de Chile), y «El pensamiento latinoamericano puesto en práctica: descolonización y construcción dialógica del conocimiento en las experiencias pedagógico-investigativas del Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro de Colombia» (X Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, 1/7 - 6/7/2013, Universidad de Buenos Aires, Argentina). Quiero agradecer especialmente a las comunidades de Tierradentro y a los integrantes del CIIIT por haberme abierto el espacio para compartir conocimientos y experiencias. Agradezco también a Natalia Caicedo que me ha acompañado como profesional de apoyo en Tierradentro y a Luciana Levin D'Angelo y Luís Rigal por sus observaciones críticas a las versiones preliminares de este artículo.

**, (slevalle@yahoo.com.ar) Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aires.

Palabras clave: Investigación intercultural, investigación acción, movimiento indígena, Fals Borda, Freire.

Abstract: The social sciences have traveled much of the twentieth century between the positivist demand for value-neutrality and the political imperative of social engagement. Since the 1970s, in the field of Latin American sociology, a critical sociology based on the social commitment to the Latin American peoples arised, considering the praxis as the primary source of scientific legitimacy (González Casanova, 1978). In turn, since the end of the last century several Latin American indigenous movements developed research programs that articulate scientific production and the political and cultural action according to the needs of their people. Such is the case of the Indigenous Center for Intercultural Research of Tierradentro (CIIIT) in Colombia. The objective of this paper is to analyze the intercultural research that develops CIIIT and make a comparison with the epistemological proposals that Paulo Freire and Orlando Fals Borda conducted in the context of critical sociology of the 1970s. We argue that the research practice of CIIIT resignifies interculturally a set of epistemological elements that were present in participatory action research and educational research of Fals Borda and Freire.

Keywords: intercultural investigation, action investigation, indigenous movement, Fals Borda, Freire.

Recibido: 30/03/2014 **Aceptado:** 28/07/2014

Introducción

En la década de 1970 el sociólogo peruano Aníbal Quijano solía comentar la paradoja en la que se encontraban muchos intelectuales latinoamericanos comprometidos socialmente al profesar ideologías políticas de izquierda sin abandonar epistemologías de derecha (Quijano, [1979] 1994: 75). América Latina comenzaba a consolidar su crítica al paradigma positivista pero la práctica científica continuaba anquilosada en los viejos esquemas. Veinte años después su colega colombiano Orlando Fals Borda sostuvo que el colonialismo intelectual estaba desarticulándose al calor de las teorías construidas a partir de las luchas y las características propias del Tercer Mundo: «... las viejas corrientes intelectuales colonizadoras del Norte hacia el Sur pudieran estar cambiando parcialmente de curso en estos años para volverse en dirección contraria, del Sur hacia el Norte» (2009: 372). Este fenómeno evidenciaba al mismo tiempo, según Fals Borda, la capacidad científica de las periferias y la crisis de los paradigmas de los países centrales. Durante aquellos veinte años en el campo de la ciencia social latinoamericana se fueron configurando los contornos de una sociología crítica que intentaba problematizar las categorías europeas a la luz de los contextos locales. La sociología crítica fundó sus bases en el compromiso social con los pueblos latinoamericanos, considerando a la praxis como la fuente primaria de legitimación científica (González Casanova, 1978; Fals Borda, 1979). Los pensadores identificados con esta línea se propusieron establecer una ciencia social capaz de articular los conocimientos científicos

occidentales con los saberes de los sectores populares, a quienes consideraban como sujetos del cambio político-social y del proceso investigativo (Freire, 1970). De este modo, la sociología crítica latinoamericana intentó articular la investigación con la transformación social de la realidad (Fals Borda, 1979).

El quinto centenario de la conquista de América, los levantamientos indígenas de Ecuador (1990) y México (1994) y la creación de un régimen internacional favorable a las demandas étnicas (Martí I. Puig, 2004), operaron como el telón de fondo sobre el cual las preocupaciones de los años setenta adquirieron un matiz inter/multicultural (Devés Valdés, 2004). La politización de las categorías étnicas, en el marco del modelo neoliberal, devino en la (re)institución de los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo, habilitando una serie de demandas fundamentadas en los llamados derechos a la identidad o al reconocimiento (Briónes 2001; Fraser, 1996). Como parte de este proceso varios movimientos indígenas latinoamericanos han desarrollado programas de investigación que rearticulan la producción científica y la acción político-cultural al construir propuestas de trabajo en función de las necesidades de sus pueblos. Estas investigaciones son impulsadas por lo que Mato (2009) designa como «instituciones interculturales de educación superior», universidades y terciarios creados por las propias organizaciones indígenas orientados inicialmente a la demanda comunitaria de formación pedagógica. En el suroccidente colombiano las comunidades organizadas en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) fundaron la Universidad Autónoma Indígena Intercultural en la ciudad de Popayán y en el 2003 el Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro (CIIIT) en la región de Tierradentro. El objetivo del presente trabajo es analizar la investigación intercultural que desarrolla desde el año 2003 el CIIIT en Colombia comparándola con las propuestas epistemológicas que Paulo Freire y Fals Borda llevaron a cabo en el contexto de la sociología crítica de los años setenta en América Latina. Nuestra hipótesis plantea que la práctica investigativa del CIIIT reelabora interculturalmente un conjunto de elementos epistemológicos que se encontraban presentes en la investigación acción participativa y en la investigación pedagógica que llevaron a cabo Fals Borda y Freire respectivamente. El artículo se estructura en tres secciones principales: inicialmente caracterizaremos la investigación intercultural en el marco del proyecto político-social del movimiento indígena del suroccidente colombiano; en un segundo momento compararemos los elementos centrales de esta práctica investigativa con aquellas implementadas por Freire y Fals Borda; y, finalmente, recuperaremos algunos de los desafíos con los que se toparon estos autores, indagando alternativas posibles a la luz de la experiencia del CIIIT.

La investigación intercultural: la experiencia del Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro

El CIIIT es una iniciativa de las comunidades indígenas del suroccidente colombiano organizadas desde 1971 en el Consejo Regional Indígena del Cauca, la organización indígena más influyente de Colombia. El CRIC es una organización multiétnica creada con el objetivo de recuperar los territorios indígenas – los resguardos – y fortalecer las instancias comunitarias de gobierno – los cabildos – establecidos legalmente durante la colonia (Laurent, 2010).¹ Con estos dos objetivos, el movimiento se propuso la recuperación de la «territorialidad» (Porto-Gonçalves, 2009) propia, es decir, sus formas de habitar social, cultural, económica y políticamente su espacio tradicional. Este centro nace con el objetivo de realizar investigaciones interculturales concebidas desde, por y para las comunidades indígenas de Tierradentro.

El sentido estratégico que este centro de investigaciones ofrece para el CRIC se comprende mejor a partir de las condiciones sociohistóricas colombianas. La región del Cauca, y más específicamente la subregión de Tierradentro, se constituyó desde el siglo XVII como un espacio de despliegue del sistema de haciendas (Jaramillo Uribe, 1991). Esta estructura socioterritorial relativamente autosuficiente constituyó la base sobre la que se erigió la dominación oligárquica hacia 1880 (Halperin Donghi, 2001). La competencia por los recursos disponibles y la persistencia de formas semiserviles de trabajo enfrentaron a los sistemas productivos campesino-indígenas con la economía de las haciendas del Cauca. La temprana resistencia indígena a las políticas coloniales se multiplicó durante la República en ocasión de las llamadas «reformas liberales» de mediados del siglo XX, que sancionaban la desarticulación de la unidad territorial comunitaria reconocida por los títulos de la Colonia. En el Cauca las reformas fueron resistidas activamente por un movimiento que se extendió a lo largo de quince años bajo el liderazgo de Manuel Quintín Lame Chantre (Fals Borda, 1982). Esta resistencia consolidó la conformación de los pueblos indígenas del suroccidente y prefiguró los puntos centrales sobre los cuales se constituiría cincuenta años después el CRIC.

Durante el período conocido como La Violencia (1948-1958), desencadenado luego del asesinato del candidato presidencial liberal Jorge Eliécer Gaitán, las luchas alrededor del control territorial vuelven a expresarse con especial intensidad. Este período de enfrentamiento entre liberales y conservadores fue caracterizado por Fals Borda (1982) como una lucha de clases por el control de la tierra. Hacia

1. El resguardo es una figura de origen colonial que identifica la posesión colectiva de la tierra. Esta categoría fue incorporada a la Constitución nacional en la reforma de 1991. El cabildo es la autoridad administrativa y de gobierno en los territorios de resguardos. Actualmente, el 80 % de la población indígena colombiana se asienta en 408 resguardos (Pineda Camacho, 1997). Esta territorialidad indígena se superpone en muchos casos con la estructura administrativa del Estado conformada por departamentos, municipios y corregimientos y administrada por gobernadores, alcaldes y juntas.

