

CAPÍTULO 10

CAMINANDO Y HACIENDO O ACERCA DE PRÁCTICAS DECOLONIALES

XOCHITL LEYVA SOLANO

¿De dónde vengo?

Desde muy pequeña aprendí que en nuestras sociedades, el color de la piel es un asunto de primer orden y sirve como clasificador de las personas. Eso nadie me lo enseñó sino que en el D.F., lo experimenté en carne propia en la escuela en la que cursé el *kinder* y parte de la primaria. Fue ahí donde varios de mis compañeros me llamaron por primera vez “negra” y en el mejor de los casos, “negrita cucurumbé”. Recuerdo que a mis escasos cinco años no comprendía del todo por qué el café cobrizo, que es el tono de mi piel, era sinónimo de negro. Tuvieron que pasar casi treinta años, tuvo que darse, por ejemplo, un levantamiento armado encabezado por los indígenas mayas neozapatistas de Chiapas, para que ese café cobrizo fuera poéticamente descrito y aceptado socialmente como “el color de la tierra”.

Tuvimos que transitar del indigenismo asimilacionista posrevolucionario al multiculturalismo neoliberal para que, instalada en este último, una mujer inglesa en la ciudad de Londres, me preguntara en un tono totalmente amable y cordial: “Are you a Mexican Aborigine?”, o sea, “¿Eres tú una aborígen mexicana?” Con estas palabras, esa mujer desconocida hacía una valoración positiva no sólo de mi color de piel sino de lo que ella suponía era mi origen racial y étnico. Curiosamente mi reacción inmediata fue tratar de explicarle que yo era “mestiza” a la vez que agregaba que en México decirle a una persona “aborígen” o “indígena” era de cierta

manera despectivo y que lo que ella quería adular con sus palabras, podía convertirse en los hechos en una forma de discriminación. La mujer me miró, se encogió de hombros y se dio la vuelta sin responder nada a lo que traté de explicarle.

Yo me quedé pensando, ¿por qué me había autodefinido como mestiza si mientras viví en México nunca lo había hecho? El asunto me parecía doblemente grave dado que ya para entonces había escrito sobre la ideología del mestizaje impulsada por el Estado nación mexicano, misma que nos había hecho creer que el futuro del país estaba en “la raza cósmica” (en “el mestizo”) surgida de la mezcla del indígena y del español. Cerré para mis adentros el episodio argumentando que el *lapsus* discursivo que me permití al autodefinirme como mestiza, era una muestra clara de la fuerza de la ideología dominante que lo penetra todo, a todos y a todas.

Una década antes de ese incidente londinense, el asunto de mi identidad y origen ya había sido motivo de mi propia reflexión en las clases de antropología. Fue entonces cuando después de hurgar en mi propia familia, escribí un ensayo donde mostraba que era hija de migrantes oaxaqueños a la ciudad de México, en específico, de migrantes originarios de la mixteca baja que llegaron a la capital del país a mediados de 1940 en busca de una mejor vida.

Mis padres, como muchos otros jóvenes de su generación, se conocieron en uno de los varios clubs de oaxaqueños que funcionaban en el D.F. Mi madre, después de casada, mantuvo por un buen tiempo vínculos con su

familia de origen; así pues, nosotros, sus hijos, íbamos con mis primos a Huajuapán de León en la camioneta del tío Raúl y la tía Beba para asistir a quinceañeros, bodas o entierros de parientes que muchas veces nunca conocimos en vida. Todavía hoy recuerdo la vieja casa de la tía Rosario con su fila de cuartos alrededor del patio central, la gran bugambilia en medio y los grillos y sapos cantando a coro en aquellas noches llenas de estrellas en las que jugábamos al aire libre con las hijas de la prima Evaluz. Para finales de 1960 Evaluz ya se había ido a trabajar a los “yunaites”, es decir, a los Estados Unidos de América.