1958, la constitución del Frente Nacional y la instauración de un sistema de alternancia pactada en el gobierno por parte de los dos partidos beligerantes – el Partido Conservador y el Partido Liberal – marcarían el fin de La Violencia en singular y el inicio de las violencias múltiples. La «primacía de la lógica de guerra» (Ansaldi y Giordano, 2013: 593) constatable en el funcionamiento de la democracia colombiana ha implicado una amenaza constante para las comunidades indígenas del Cauca. Más aún cuando el suroccidente se constituye como un «corredor en formación» para los actores armados en busca de la salida al Pacífico y al Putumayo (González, Bolívar y Vázquez, 2009). La lucha por el territorio que había enfrentado al sistema de haciendas con las comunidades indígenas, dando origen al CRIC en 1971, se profundiza mediante las políticas neoliberales que comenzaron durante las presidencias de Virgilio Barco (1986-1990) y César Gaviria (1990-1994). Estas políticas se han articulado con los actores armados, profundizando la necesidad de consolidar la organización del movimiento indígena en función de permanecer en sus territorios.

En el CIIT «Investigar se convierte en estrategia fundamental para la esperanza, la dignidad y la libertad» (Caicedo, 2012: 121). La investigación es concebida como una herramienta para fortalecer la cultura indígena, consolidando la territorialidad propia frente a las amenazas externas. Así lo expresa uno de los responsables del CIIT:

«El CIIT es una estructura de las asociaciones de cabildos, lo que pretende es lograr estrategias de formación y de investigación para socializar y para producir el conocimiento propio mediante las investigaciones en la comunidad. Nosotros lo que hemos hecho como centro es crear investigaciones, pero las investigaciones están dadas en términos muy puntuales, asociadas directamente a las problemáticas que se viven en Tierradentro. Lo que pretendemos es que desde la comunidad surjan las propias áreas de estudio y que no estén impuestas, para poder orientar nuestros propios contenidos» [entrevista 2: 1].

El centro de investigaciones se ubica en el tramo final de un largo proceso del CRIC orientado a la creación de un proyecto de educación propia.² La preocupación por la educación ha sido una constante en la organización desde 1978 cuando, en su V Congreso, definió la necesidad de crear un programa de educación bilingüe para investigar una propuesta educativa indígena. La creación del Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) se traduciría rápidamente en el establecimiento de las primeras escuelas en aquellas comunidades donde no existían instituciones educativas y en la recuperación de las escuelas que permanecían en manos de la Iglesia. El reconocimiento estatal al derecho a la educación propia, que había comenzado en 1978 con la promulgación de un decreto que prescribía

2. Algunos entrevistados ubican a la escuela indígena que durante los años sesenta se desarrolló en el resguardo El Cabuyo como el primer antecedente del CIIT [entrevista 1A: 4].

la enseñanza bilingüe en las comunidades, se consolidaría con la reforma constitucional de 1991. La nueva Constitución reconoce el carácter multicultural de la Nación e incorpora una serie de derechos indígenas tales como el derecho consuetudinario, el derecho a la propiedad colectiva, el derecho a la educación bilingüe, el carácter oficial de las lenguas indígenas en sus territorios y las autonomías territoriales a nivel municipal. Una vez establecidas las escuelas comunitarias se volvió necesario abordar la formación docente para consolidar el proyecto educativo desde las culturas indígenas. La idea de formación e investigación se retoma entonces en 1994 con la creación del Centro de Capacitación Benjamín Dindicué en Tóez, en la región de Tierradentro.³ Este centro de capacitación, creado por los 21 Cabildos existentes en aquel momento, sería destruido unos meses después por el terremoto de 1994 que tuvo su epicentro en Tierradentro. El proyecto de formación finalmente tomó la forma de una universidad, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, que vino a aportar elementos para la construcción de los currículos propios y de los materiales pedagógicos para estudiantes y docentes.

El CIIIT aparece para la mayor parte de los entrevistados como un «hijo» de la universidad, como un «mediador» entre la universidad y las comunidades de Tierradentro.⁴ Este centro nace en el año 2003 con el objetivo de «acompañar y orientar a la comunidad a través de reflexiones y debates en función de la protección del territorio, la lengua y la identidad cultural» (Guejia, 2009: 7).⁵ El CIIIT representa una estrategia para proteger, producir y socializar lo que se concibe como «conocimiento propio», esto es el conocimiento que se produce y reproduce en las instancias comunitarias. En este sentido la tarea del centro consiste en ar-

3. El resguardo indígena de Tóez inicialmente estuvo localizado en el municipio de Páez en Tierradentro, pero con el terremoto y la avalancha del 6 de junio de 1994 fue reubicado en el municipio de Caloto, en el norte del Cauca.

4. Tierradentro es considerado como el epicentro de la cultura nasa. Está habitado por alrededor de 25.000 indígenas, en su mayor parte pertenecientes al pueblo nasa, es la región con mayor cantidad de cabildos indígenas y donde el uso de la lengua de los nasa, el *nasayuve*, resulta más extendido. Tierradentro está organizado administrativamente en dos asociaciones de cabildos – organizaciones de segundo grado – la Asociación Juan Tama y la Asociación Nasa Çxhâçxha, ambas fundadoras del CIIIT.

5. En el año 2006 integrantes de todo Tierradentro reunidos en la Laguna de la Luna, un sitio sagrado para la cultura nasa, reflexionan sobre el proceso de investigación y las metodologías que el CIIIT debería implementar. En este encuentro se fundamenta el nombre del centro de investigaciones: «Se explica qué es el centro de investigaciones, entonces “centro” porque es un lugar de encuentro; “de investigaciones” porque se asume la investigación como autorreconocimiento; “indígena” porque es posicionar, destacar, la mirada indígena sobre la investigación; “intercultural” porque el reto es establecer ese diálogo social, comunitario, epistemológico con otros pueblos indígenas y con otras organizaciones sociales; y “de Tierradentro” como para reivindicar ese espacio de cuna y de lugar de origen del pueblo nasa» [entrevista 1A: 6]. Otro integrante del CIIIT reflexiona: «Esa reiteración de la “i” no ha sido como tan gratuito, es una lectura de las problemáticas, de las tensiones que tenemos» [entrevista 5: 3]. El CIIIT funciona de modo itinerante en los diversos resguardos de la región de Tierradentro.

ticular los procesos de conocimiento ya existentes y generar las condiciones para potenciarlos. Se pretende fortalecer la cultura indígena, proteger la lengua para construir procesos de identidad y conservar el territorio para sobrevivir. Al mismo tiempo, la propuesta busca aportar elementos para fortalecer los procesos educativos que se están llevando adelante en los distintos resguardos bajo el impulso de la organización.

El CIIIT está conformado por una mayoría de profesionales indígenas de varias disciplinas a la que se suman algunos investigadores externos en apoyo de tareas puntuales. Se ha trabajado en diversos proyectos, entre los cuales resaltan el Programa de Formación en Desarrollo Comunitario, el Sistema de Alerta Temprana para la Gestión de los Riesgos Naturales, el apoyo a los Proyectos Educativos Comunitarios que desarrollan las escuelas, el trabajo sobre el calendario agrofestivo de los nasa, la revitalización de la lengua – el *nasayuwe* – la recuperación de las formas tradicionales de producción económico-social y la investigación en temáticas para generar materiales docentes.

La investigación es concebida por el centro como un elemento clave para comprender los procedimientos y los tiempos y espacios que cada cultura genera para construir conocimiento. Por eso la investigación se entiende como un autorreconocimiento comunitario, como una forma de profundizar los saberes existentes en las propias comunidades y en sus territorios:

«En una sola palabra lo resumiría como el autorreconocimiento, poder mirarse hacia dentro en todas las direcciones que marca la espiral, que es como la manera cómo los nasa conciben la vida: hay que volver hacia atrás para poder volver hacia delante. Como esa idea de la mujer nasa cargando al niño – en la espalda – : el futuro está atrás. El pasado es el que está marcando el rumbo para seguir. Y poder ser rigurosos también con el conocimiento de la cultura, la profundidad. No vivir de lo que se cuenta sino poderla interpretar, saber apropiarla para poder sobre ella ser también crítico» [entrevista 1A: 7].

Los integrantes del CIIIT sostienen que en la lengua de las comunidades nasa, el *nasayuwe*, la investigación se entiende como el *ûus atxah*, lo cual implica al mismo tiempo «pensar, planear, reflexionar, saber escuchar y comprender, compartir y producir nuevos conocimientos» (Guejia, 2009: 7). A su vez para hablar de «analizar» o «reflexionar» los nasa utilizan la palabra *ûusyahkx*, que se deriva de corazón: *ûus* y de pensar: *yahkx*. Como ocurre con la mayor parte de las cosmovisiones indígenas de América Latina, la racionalidad nasa no se escinde de la esfera sentimental. Tampoco se puede concebir un pensamiento nasa puramente individual. En la cosmovisión nasa existen tres mundos interrelacionados: «el de arriba», donde se ubican los astros y los «espíritus mayores»; «el de acá», en el que viven los nasa y todos los seres y elementos que habitan la superficie de la Tierra; y «el de abajo», en donde están los minerales y unos seres encargados de cuidarlos, los *tapanos*. Uno de los integrantes del CIIIT explica que constituye una tarea de

todo nasa mantener la armonía y la comunicación entre estos mundos, a partir de lo que concluye que el pensamiento siempre deberá ser colectivo, incluyendo la espiritualidad y la memoria ancestral (Castro, 2009: 22-23).

El sentido primario de la investigación en la cosmovisión nasa parece ser «consultar». La investigación implica entonces una consulta permanente a la comunidad. El testimonio que aparece a continuación profundiza sobre esta cuestión:

«No deducir, sino preguntar. Pero para preguntar hay todo un proceso, todo un ritual (...) es llegar, el saludo, llevar la chichita, una buena comida, eso se llama “hacerle el cuido al mayor”. Hablar del día, de lo que se hizo ayer, de los hijos... y después de casi todo un día de saludo el mayor comienza ya a abrirse y se le puede preguntar (...). Entonces eso es la investigación, el consultar, que es ese diálogo con los mayores. Mayores no solamente son las personas mayores de edad sino son personas que desde el ámbito de la comunidad se destacan por tener un conocimiento» [entrevista 1A: 14].

A su vez, la cosmovisión nasa concibe al territorio como depositario de los conocimientos. A la inversa de la razón moderna que convierte a la naturaleza en objeto de conocimiento (Lander, 2003), para las comunidades de Tierradentro es el territorio el que enseña los valores fundamentales.⁶ De ahí que en lugar de intervenir el territorio para experimentar científicamente, en las formas tradicionales de conocimiento se habla de «interpretar» y «sentir» los mensajes que surgen de la tierra. Esta es precisamente la tarea de los sabios o médicos tradicionales, los *thê'wala*, expertos en la comunicación con los tres mundos que conforman el territorio nasa desde su cosmovisión. Consultar al territorio aparece entonces como una estrategia más de investigación:

«... entonces uno tiene una inquietud, participa de un ritual y el médico lo va orientando y le va mostrando. Entonces le va mostrando bien con las señas que uno percibe en el cuerpo o con las nubes. Las nubes forman formas que le permiten a uno ver lo que uno está preguntando. Entonces digamos que son dinámicas ya innatas de lo que se considera como investigar. Investigar también es caminar, entonces la gente aprende caminando, por eso ese término tan sonado en las mingas que es “caminar

6. En una reunión del equipo de desarrollo comunitario en Belalcázar en noviembre del 2009 el entonces coordinador del CIIIT afirmaba: «Lo importante es no separar cuerpo y pensamiento, no dividir entre natural y sobrenatural. Todo es natural, todo tiene vida». Las palabras de otro integrante del centro de investigaciones en una reunión del equipo de trabajo sobre matemática nasa dan cuenta de esta concepción epistemológica sobre el territorio: «... es cierto lo que dice Carlos Pacho que las personas que tenían esos conocimientos murieron, pero la cuestión [es] los sitios de poder, esos no se han acabado, ni se acabarán tampoco. Entonces esos sitios son los que vuelven a retroalimentar el conocimiento de la cultura. Entonces... o sea que no son cosas que se pierdan». [Reunión equipo de investigación en matemática nasa, Mosoco, 23 de febrero del 2013]. Esta forma de entender el territorio está más asentada en Tierradentro, donde se concentra la mayor cantidad de sitios sagrados de la cultura nasa.

la palabra”, que es [que] en el recorrido que se hace con la comunidad por el territorio se aprende, porque uno está interactuando. Y el nasa siempre está caminando» [entrevista 1A: 14].

Toda la investigación se despliega como un proceso de múltiples formas de consulta en el cual la comunidad participa de manera activa. Así lo explica uno de los integrantes nasa del CIIT:

«Para mí siempre utilizamos dos formas [de investigar]. Unas son personales, que uno va a las casas, habla... porque uno no llega a las casas y dice “vengo a investigar”, siempre uno va a contar cosas, (...) a la medida que uno va contando, entonces lo que ellos saben también van soltando, lo que ellos conocen. La otra forma es mediante las asambleas, entonces uno dice un tema, digamos, [por ejemplo] con la tierra... pero el trabajo de siembra del maíz, entonces ellos dicen: “anteriormente se trabajaba así, se hacía así”, entonces uno se va comparando con lo que cuentan. También en los trabajos. Por acá mucha gente comparte cuando uno va trabajando, entonces está comentando, mientras que trabaja va contando. Y hay como tres formas de averiguar» [entrevista 4: 6].

Como puede constatarse en los testimonios, la práctica investigativa del CIIT combina diferentes técnicas: consultas con informantes clave – los «mayores» – en diversas situaciones – en las casas, durante las jornadas de trabajo, en las fiestas – recolección de datos en asambleas comunitarias, rituales de interpretación de la naturaleza e incluso situaciones de autoinvestigación a partir de recuerdos o experiencias previas. Se trata de una triangulación metodológica, en el sentido que utiliza este concepto Denzin (1978), pero incorporando técnicas de recolección de datos desde la cosmovisión indígena.

El proceso de investigación en matemática nasa que el CIIT viene desarrollando desde el 2006 resulta interesante para comprender las formas concretas que adopta la participación. La investigación comenzó cuando una asamblea comunitaria, después de dos días de reunión, decidió autorizar la iniciativa considerando que podría aportar elementos para la construcción de los currículos educativos propios, «incentivar más espacios de formación y demostrar las capacidades de producir conocimientos científicos» (Guejia, 2009: 9). De esta forma la práctica investigativa se legitimó, convirtiéndose en una iniciativa comunitaria. Para llevar adelante el proceso de trabajo se conformó un equipo de diez personas, integrado por ocho investigadores nativos bilingües y dos profesionales de apoyo no indígenas (Parra, 2011). El equipo se reunió durante un año y medio en distintos resguardos para socializar la información que era recabada directamente por los investigadores indígenas. La investigación se desplegó combinando la observación de la cotidianeidad comunitaria con una serie sucesiva de reuniones entre diversos grupos: los médicos tradicionales se encargaron de los procesos rituales durante las reuniones y reflexionaron sobre las relaciones entre la espiritualidad y la matemática, los adultos mayores recordaron las antiguas formas de enseñarla en sus

casas, las mujeres reflexionaron sobre el papel de la matemática en los tejidos tradicionales, los niños, los docentes y las autoridades repensaron la matemática en la escuela.

Además de las reuniones convocadas por el CIIIT para pensar estos temas se propició el debate en las instancias comunitarias cotidianas. Las asambleas y las *mingas* – instancias de trabajo colectivo – brindaron la posibilidad de reflexionar conjuntamente con toda la comunidad, tal como es costumbre entre los nasa. Los avances de las investigaciones en matemáticas fueron presentados en los espacios comunitarios para lograr su validación. Existió en este punto una preocupación por escribir textos sencillos que habilitaran nuevas reflexiones. Los integrantes del CIIIT asumieron además el desafío de producir textos bilingües, aun cuando el *nasayuwe* es una lengua de tradición oral que presenta variaciones dialectales en los distintos resguardos. Esta práctica combinada de la escritura y la oralidad mejoró la fidelidad del trabajo y aportó nuevos senderos para la reflexión colectiva al propiciar la conceptualización en la propia lengua, volveremos sobre esto más adelante.

La investigación en matemáticas llevada adelante por el CIIIT ganó la Beca Nacional de Investigación en Lenguas Indígenas del Ministerio de Cultura colombiano en el 2008, lo cual permitió el financiamiento de una publicación bilingüe titulada *Matemáticas en el mundo nasa*. Para la preparación de los textos también intervino la participación comunitaria: en la asamblea se fueron presentando párrafo a párrafo los artículos en ambas lenguas hasta lograrse el consenso sobre los contenidos y las formas de expresarlos. De este modo se desarrolló un proceso de formación en investigación en el que la participación de la comunidad resultó fundamental para la profundización y apropiación del trabajo (Guejia, 2009). Este ejercicio de participación y construcción colectiva del conocimiento es lo que el CIIIT denomina «**minga de pensamiento**», recuperando la figura del trabajo comunitario que hasta hoy se desarrolla en las comunidades.

La interculturalidad como metodología de investigación: «un buen sancocho»

Pese a su creciente uso discursivo la interculturalidad no resulta una noción unívoca sino que por el contrario se impone reiteradamente la necesidad de explicitar su sentido. Este concepto aparece asociado a una serie de significados en constante redefinición que remiten a una variedad de posiciones dinámicas y ocasionalmente contradictorias. Por eso consideramos, junto a Briones y otros (2006), que la noción de interculturalidad constituye, antes que un atributo de la realidad, una construcción histórica, social y académica en constante disputa y negociación. A partir de las prácticas políticas de los movimientos indígenas latinoamericanos Diez (2004: 197) sostiene que se fue configurando un «paradigma intercultural» dentro del cual el concepto de interculturalidad fue concebido como

un «proyecto político, social y epistemológico» que opera denunciando el carácter conflictivo de las relaciones culturales y deconstruyendo el entramado de relaciones de poder que subyacen en el diálogo entre las culturas. El uso que el CRIC suele hacer de la interculturalidad puede comprenderse mejor desde este paradigma. Uno de los integrantes del CIIIT definía de este modo a la interculturalidad:

«La interculturalidad es un discurso que es atractivo, es bastante clave para fortalecer toda una estrategia organizativa, un proyecto de país, así lo entendemos, como la clave para generar unidad. Pero no es solo unirse por unirse, tiene que renegociarse el poder, cambiar» [entrevista 5: 7].