Cualquiera hubiera pensado que con esos antecedentes, mis padres me iban a poner un nombre mixteco, no sé, Yuusavi o Yade'e, pero no fue así. Mi abuela decidió que me bautizaran con el nombre de Xochitl que en lengua náhuatl quiere decir “flor”, “reina de las flores”. Por cierto, dicho nombre quedó apuntado en el registro civil sin acento porque al responsable se le olvidó. Yo creo que el nombre que me pusieron era también parte de ese sentimiento de orgullo nacionalista por el “glorioso pasado azteca” del que tanto hablaban los maestros de las escuelas públicas y los libros de texto gratuitos. Sentimiento que en mi caso iba a verse moderado por azares de la vida pues salí de la gran Tenochtitlán desde muy temprana edad, viví en muchos diversos puertos y terminé radicando en la región maya, a donde ya llevo treinta años, o sea, dos terceras partes de mi vida.

Así pues, como mujer, con un nombre náhuatl, con un corazón maya y con una raíz mixteca poco explorada, he ido formando a lo largo del tiempo mis múltiples identidades.

Del compromiso social al compromiso político

De que iba a estudiar la universidad no cabía la menor duda, lo que no estaba claro era qué carrera tomaría. Lo que sí estaba claro es que quería estudiar algo que me permitiera trabajar con la gente y para la gente.

Pudo haber sido leyes o sociología, de no ser porque muy rápido me di cuenta de que la primera se prestaba a la corrupción mientras que la segunda era demasiado urbana y abstracta.

Creo yo que fueron los aires del Mayab los que me condujeron a la antropología: siendo bailarina en la Compañía Provincial de Ballet fundada y dirigida por el maestro Víctor Salas, conocí y conviví cotidianamente con la primera bailarina (Eglé López Mendiburu) y fue a través de ella que llegué a saber que la antropología trabajaba con la gente y se interesaba por las culturas y por las historias. Dos asuntos que ya para entonces me parecían muy importantes como resultado de mi vida errante.

Recuerdo también que gracias al trabajo al lado del maestro Víctor Salas y en la compañía empecé, poco a poco, a darme cuenta de qué era la disciplina, la creatividad y el pensamiento crítico independiente. Hoy, treinta años después, aún sigo creyendo que esa es la vía. Vía que se fue reforzando a través del trabajo con los campesinos de Yucatán, Michoacán y Chiapas. Así a mediados de 1980, con mis amigas Gaby Cervera y Tete Cuevas, nos involucramos en un proyecto en el que trabajamos con campesinos mayas yucatecos y con agrónomos seguidores del maestro Efraim Hernández Xolocotzin.¹ El objetivo del proyecto era partir del conocimiento maya para contrarrestar el avance del llamado “paquete tecnológico moderno” basado en la utilización de semillas mejoradas, agroquímicos y maquinaria pesada. Se buscaba, pues, contribuir a lograr los mejores y más adecuados cambios (tecnológicos y culturales) en el cultivo tradicional de la milpa.

Más tarde, en 1988 ví cómo en el centro-norte de Michoacán, el movimiento social neocardenista acabó con la familia priista caciquil que controlaba prácticamente toda la región. Ante mis ojos los antes cooptados campesinos-ejidatarios se rebelaron y movilizaron, entonces comprendí a cabalidad la importancia de la organización desde las bases y su potencial transformador. Ya de ello había leído en las clases del Doc Alonso y de ahí también tomé muchos elementos para seguir caminando por el sendero de la llamada antropología política.

Pero no fue sino hasta mi llegada a Chiapas que pasé de ser una estudiosa de la política a realizar un trabajo concreto con un *grupo organizado en lucha*:² la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas. Cuando la avioneta me depositó en medio de la Lacandona en aquella comunidad llena de guanos al lado del río Cristalino, mi compromiso social se empezó a transformar en un complejo compromiso político que hoy, 22 años más tarde, aún sigo alimentando, gozando y sufriendo.