La interculturalidad es entendida por este entrevistado como un proceso de unidad de los sectores populares y como una forma de descolonización del conocimiento. No obstante, en ambas direcciones visualiza profundas dificultades: por un lado, la unidad con los campesinos se vuelve problemática en la región, fundamentalmente por la disputa de tierras; y por el otro, los procesos de construcción de un conocimiento propio se topan con la herencia de imposición cultural occidental transmitida en las instituciones educativas:⁷

«¿Cómo vamos a cambiar los currículos para hablar de diálogo de saberes si todo lo que se está enseñando es lo externo?. Entonces decimos: “es educación propia”, se llama educación propia y utilizamos hasta la lengua, pero usamos la lengua para enseñar matemática externa. La lógica externa. Entonces ahí era un contrasentido, le llamamos resistencia pero nos estamos autocolonizando.

»(...)

»Difícil pues pensar en la interculturalidad. El discurso es bueno, es bonito, pero la realidad es muy dura. Por eso digo que todavía estamos lejos de llegar a hablar de un equilibrio cultural. Eso hay que irlo construyendo. Entonces la universidad indígena, el CIIIT, tenía esa intención de estudiar muy a fondo, no tanto la idea de crear especialistas en la lingüística, sino de gente que pueda sentir la lengua, que pueda valorar la lengua y empezar a, desde las epistemologías propias, generar autovaloración, autorreconocimiento. Ese es un poco lo que yo siento que se ha venido soñando y pensando en Tierradentro» [entrevista 5: 7-8].

Son estas dificultades las que motivaron la investigación en matemáticas nasa. En el proceso de investigación implementado por el CIIIT la interculturalidad aparece como una metodología de trabajo. Los miembros del Programa de Educación Bilingüe Intercultural del CRIC ya habían definido a la interculturalidad como «el partir desde el conocimiento de lo propio para ir integrando otros conocimientos de afuera» (Bolaños, Ramos, Rappaport y Miñana, 2004: 115). El equipo de investigadores en matemática nasa sistematizaba los debates y planteaba

7. A diferencia de otras zonas del Cauca donde el CRIC ha logrado instalar sus propias escuelas desde los años ochenta, la administración de la educación en Tierradentro ha permanecido hasta el 2005 en manos de la Iglesia, razón por la cual la mayor parte de los profesores provienen de una formación religiosa.

nuevas preguntas. En aquellas reuniones los profesionales no indígenas aportaban bibliografía sobre el tema y comentaban experiencias de grupos que habían desarrollado propuestas de etnomatemática en otras regiones. Este ejercicio representó una puesta en práctica de la interculturalidad, en tanto herramienta para apropiarse de los conocimientos externos. Además de combinarse distintas técnicas como señalamos arriba, se triangulan las fuentes y los investigadores. En una de las observaciones realizadas en las reuniones del equipo de investigación en la cual se trabajaba sobre la vivienda nasa registramos la utilización de fuentes tales como entrevistas, descripciones de cronistas españoles y antropólogos de diversas procedencias sobre las casas nasa, fotografías e, incluso, pinturas rupestres de la zona donde aparecían figuras de viviendas [observación 2: 2-4]. En cada una de estas triangulaciones la interculturalidad aparece transversalmente, bajo la forma de un diálogo entre visiones del mundo en función de los objetivos de investigación. Dos testimonios acerca del papel de los integrantes del equipo no indígenas resultan interesantes. El primero corresponde a uno de los investigadores nasa y el segundo a uno de los profesionales no indígenas:

«Entonces además él [se refiere al integrante no indígena del equipo] hace, propone, investiga. Por ejemplo textos que él trae, dice: “esto encontré, ¿qué piensan que hay que complementar?”. Entonces, hay veces [que] los libros no dicen la verdad, entonces nosotros decimos, como hace rato: “compañero Aldo ese libro no dice la verdad”. Entonces uno pone a través de los textos, uno pone a investigar. Internamente nosotros hacemos más a fondo la investigación. El compañero Aldo ha tratado de investigar qué es lo que hay escrito sobre nosotros mismos» [entrevista 4: 6].

«También es poner en la mesa otras posibilidades de hacer conocimiento, interactuar con otras formas de saber y al compartirlas ha ayudado mucho yo creo que a tratar de quitar ese estigma de “lo blanco” y “lo occidental” como si fuera todo un bloque y todo mal. Entonces poder, digamos, compartir que afuera también hay una diversidad, que también hay una historia, que hay mucho mestizaje... ese intercambio creo que también ha sido un aporte bastante valioso.

»Lo otro es tratar de compartir cómo se asume la investigación y la construcción del conocimiento afuera. (...) Entonces digamos como conocer lógicas distintas... creo que ha sido un aporte en aras de destacar lo específico en esa visión de investigar, pero también de ver qué cosas de allí me pueden servir o que cosas definitivamente las descarto porque no corresponden a la naturaleza de la manera cómo se trabaja» [entrevista 1B: 2].

Otro de los aportes de los profesionales no indígenas señalados por los integrantes del CIIT es la relación con la escritura y su uso para la sistematización de reuniones y encuentros. La memoria colectiva en la cultura nasa se basa fundamentalmente en la oralidad. Si bien existe un alfabeto *nasayuve* unificado, la escritura no integra el repertorio de prácticas culturales cotidianas. Los investigadores no indígenas insistieron en la necesidad de incorporar esta dinámica de la memoria escrita para el trabajo investigativo. Con el pasar del tiempo los nasa que

integran el centro de investigaciones se apropiaron de la propuesta, incluso en su propia lengua y bajo sus propias lógicas culturales.⁸ La incorporación de la lectoescritura ayudó también a la construcción de un pensamiento crítico, tal como puede leerse en el siguiente testimonio de uno de los integrantes no indígenas del equipo de trabajo:

«Otra cosa es que los compañeros tuvieron que leer textos, incluso una compañera tuvo que leer textos en portugués sobre localización... entonces ellos mismos empezaron a leer unos materiales relativos a esos conceptos matemáticos y con eso se iban generando discursos y cuestionando los discursos (...). Entonces llegamos a hacer el ejercicio reflexivo de observar los lentes de análisis de los otros y darse cuenta que esos marcos explicativos no funcionan, no encajan (...). Entonces esas cosas son positivas para hacer ese ejercicio crítico» [entrevista 7: 2].

Un aspecto más que es resaltado por los entrevistados con relación al rol de los investigadores externos tiene que ver con la rigurosidad del análisis. Puede considerarse este aspecto como un aporte de la lógica occidental de investigación a las formas de investigación que los informantes denominan «innatas». Los profesionales de apoyo también han ayudado proponiendo categorías para la clasificación de los datos y organizando nuevas líneas de trabajo.

Los espacios de reflexión comunitaria que se sucedieron durante el proceso de investigación en matemática nasa permitieron reactualizar los conocimientos tradicionales en las condiciones particulares del presente. Los conocimientos parcializados de cada individuo fueron rearticulados y legitimados en los espacios comunes, fortaleciéndose de esta forma la cosmovisión. Es importante destacar que en los trabajos de investigación educativa que el CRIC ha desarrollado desde los años de 1980, la cosmovisión es entendida como «un proceso de creación de dispositivos para analizar el mundo y actuar en él» (Bolaños, Ramos, Rappaport y Miñana, 2004: 83), se trata de un concepto que tiene un anclaje en el pasado pero que pertenece al tiempo presente. En este proceso la investigación intercultural juega un rol fundamental porque permite poner en diálogo aquellos saberes de la propia cultura con los conocimientos que desde afuera van constituyendo la cosmovisión nasa.⁹

8. Uno de los profesionales no indígenas del CIIIT comenta acerca de la sistematización escrita: «Por ejemplo Huber lo hace en nasayuwe y diseña figuras, se dedica semanas enteras para ver cómo graficar un proyecto o una idea» [entrevista 1A: 16].

9. Esta concepción de la cosmovisión conlleva un entendimiento dinámico de los procesos culturales. La dicotomía entre un «afuera» y un «adentro» – de la comunidad, de la academia, de la organización – corre el riesgo de anquilosar la comprensión de dinámicas culturales que son, por definición, fluidas y cambiantes. Las posiciones sociales que ocupan los individuos tampoco pueden comprenderse bajo tal esquema binario. Por el contrario, la riqueza del proceso de investigación que estamos reseñando se funda en buena medida en la posibilidad de ubicarse en las fronteras y debe una buena parte de su creatividad a trayectorias ambivalentes, que se posicionan unas veces «afuera» y otras «adentro». No obstante, la referencia a esta oposición ofrece un interesante poder explicativo en el territorio al ser

La reflexión de otro integrante del centro de investigaciones sintetiza el espíritu de este trabajo intercultural:

«Y comencé a leer lo de afuera. No podía averiguarme solamente lo de acá (...). La cuestión del conocimiento occidental con el conocimiento indígena no son diferentes, solo se complementan. Entonces esa cuestión yo siempre la he manejado así. O sea que no somos totalmente diferentes, nos complementamos. Entonces todo conocimiento que hay aquí con lo que viene de afuera, si se utiliza bien, entonces se complementa y con todo eso se puede hacer un buen sancocho».

Investigación acción participativa y construcción colectiva del conocimiento: Freire y Fals Borda en *nasayuve*

Durante los años setenta, bajo la influencia de la revolución cubana, surgió en América Latina un fuerte cuestionamiento a los modelos «científicos» de las ciencias sociales que, con base en los Estados Unidos, habían conquistado la hegemonía en el espacio intelectual continental (CLACSO, 1976; Devés Valdés, 2003). El educador brasileño Paulo Freire, con su pedagogía del oprimido, y Fals Borda, con la propuesta de investigación acción participativa, se posicionaron en el humanismo marxista para sostener que la visión del mundo de los sectores populares debía incorporarse críticamente al trabajo científico.¹⁰ Ambos autores parten de lo que podríamos llamar «construcción dialógica del conocimiento», es decir, un modo de articular los saberes populares con los conocimientos científicos de los investigadores que se nutre del diálogo, en tanto proceso de acción y reflexión. Desde esta perspectiva tanto los investigadores como los sectores populares son concebidos como sujetos del proceso de conocimiento. La pedagogía liberadora de Freire fundamenta una educación «problematizadora» de la realidad, que parte de los saberes populares y de las condiciones históricas concretas en las cuales se desarrolla el proceso formativo. Se trata de una pedagogía orientada a construir sujetos de conocimiento, es decir, sujetos capaces de elaborar una lectura crítica de su sociedad. En este sentido, la «educación como práctica de la libertad» comienza con la investigación comunitaria de los temas a tratar en la educación, que el autor llama «temas generadores» (Freire, [1970] 2002: 120). En esta búsqueda

utilizada dinámicamente por los propios actores (véase Rappaport 2008). En este trabajo sostenemos que la experiencia del CIIIT constituye un proceso de construcción de un conocimiento propio, pero a condición de entender tal conocimiento en términos dinámicos e interculturales.

10. La investigación acción tiene sus orígenes en las teorías del psicólogo alemán Kurt Lewin (1890-1947) y pueden rastrearse importantes influencias en los pensadores ingleses Lawrence Steenhouse y John Elliot así como en la teoría crítica de la enseñanza de los años ochenta (Sirvent y Rigal, 2012: 5-9). Para este artículo tomaré la formulación que propuso y practicó el sociólogo colombiano Fals Borda, bajo el nombre de «investigación-acción participativa», cuyos desarrollos teórico-prácticos han sido los más influyentes en este campo para América Latina.

aparece el diálogo como el único método capaz de identificar los temas generadores para el proceso educativo y la visión particular que de ellos se ha hecho el pueblo. Freire afirma:

«... no podemos, a menos que sea ingenuamente, esperar resultados positivos de un programa, sea este educativo en un sentido más técnico o de acción política, que no respete la visión particular del mundo que tenga o esté teniendo el pueblo. Sin esta el programa se constituye en una especie de invasión cultural, realizada quizás con la mejor de las intenciones, pero invasión cultural al fin» ([1970] 2002: 111).

A su vez, en el proceso educativo que impulsa esta pedagogía se produce un diálogo entre los saberes científicos del educador y los saberes populares del educando con miras a superar los conocimientos de sentido común, por eso Freire sostiene que el papel de los educadores no consiste en imponer su visión del mundo al pueblo sino en «dialogar con él sobre su visión y la nuestra» ([1970] 2002: 111). En Freire el diálogo se posiciona como la base de la humanización de los sujetos alienados. El diálogo significa participación directa de los oprimidos en el proceso de su liberación:

«El diálogo es el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, lo “pronuncian”, esto es, lo transforman y, transformándolo, lo humanizan, para la humanización de todos» (1968: 46).

El conocimiento, según el pedagogo brasileiro, se construye a partir de este diálogo en el que los educadores y los educandos analizan su realidad en aras de transformarla. En este sentido, el diálogo representa un movimiento continuo y simultáneo de reflexión y acción, resulta una metáfora de la praxis transformadora ([1970] 2002: 99).

Por su parte, Fals Borda retomó la concepción gramsciana de la filosofía de la praxis que afirma la existencia de una «filosofía espontánea» contenida en el lenguaje, el sentido común y en el sistema de creencias. Una filosofía que, a pesar de no encontrarse formalizada, articula eficazmente la práctica de los sectores populares. El saber popular en Fals Borda alcanzará un estatus científico, configurando una «ciencia popular»:

«Por ciencia popular – o folclor, saber o sabiduría popular – se entiende el conocimiento empírico, práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las bases sociales, que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre» (1994: 89).

El sociólogo colombiano sostendrá la necesidad de incorporar críticamente la ciencia popular en los trabajos científicos «sin hacer que pierda su “necesidad” y su “sabor” específico» (1994: 94). En los años setenta la participación directa de los sectores populares en el proceso investigativo vino a materializar en la práctica la premisa del diálogo con los sectores populares y su visión del mundo. Freire

planteará esta idea en su diseño de la investigación para definir la temática generadora, mientras que Fals Borda la abordará en la propuesta de la investigación acción participativa. En ambos casos los investigadores se insertan en el territorio de trabajo con la intención de escuchar y de experimentar la forma de vida de los sectores populares y su cosmovisión. Estos trabajos se continúan en la confección de informes o publicaciones que son nuevamente llevados al territorio para ser problematizados junto con la población local. Este momento, que Fals Borda llama «devolución sistemática», es entendido por Freire como una instancia de «síntesis cultural» en la cual las visiones del mundo de los investigadores y de los sectores populares se enriquecen mutuamente ([1970] 2002: 236-237). En este sentido Fals Borda afirma que la clave del paradigma alternativo fue precisamente la posibilidad de crear conocimiento a partir de la propia acción de «las bases», entendiendo que la investigación social y la acción política con ellas pueden sintetizarse e influirse mutuamente ([1979] 1994: 28). De esta forma, la investigación se volverá acción pedagógica, será un esfuerzo común de toma de conciencia respecto de la realidad y encadenará acciones tendientes a modificarla. El proceso de investigación resultará así una experiencia de formación para los investigadores y para las comunidades de base.

A pesar de su diferente anclaje histórico-social, sostendremos que la práctica de investigación llevada a cabo por el CIIIT recupera desde su propia cosmovisión varios elementos que se encontraban presentes en las experiencias impulsadas por Freire y Fals Borda. Esta recuperación crítica se da en la propia práctica ya que en las entrevistas realizadas a los miembros del centro y en los materiales editados por ellos mismos no aparecen menciones a las experiencias de los años setenta.¹¹ En primer lugar, en ambos enfoques se busca una ciencia articulada a la política, en ambos casos las preguntas formuladas por Fals Borda ([1979] 1994: 93) son pertinentes: «¿Cuál es el tipo de conocimiento que queremos y necesitamos?, ¿para quiénes es el conocimiento científico y a quiénes va a beneficiar?». El CIIIT investiga para proteger el territorio, la lengua y la identidad cultural. Más importante aún: la investigación es el producto de una decisión política en el seno de la comunidad. Al mismo tiempo, la investigación se lleva a cabo desde las estructuras organizativas existentes, estructuras que tienen claros objetivos sociales, económicos, culturales y políticos. Para los integrantes del CIIIT la investigación constituye una apuesta política en función de fortalecer los conocimientos propios y mejorar los proyectos comunitarios. Por eso en este caso también es pertinente considerar a la praxis como criterio de validación, tal como lo propuso Fals Borda ([1979] 1994: 28). La participación activa de los sectores populares en la investi-

11. Solamente uno de los integrantes no indígenas del CIIIT en una de las entrevistas menciona la investigación acción participativa: «... yo sabía que existían maneras de investigar narradas en la academia como investigación-acción participativa pero yo... dijimos... me parecía eso como teórico, como demasiado alejado» [entrevista 7: 2].

gación también puede ser considerada como un elemento de validación científica, tal como lo planteaba Freire:

«Desde el punto de vista metodológico, la investigación (...) tiene además esta dimensión fundamental para su seguridad: la presencia crítica de los representantes del pueblo desde su comienzo hasta su fase final» ([1970] 2002: 145).

Cuando los miembros del CIIIT hablan de validación, se refieren al consenso comunitario logrado en asamblea alrededor de la propuesta a investigar. Se validan las iniciativas pero también deben validarse los resultados, incluyendo las acciones desarrolladas en la comunidad.