Primer movimiento. El levantamiento armado de 1994

Pudimos haber pasado el levantamiento del 1 de enero de 1994 en Las Cañadas de la selva Lacandona, de no ser por los compañeros de la comunidad vecina que vinieron días antes de navidad a decirnos en forma casi de clave que “si no queríamos comprar un periquito”, al tiempo que nos invitaban insistentemente a que saliéramos de la selva a ver a nuestras familias. La insistencia nos sorprendió tanto como la inusual cantidad de mulas y caballos cargados de maíz pizcado que llegaban a las localidades en vez de quedarse, como siempre, por un tiempo doblado en la milpa. Todo cobró sentido el 1 de enero al ver, a través de la televisión yucateca, imágenes de la toma de la ciudad de San Cristóbal. En ese momento de manera instintiva tomé las pocas cosas que pude y me subí al avión de regreso a Chiapas. Recuerdo que tuvimos que pasar un par de días en la capital, Tuxtla Gutiérrez, porque las carreteras a San Cristóbal y a Ocosingo estaban cerradas.

El levantamiento armado de 1994, la guerra y el conflicto político-militar (aún hoy no resuelto), nos llevó a cuestionar nuestras propias certezas, nuestros cuatro años y medio de trabajo honesto y arduo en Las Cañadas y, por supuesto, nuestra forma de vivir y hacer antropología. Al calor de los bombardeos de las colonias del sur de la ciudad de San Cristóbal, de los fuegos cruzados en Rancho Nuevo y de la matanza en

el mercado y la ciudad de Ocosingo, frente a la creciente instalación de retenes militares, la construcción de un gran cuartel militar en el corazón de la selva, de cara al surgimiento de los grupos paramilitares, la masacre de Acteal y el desarrollo de políticas gubernamentales contrainsurgentes, lo mínimo que podíamos hacer era preguntarnos ¿para qué y para quién escribíamos y hacíamos investigación? y ¿cómo habíamos venido trabajando?

Era claro que en la evaluación que en cierto momento de la historia hicieron los habitantes de Las Cañadas levantados en armas, no había sido suficiente el programa de desarrollo regional impulsado por su propia organización, la Unión de Uniones. Programa que por cierto, estuvo fuertemente atado al financiamiento del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari y a sus políticas neoliberales que seguían condenando a los campesinos ejidatarios de la región a ser simples productores de becerros, de puercos y de café. Al parecer tampoco había sido suficiente haber sido parte orgánica del “equipo técnico” (así nos llamaban los campesinos de Las Cañadas) de la citada organización, ni la sistematización emprendida con las propias comunidades de su historia de colonización y de sus tradiciones religiosas.

Sin duda que en aquel histórico balance realizado en 1993 por los campesinos mayas de Las Cañadas, muchas cosas habían fallado rotundamente y por ello decidieron entregar sus propias vidas y las de sus familias en la lucha armada. Así lo pensé y escribí aún yendo en contra del discurso del gobierno, de algunos periodistas y académicos, quienes pregonaban por todos los medios que los alzados eran una “masa de indígenas manipulados por extranjeros, por el obispo de San Cristóbal y por agentes de pastoral”.

Y porque conocía desde adentro la capacidad de organización y de trabajo de los rebeldes, desde el principio me he tomado muy en serio y he participado en las diversas propuestas políticas que han ido poniendo sobre la mesa. Así pues desde aquel 1 de enero de 1994, empezamos a vincularnos con acciones muy concretas, desde ir a certificar los misiles lanzados en el sur de la ciudad de San Cristóbal para denunciarlos hasta involucrarnos en la formación y no sólo el estudio, de las redes

neozapatistas. Con nuestro proceder lo que estábamos haciendo era retar en la práctica (como muchos otros lo han hecho en otros tiempos y en otras latitudes) los principios de neutralidad, objetividad y distancia que para académicos positivistas, neopositivistas y modernos, son todavía el pilar de su quehacer científico.