En la práctica de investigación del CIIIT el diálogo se destaca de múltiples formas. Por un lado, el diálogo permanente con la comunidad es la clave de todo el camino investigativo. Aquí se cuenta con una ventaja: los espacios ya instituidos comunitariamente para la convivencia colectiva. Las asambleas, las mingas, los rituales o los espacios familiares de construcción de conocimiento, como el fogón, dan cuenta de una cultura centrada en la colectividad y en el diálogo permanente. Estas instancias nutrieron a la investigación de sus preguntas fundamentales, que luego fueron sistematizadas por los miembros del centro y devueltas nuevamente a la comunidad. En este sentido el diálogo marcó el ritmo de la reflexión y la acción, tal como afirmaba Fals Borda ([1979] 1994: 104). Sin embargo, en el trabajo del CIIIT aparece otra clase de diálogo, un diálogo que podríamos llamar intercultural y que da cuenta de la forma específica que el CIIIT ha utilizado para construir el conocimiento entretejiendo los saberes «externos» y el «conocimiento propio». En este proceso la lingüística asumió una dimensión fundamental ya que permitió incorporar conceptos foráneos desde la cosmovisión nasa. Esta metodología se había utilizado ya en los trabajos llevados adelante por el PEBI para traducir y reinterpretar la Constitución Nacional de 1991 en una clave intercultural.¹² La lingüística permitirá iniciar un proceso que los integrantes del CRIC han conceptualizado como una «traducción para la formación de un pensamiento autónomo» (Bolaños, Ramos, Rappaport y Miñana, 2004: 104). En este sentido podemos afirmar que en la experiencia del CIIIT encontramos nuevas herramientas metodológicas para la construcción dialógica del conocimiento.

En el caso del CIIIT el trabajo en un contexto indígena permitió contar con toda una tradición colectiva que potenció la participación comunitaria. El acerca-

12. La traducción de la Constitución de 1991 es mencionada por los entrevistados como un precedente importante en esta forma de trabajo. En América Latina las demandas de los pueblos indígenas y de las redes transnacionales de defensa de los derechos étnicos conquistaron un espacio fundamental en las reformas constitucionales implementadas por la mayor parte de los países desde mediados de los años ochenta. La Constitución colombiana de 1991 constituye un ejemplo pionero de este «constitucionalismo multicultural» (Van Cott, 2000) que incorporó a las cartas magnas los principales derechos demandados por las organizaciones. Integrantes del CRIC junto a científicos sociales colombianos trabajaron en la traducción de la Constitución en el Cauca durante 1991 (véase Rappaport, 2005).

miento entre el sujeto y el «objeto» de la investigación que enfatizaba Freire se profundiza notablemente. Existe un equipo que incentiva, que sistematiza y devuelve la información pero a diferencia de las experiencias típicas de investigación acción participativa o de investigación de la temática para la educación popular, en esta oportunidad los investigadores forman parte de la comunidad. El CIIIT es una estructura comunitaria. Sus integrantes son, en su mayoría, miembros de la comunidad que se sitúan por momentos en una situación de relativa exterioridad para reflexionar críticamente sobre conocimientos colectivos que son también los suyos y regresarlos en forma de nuevas preguntas al grupo social al que pertenecen. En este sentido, también aquí resulta pertinente hablar de la práctica investigativa como una práctica pedagógica porque implica un conocer la propia cultura en los espacios comunitarios como la casa, la escuela, las asambleas, las mingas de trabajo colectivo o los rituales. Tal como afirma uno de los integrantes no indígenas del equipo de trabajo: «en este sentido la experiencia se asumió como un espacio de formación comunitaria, porque es en el encuentro con los otros que tiene sentido la construcción, difusión y uso del conocimiento» (Caicedo, 2009: 121).

Otro punto de convergencia entre la investigación desarrollada por el CIIIT y las propuestas de Fals Borda y Freire es la interdisciplinariedad. Los dos autores mencionados pensaron a la interdisciplinariedad como una forma de comprender los saberes populares en su dimensión constitutiva y como un modo de articular soluciones prácticas a los problemas registrados en el territorio (Freire, 1968: 66). Los nasa de Colombia, como muchos otros pueblos indígenas del continente, poseen una cosmovisión holista, que articula los diversos planos del saber en una totalidad que se intenta mantener equilibrada. Resulta imposible comprender esta visión del mundo a partir de las divisiones del saber efectuadas por las ciencias modernas. La vivienda nasa, por ejemplo, debe respetar una orientación específica en función de los astros. Los trabajos para su construcción no pueden iniciarse hasta que un médico tradicional «armonice» el territorio. En su diseño característico, la vivienda, como los bolsos tradicionales que tejen las mujeres nasa, representa los tres mundos presentes en la cosmovisión. Por esto es imposible comprender la vivienda nasa desde la arquitectura occidental, se necesita de un abordaje conjunto capaz de establecer relaciones entre las diversas disciplinas científicas.

En función de lo expuesto hasta aquí es posible constatar que la investigación desarrollada por el CIIIT recrea, desde sus propias categorías culturales, varios elementos que habían sido teorizados en las experiencias de la sociología crítica latinoamericana de los años setenta.

Impensar la investigación social: las encrucijadas de los setenta y la investigación intercultural

Tanto Freire como Fals Borda se toparon con dificultades en sus trabajos al comprobar que las visiones del mundo de los sectores populares «reflejaban el

peso de la alienación a que los tenía sujetos el sistema capitalista». Fals Borda se desilusionó cuando verificó que sus grupos de referencia «eran necesariamente personas educadas en, corrompidas por, la sociedad capitalista» ([1979] 1994: 44). Frente a esta situación, el diálogo se veía reducido y la propuesta perdía profundidad. Al desdibujarse el sujeto, los intelectuales tomaban el lugar de los sectores populares:

«Era como buscar un fantasma: a falta de uno, sintieron la necesidad de crearlo. Y el resultado fue una aplicación comercial del concepto de inserción en el proceso social, para “colocar el conocimiento al servicio de los intereses populares”, como se dijo, y no ante todo derivarlo de las condiciones objetivas del proletariado, como hubiera sido teóricamente más correcto...» (Fals Borda, [1979] 1994: 44).

Esta situación motivó respuestas diversas por parte de Freire y de Fals Borda, respuestas que surgen, en definitiva, de una visión distinta acerca de los saberes populares e indígenas. Paulo Freire fundó su pedagogía sobre la dialéctica hegeliana del reconocimiento. En el seno de esta dialéctica la alienación aparece como imposibilidad del hombre para ser libre. La pedagogía del oprimido, o la pedagogía para la libertad, es una pedagogía para la humanización, una pedagogía para la desalienación. Pero Freire plantea que la alienación no es solamente un atributo de las personas sino también de las sociedades. Los latinoamericanos, en razón de nuestra posición dependiente en el mercado mundial, vivimos en «sociedades-objeto» donde reina el pensamiento alienado y la «cultura del silencio», tanto a nivel externo, con respecto a los países centrales, como internamente, con respecto a las clases dominantes (Freire, 1975: 68). En estas sociedades el concepto de realidad «no se corresponde con la realidad objetiva, sino con la realidad que se imagina el hombre alienado que las integra» (1975: 72), por eso en estos casos existe una conciencia que Freire clasificará como «semi-intransitiva», cuya principal característica es su «cuasi-inmersión» en la realidad. Esta forma de conciencia, que es la que predomina en los sectores rurales de América Latina, «no es un elemento efectivo para actuar sobre la realidad objetiva» (1975: 72). Al no lograr encontrar las verdaderas causas de su situación estructural de opresión, las masas campesinas de nuestro continente se inclinarán por respuestas sobrenaturales – «pensamiento mágico» – que se volverán un obstáculo para la acción transformadora:

«Pues bien, cuanto más observamos las formas de comportarse y de pensar de nuestros campesinos, más parece que podemos concluir que, en ciertas áreas (en mayor o menor grado) se encuentran, de tal forma próximos al mundo natural, que se sienten más como parte de él, que como sus transformadores. Entre ellos y su mundo natural (y también necesariamente cultural) hay un fuerte “cordón umbilical” que los liga. Esta proximidad en la cual se confunden con el mundo natural, les dificulta la operación de “admirarlo”, en la medida en que, la proximidad, no les permite “admirarlo en perspectiva”» (Freire, 1968: 33-34).

Esta teoría de los niveles de conciencia supone no solo una realidad objetiva – opresiva, deshumanizada – sino también una única forma correcta de comprenderla: la que es capaz de reconocer la situación objetiva como una situación de opresión. Esto se hace evidente, por ejemplo, cuando Freire sostiene que el objetivo de la acción cultural consiste en «*aclarar* a los oprimidos la situación concreta en que se encuentran, que media entre ellos y los opresores» ([1970] 2002: 227, *itálicas nuestras*). Así entendida, la idea de «niveles de conciencia», en un contexto indígena, podría derivar en una jerarquización entre las distintas visiones del mundo. La acción cultural en este caso corre el riesgo de transformarse en lo que el propio Freire ([1970] 2002: 196-197) denominó «invasión cultural»: una inferiorización de los individuos producto de la imposición de las categorías culturales del investigador.¹³

En su conferencia para el «Simposio Mundial de Cartagena: crítica y política en ciencias sociales» de 1977 Fals Borda señaló los límites encontrados hasta entonces en los trabajos de investigación-acción en Colombia, puntualizando la alienación de las bases por el efecto de la cultura de masas como uno de ellos. En sus anotaciones para la posterior publicación de aquella ponencia el autor afirmaba que las poblaciones regionales «que se articulan aún con la praxis original, como los campesinos y los que han defendido el ancestral contacto con la naturaleza» ([1979] 1994: 115) se encontraban ciertos valores sustanciales, cierta visión del mundo, que le otorgaban una racionalidad propia al aparato cultural popular y que eran incomprensibles en su profundidad epistémica desde el andamiaje conceptual positivista:

«La racionalidad de estos valores sustanciales parecería por lo tanto irracional, si le aplicáramos los criterios cartesianos sobre la razón que nos han inculcado en universidades y academias, y sobre los cuales se ha construido la idea contemporánea dominante de ciencia. Pero se trata de una contextura racional diferente que tiene su propio lenguaje expresivo y su propia sintaxis. Para entender y llegar a los valores de este tipo de racionalidad popular es necesario sobreponerse a las barreras cognosciti-

13. Freire sostuvo que al desarrollarse el proceso industrializador las sociedades entran en una etapa de transición en la cual ocurre el paso de la forma de conciencia semi-intransitiva a una de tipo «transitivo-ingenuo», aún incapaz de aprehender la realidad en todas sus dimensiones pero capaz de reconocer algunas contradicciones básicas. La conciencia transitiva, verdadera, se logrará recién con la revolución social, entendida como acción cultural dialógica y permanente con el apoyo del Estado (Freire, 1975). En esta sucesión de etapas progresivas la cosmovisión holista compartida por los diversos pueblos indígenas latinoamericanos corre el riesgo de insertarse en una suerte de pasado «pre-moderno» o «pre-capitalista». Freire revisó varios de los postulados de sus primeros trabajos a la luz de las experiencias de los años setenta. Como resultado de su autocrítica enfatizó la necesidad de reunir la conciencia con la construcción de poder popular y abogó por el abandono del término «concientización» (véase, entre otros, Torres, 1986 y 1997). Lo que hasta aquí nos ha ocupado son sus reflexiones sobre el sentido común y los modos de superarlo críticamente en el trabajo investigativo para pensar su posible efecto en una situación sociocultural particular como es la comunidad indígena.

vas dominantes y asumir actitudes vivenciales que sean tan extracientíficas como las de los grupos populares. Y, si se puede, lograr el dominio simultáneo de dos o más lenguajes científicos o niveles de comunicación diferentes» (Fals Borda, [1979] 1994: 115).

Estas ideas serían profundizadas en la propuesta sociológico-política del «socialismo raizal» que Fals Borda desarrolló en sus últimos años. Manteniendo la convicción sobre la necesidad de estudiar y respetar las especificidades culturales regionales, el autor propone conocer las formas de organización social, gobierno y control de cuatro «pueblos originarios de base» asentados en el territorio colombiano. Se trata de los indígenas habitantes en los resguardos, los afrodescendientes de los «palenques», los campesinos-artesanos pobres, y los «pioneros colonos internos» de Antioquia, Boyacá, Cundinamarca y Santander. De cada uno de estos grupos Fals Borda se propone retomar un valor fundante del carácter dominante de la sociedad colombiana: la solidaridad, la reciprocidad y la no acumulación de los grupos indígenas, la libertad de los «negros libres», la dignidad de los campesinos-artesanos y la autonomía de los colonos. Estas poblaciones originarias se vuelven entonces «reproductoras del conocimiento práctico» y «transmisoras permanentes de valores sociales positivos» (2008: 32). Podemos observar entonces que en su intento de desarticular la alienación capitalista Fals Borda, a diferencia de Freire, fue acercándose cada vez más a los saberes de los pueblos originarios.

En su práctica investigativa el CIIIT ha concebido a los saberes comunitarios como cosmovisiones dinámicas y activas. Desde esta perspectiva se habilitan nuevas formas del diálogo cultural en las cuales las distintas visiones del mundo logran enriquecerse horizontalmente. Evitando transplantar sistemas externos de pensamiento, las ideas foráneas pueden estimular nuevas conceptualizaciones al ser apropiadas de forma crítica. Esto es lo que Rappaport (2005) denomina «teorización indígena» o «co-teorización» (Rappaport, 2008), es decir, una producción colectiva de vehículos conceptuales que remiten a las teorías de las ciencias sociales y a los conceptos desarrollados por los interlocutores nativos.¹⁴ Rappaport sostiene que mediante la co-teorización es posible crear nuevas formas de teoría que resultan generalmente ignoradas por la academia. Podemos entender esta propuesta como una forma de «pensamiento fronterizo» (Mignolo, 2007), un pensamiento que se produce desde los márgenes de la modernidad y de su espacio geopolítico.

Para el CIIIT la traducción – en su doble sentido lingüístico y cultural – resultó un elemento clave en este proceso. Al trabajar en comunidades indígenas

14. Rappaport (2005: 29) puntualiza: «La teorización indígena es un producto derivado de complejas negociaciones entre las prioridades y discursos políticos del movimiento étnico, por un lado, y de la construcción de sistemas de investigación epistemológicos y metodológicos indígenas que dialogan con los sistemas de investigación occidentales, por el otro».

que conservan un uso activo de su lengua, como es el caso de gran parte de los resguardos de Tierradentro, la lengua apareció como un elemento indispensable para establecer el diálogo cultural. En todas las entrevistas los integrantes del equipo de investigación subrayaron la importancia del trabajo bilingüe, tanto durante el proceso de recolección de la información como en la producción de los materiales escritos. La lengua constituye un elemento activo en la construcción de la cosmovisión, se trata entonces de fomentar la conceptualización desde ambas lenguas, estableciendo un diálogo intercultural entre ellas.¹⁵ Uno de los investigadores nasa plantea esta cuestión en relación con la educación:

«... porque en las escuelas y en los colegios el castellano se da como la lengua de conocimiento, de producción de conocimiento y resulta que la lengua materna queda solamente como de uso cotidiano, definitivamente estaba arrumbada en un rincón y no tenía ningún uso así en producción de conocimiento. Entonces en este trabajo ya vimos que toda lengua sirve como producción de conocimientos y en este caso el nasayuve también» [entrevista 3: 2].

En varias de las reuniones que observamos existieron momentos en los que el proceso de debate y diálogo se desarrolló en *nasayuve*. En ocasiones como estas los investigadores nativos debaten en su propia lengua los significados posibles de ciertos conceptos occidentales, como «explicar» o como «cultura», que no se entienden de forma unívoca en el mundo nasa. Estos momentos, que enfrentan de alguna forma a los profesionales no indígenas a la pérdida de control del proceso de investigación, son comprendidos como espacios propios de reflexión y decididamente propiciados por todo el equipo [entrevista 7: 5]. Un ejemplo de este proceso lo constituye la traducción del propio concepto de «investigación» que desarrollamos en la primera sección de este artículo. Uno de los integrantes no indígenas del equipo de trabajo relata el desarrollo de este proceso:

«Había mucha prevención y prejuicio con la palabra “investigar” porque se asume que el que investiga es el que está afuera. El que investiga es el antropólogo, el que investiga es el arqueólogo... ¿sí?, el lingüista. Son personas que vienen, dicen ellos [los nasa] “que sacan la información”, porque no se establece ese diálogo desde lo que a la otra persona también le interesa, elaboran su documento escrito y que no se sabe qué pasa con eso. Ese es como el proceso de investigación que la gente tiene

15. Durante la investigación en matemáticas nasa, por ejemplo, se presentó un debate acerca de cómo expresar desde la cosmovisión y la lengua nasa conceptos occidentales, tales como «unidad de medida». Frente a este desafío se fueron configurando dos posiciones, una que proponía la creación de palabras nuevas en *nasayuve* y otra que prefería adoptar algunos préstamos del castellano. Con el tiempo los integrantes del equipo encontraron otras formas de abordar esta disyuntiva. En algunos casos se procedió a buscar palabras cercanas al concepto occidental que hubieran entrado en desuso. Para eso se recurrió a la memoria de los ancianos en los resguardos más tradicionales. En otros casos se optó por ampliar el significado de alguna palabra ya existente, abarcando extensivamente el significado del nuevo concepto [entrevista 7: 4].

tradicionalmente en mente (...). Entonces es como que investigar no es para todo el mundo, sino solamente para el blanco, para la gente que viene de afuera. Entonces deconstruir ese término de investigar fue necesario para poder dar la confianza, y poder abrir ese espacio de participación y asumirse como investigador. Ahí viene el tema de la lengua y el tema de cómo desde la práctica cotidiana y cómo desde la memoria ha habido muchos momentos de investigación, se han hecho muchas investigaciones y se tiene sistematizada esa investigación. Por ejemplo, culturalmente se asume que la cuetandera – mochila tejida donde se lleva la coca y las plantas medicinales – *los chumbes* – fajas tejidas con motivos variados – son materiales donde se ven de manera sistematizada todos esos procesos de investigación. (...) Entonces era como reconocer que desde adentro ya había diferentes maneras de conocer el entorno y que también durante mucho tiempo se han planteado muchas preguntas. Entonces el preguntar también es algo innato. Entonces lo que se tuvo que hacer es recabar en lo que se había hecho, en lo que se está haciendo para poner como un espejo y que se vieran también los compañeros como investigadores. A eso le llamamos también investigación. Pero es aún difícil asumir que desde la cultura se hacen procesos de investigación» [entrevista 1A: 12-13].¹⁶