No hay duda que sin la explosión zapatista muchos de nosotros no hubiéramos llegado a realizar una lectura y una práctica radical de nuestro quehacer, de nuestro presente y de nuestra historia personal y colectiva. En el caminar en esa dirección, a la que hemos llamado: prácticas en busca de la *decolonialidad*, han jugado un papel muy importante los municipios autónomos zapatistas, las Juntas de Buen Gobierno y nuestra pertenencia a La Otra Campaña, al Seminario Wallerstein, al CIDECI Las Casas/UNITIERRA-Chiapas, al Colectivo la Otra Historia y los Otros Saberes, al Colectivo de la 99.1 Frecuencia Libre y por supuesto a la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH), así como al proyecto colectivo Gobernar (en) la diversidad y al Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur.

A estos dos últimos quisiera referirme brevemente para explicar mejor cómo las prácticas *decoloniales* son un proceso que se va construyendo, poco a poco, colectivamente desde la práctica, desde abajo, desde lo personal, lo político, lo espiritual, lo subjetivo e intersubjetivo.

Segundo movimiento.

Un otro lenguaje: El audiovisual

La coyuntura post-1997 o sea post-masacre de Acteal y post-desmantelamientos de los municipios autónomos zapatistas, marcó otro momento clave en nuestro caminar en busca de lo que Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Arturo Escobar y otros pensadores y pensadoras latinoamerican@s han llamado la *decolonialidad del poder, del saber y del ser*. Como he mencionado, para varias de nosotras esa búsqueda empezó gracias al levantamiento armado del EZLN y continuó construyéndose

y profundizándose a partir de nuestras prácticas concretas al comenzar a trabajar con un lenguaje diferente al escrito, me refiero al lenguaje audiovisual. Para entender mejor esto de la *decolonialidad del saber* me voy a referir a experiencias concretas que ojalá me ayuden a comunicarme de manera clara con todos y no sólo con los “expertos”.

Como muchos de ustedes saben, en las instituciones y en las comunidades académicas a las que pertenecemos, hacer textos escritos, imprimirlos y publicarlos es “lo que vale”, “lo que cuenta”, lo que da sentido al *homo academicus* (o sea a los y las académicas). Ello no es casual sino que responde a muchos factores históricos, por ejemplo, al origen mismo de la Academia³ y de las ciencias sociales como espacios de poder, jerarquizados, institucionalizados y sistémicos, nacidos de las entrañas de Occidente⁴ y de la modernidad.⁵

En la Academia el lenguaje escrito se expresa en las lenguas coloniales/imperiales (por ejemplo en inglés, francés, alemán, español, etcétera) lo cual va unido a un juego de poder y jerarquización que deja siempre abajo a las lenguas colonizadas (en nuestras realidades por ejemplo, las lenguas mayas). Frente a las lenguas coloniales/imperiales escritas, cualquier lenguaje oral, visual o audiovisual es inferiorizado, devaluado, subvalorado, invisibilizado. Así pues en la Academia las producciones videográficas, fotográficas o radiofónicas son etiquetadas y tratadas como simple “material de divulgación”, de “difusión”, es decir, producciones de segunda categoría, “pequeñas gracias” que se les permite realizar a los investigadores (¡jojo! siempre son opcionales) siempre y cuando primero cubran rigurosamente su cuota de autoría individual (éstas son las que se fomentan) de libros, artículos, ponencias, reseñas, etcétera.

Muchos colegas siguen esas reglas del juego (a veces hasta sin ser del todo conscientes de ellas) y muy pocos se atreven a incursionar a fondo y con rigurosidad en el campo audiovisual; hacerlo pondría en riesgo su tiempo, puntos, dinero, estatus y prestigio además de que se requeriría aprender a expresarse en otro lenguaje diferente al escrito, aprender a manejar otra tecnología y estar interesado en dirigirse a otro

público y no sólo a estudiantes y colegas. Pero, por favor, no me vayan a malinterpretar ni a ofenderse, con esto no quiero decir que todos los académicos “deberían” hacer producciones audiovisuales, sino simplemente que el lugar subordinado que éstas tienen en la Academia responde a una lógica sistémica de fondo que reproduce la *colonialidad del saber*.⁶ También quiero resaltar que el lenguaje escrito, que es privilegiado en la Academia, tiene una historia colonial muy larga y presenta serias limitaciones para permitirnos una comunicación real, horizontal y fluida con los miembros de comunidades y de los pueblos originarios con los que trabajamos, cuya tradición y realidad actual (sobre todo en el mundo rural) sigue siendo ante todo oral. En fin, regresemos a la historia que les estaba contando.