Esta reflexión colectiva derivó en la definición de la investigación como un autorreconocimiento comunitario que explicamos arriba. Durante la investigación en matemática nasa otros conceptos, como «medir», «localizar» o «diseñar», han sido reinterpretados desde la cosmovisión propia (véase Caicedo y Parra, 2009). Es en estas instancias de diálogo en las que la teorización indígena se fortalece adecuando el significado de los conceptos a los objetivos político-sociales de sus organizaciones. Así se genera un proceso intercultural de producción colectiva de conocimiento que, por desarrollarse en el marco de una organización indígena, articula nuevamente la investigación con la transformación social de la realidad. La práctica investigativa del CIIIT es entendida como una herramienta para constituir a los indígenas como sujetos de conocimiento y, desde esa posición, convocarlos a participar en la defensa del territorio y en la construcción de los Planes de Vida, el ejercicio colectivo de reflexión y planeación del desarrollo comunitario. Un ex coordinador del CIIIT lo expresa claramente:

«Nosotros consideramos que la investigación es una herramienta política. Lo que estamos mirando es que hasta hoy hay una problemática muy grave que es que la escuela es considerada como el único centro de conocimiento y precisamente la actitud de los padres de familia parte de la premisa de que ellos no son portadores del conocimiento. Por ende, lo que se busca con la estrategia de investigación es precisamente mostrarles que ellos sí son portadores del conocimiento. Su conocimiento de hecho puede aportar a un ejercicio directo de lo que significaría para nosotros el plan de vida, la defensa del territorio» [entrevista 2: 3].

16. Los investigadores nasa también identifican esta dificultad comunitaria para asumir la investigación como un proceso propio: «Pero acá la palabra investigar casi no la utilizamos porque... si [los mayores] no tienen confianza no le sueltan [la información al investigador]» [entrevista 4: 2].

La investigación intercultural desarrollada por el CIIIT ensaya alternativas interesantes para enfrentar los desafíos de la reestructuración paradigmática de las ciencias sociales que varios pensadores vienen reclamando desde el llamado de Immanuel Wallerstein a «impensar las ciencias sociales» (Wallerstein, 1998). El sociólogo estadounidense proponía recuperar las nociones de tiempo y espacio, y abrir las ciencias sociales al diálogo interdisciplinario con los saberes no occidentales. En el mismo sentido, Boaventura de Sousa Santos (2006: 33) ha afirmado que no puede haber justicia social global sin justicia cognitiva global, es decir, «sin justicia entre los conocimientos». En los albores del nuevo siglo aquellos que habían sido invisibilizados por las ciencias sociales «modernas/coloniales» (Lander, 2003; Quijano, 2003) desarrollan la investigación científica articulando diversos modos de conocimiento. Estas investigaciones se vuelven un elemento central de la política de «afirmación territorial» de los movimientos indígenas (Svampa, 2008), regenerando sus capacidades de pensamiento propio y de acción social. **Este giro epistemológico es visualizado por el CRIC como una estrategia política: el fortalecimiento cultural es el que garantiza la supervivencia de los nasa como pueblo. Nutrir a las ciencias sociales de esta experiencia puede ser un buen camino para continuar en la senda de la ciencia transformadora por la que Fals Borda y Paulo Freire trabajaron en los años setenta.**

Fuentes primarias

- Entrevista 1A, (2013). *Profesional no indígena del CIIIT n1*, 21 de febrero, Silvia, Tierradentro, Colombia.
- Entrevista 1B, (2013). *Profesional no indígena del CIIIT n1*, 21 de febrero, Silvia, Tierradentro, Colombia.
- Entrevista 2, (2011). *Investigador indígena del CIIIT n1*, 12 de mayo, entrevista telefónica.
- Entrevista 3, (2013). *Investigador indígena del CIIIT n2*, 23 de febrero, resguardo de Vitoncó, Tierradentro, Colombia.
- Entrevista 4, (2013). *Investigador indígena del CIIIT n3*, 23 de febrero, resguardo de Vitoncó, Tierradentro, Colombia.
- Entrevista 5, (2013). *Investigador indígena del CIIIT n4*, 13 de febrero, Popayán, Colombia.
- Entrevista 6, (2013). *Investigador indígena de la UAIIN*, 13 de febrero, Popayán, Colombia.
- Entrevista 7, (2013). *Profesional de apoyo en matemáticas no indígena del CIIIT n2*, 22 de febrero, resguardo de Vitoncó, Tierradentro, Colombia.
- Observación participante 1, (2009), *Reunión del equipo de Desarrollo Comunitario del CIIIT*, noviembre, Belalcázar, Tierradentro, Colombia.
- Observación participante 2, (2013). *Reunión del equipo del CIIIT*, 23 de febrero, resguardo de Vitoncó, Tierradentro, Colombia.

Bibliografía

- Ansaldi, W. y Giordano, V. (2013). *América Latina. La construcción del orden. Tomo 2*. Buenos Aires: Ariel.
- Bolaños, G.; Ramos, A.; Rappaport J. y Miñana, C. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa*. Colombia: Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Briones, Claudia (2001). «Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de “lo indígena” en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural», en Norma Füller (comp.): *Muticulturalidad y globalización*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Briones, Claudia y otros, (2006). «Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones sociohistóricas», en Aldo Amegeiras y Elisa Jure (comps.): *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo libros y Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 255-264.
- CLACSO (1976). *Términos latinoamericanos para el diccionario de ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Caicedo, N. (2009). «La investigación: un proceso de formación comunitario y colectivo», en Caicedo, N. y Parra, A. (Eds.): *Matemáticas en el mundo nasa*. Colombia: CIIIT, pp. 118-125.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLACSO-Facultad de Ciencias Sociales.
- Denzin, N. K. (1978). *The research act: A theoretical introduction to sociological methods*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Devés Valdés, E. (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo 3: las discusiones y las figuras del fin del siglo. Los años 90*. Buenos Aires: Biblos.
- Díez, M. L. (2004). «Reflexiones en torno a la interculturalidad», en *Revista Cuadernos de Antropología Social*, núm. 19, pp. 191-213.
- Fals Borda, O. ([1979] 1994). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia: Tercer Mundo.
- (1982). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Colombia: CLACSO.
- Fraser, N. (1996). «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, pp. 18-40.
- Freire, P. (1968). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1970] 2002). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1975). *Acción cultural para la libertad*. Buenos Aires, Tierra Nueva.
- González Casanova, P. (1978). «América Latina: las críticas a las ciencias sociales y las tareas inmediatas», en *Estudios Sociales Centroamericanos*, núm. 21, pp. 209-224.
- González, F.; Bolívar, I. y Vázquez, T. (2009). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: CINEP.

- Guejia, G. (2009). «Presentación», en Caicedo, N. y Parra, A. (Eds.): *Matemáticas en el mundo nasa*. Colombia: CIIIT, pp. 6-9.
- Halperin Donghi, T. (2001). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jaramillo Uribe, J. (1991). «Etapas y sentido de la Historia de Colombia», en Melo, J. O. (coord.): *Colombia Hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI*. Colombia: Siglo XXI.
- Lander, E. (2003). «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en Lander, E. (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Laurent, V. (2010). «Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia», en *Colombia Internacional*, núm. 71, pp. 35-71.
- Martí I. Puig, S. (2004). «Sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global», en *Documentos CIDOB*, núm. 2, pp. 5-52.
- Mato, D. (2009). «Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Panorama regional, procesos interculturales de construcción institucional, logros, dificultades, innovaciones y desafíos», en Mato, D. (coord.): *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), pp. 13-74.
- Parra, A. (2011). «Propiedad intelectual y pertinencia social en etnomatemática. (Observaciones metodológicas)», ponencia presentada en la XIII Conferencia Interamericana de Educación Matemática, 26-30 junio, Recife, Brasil.
- Pineda Camacho, Roberto (1997). «La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia», en *Alteridades*, núm. 7, pp. 107-129.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). *Territorialidades y luchas por el territorio en América Latina: geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Caracas: IVIC.
- Quijano, A. ([1979] 1994). «Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda», en Fals Borda, O.: *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Colombia: Tercer Mundo.
- Quijano, A. (2003). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Lander, E. (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos Pacho, A. y Rappaport, J. (2005). «Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico», en *Historia Crítica*, núm. 29, enero-junio, pp. 29-35.
- Rappaport, J. (2008). «Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation», en *Collaborative Anthropologies*, Vol. 1, pp. 1-31.
- Sirvent, T. y Rigal, L. (2012). *Investigación acción participativa*. Páramo Andino.
- Svampa, M. (2008). «Movimientos sociales y nuevo escenario regional: las inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina», en *Cuadernos de Socio Historia*, núm. 19-20, Universidad Nacional de La Plata.
- Torres, R. M. (1986). *Educación popular: un encuentro con Paulo Freire*. Quito: CEC-CA/CEDECO.
- (1997) «Los múltiples Paulo Freires», en *Novedades Educativas*, Nº 96. Buenos Aires.

Van Cott, D. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.