Empezábamos a reflexionar en todo esto, cuando nuevamente la realidad nos dio otra sacudida. En varias de las regiones de Chiapas los zapatistas y algunas organizaciones campesinas e indígenas estaban siendo asediadas por grupos paramilitares. De hecho, el 22 de diciembre de 1997, 19 mujeres, 18 niños y 8 hombres refugiados en el campamento Los Naranjos, todos miembros de la Organización Sociedad Civil Las Abejas, fueron masacrados por paramilitares en el poblado de Acteal (municipio de Chenalhó) al tiempo que los municipios autónomos eran desmantelados con abuso de violencia por orden de los gobernantes priistas. Ésto pasaba en el momento en que la militarización del estado alcanzaba uno de sus puntos más álgidos. Sin duda, la coyuntura de nuevo exigía la acción inmediata de una sociedad civil comprometida y creativa.

Fue en ese contexto de álgida militarización y paramilitarización que, con mi compañero, el antropólogo visual Axel Köhler, echamos a andar un diplomado que sería la semilla de lo que más tarde bautizamos como el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur (PVIFS).⁷ Dicho proyecto surgió de la mano de los jóvenes indígenas de organizaciones del campo y de la ciudad quienes o bien ya estaban produciendo ellos mismos sus propios videos (en Chiapas, Oaxaca, Yucatán y Guatemala) o bien estaban totalmente dispuestos e interesados en empezar a hacerlo.

Quizá el aporte más importante del PVIFS fue contribuir a que jóvenes tsotsiles, tseltales y ch'oles realizaran su propia producción de videos en el marco de sus procesos organizativos y autogestivos sucedidos tanto en la ciudad de San Cristóbal como en algunas comunidades indígenas del Norte, la Selva y Los Altos de Chiapas. Ello implicó no sólo contribuir a crear las condiciones materiales para su capacitación en el manejo de la cámara, la edición y la postproducción sino también para el debate de contenidos y sentido de esa producción. Así, a lo largo de siete años, todos los miembros del proyecto trabajamos para que los videos indígenas se produjeran y distribuyeran lo mismo en las comunidades como en los festivales nacionales e internacionales de cine y video. Entre todos buscamos que lo co-producido le fuera significativo y útil tanto a una partera en la comunidad como a un estudiante o académico en la universidad, por poner un ejemplo.

A pesar de lo mucho alcanzado en dicho proyecto,⁸ vale mencionar algo que entonces no logramos: hacer que todos los videoastas indígenas contraparte del PVIFS se interesaran por la investigación social, es decir, por ponerla al servicio de sus organizaciones, grupos y colectivos. Quizás no fue posible por el fardo extractivo colonial que la investigación misma tiene y el cual causa, ante muchos, automáticamente desconfianza y rechazo. Quizás no fue posible porque aún no teníamos muy claro cómo hacerlo, quizás porque fue más fácil supeditar, en gran medida, nuestra agenda a la de la de los grupos y jóvenes con los que trabajamos. En fin, que fue en otro momento y en otro contexto cuando empezamos a construir una otra agenda a la que le llamamos, compartida.

Tercer movimiento.

Una otra agenda: La compartida

Corría el año 2003. La creación de las Juntas de Buen Gobierno⁹ zapatistas marcaba un parteaguas en la historia de las luchas por la autonomía ya

que ratificaba el nivel regional de organización autonómica, al tiempo que confirmaba que la lucha zapatista era, antes que nada, de resistencia, política y civil.

A nivel latinoamericano otras expresiones de los movimientos de los pueblos originarios también estaban dando muestra de su lucha anti-neoliberal y por la reconstitución de sus pueblos; por ejemplo, los mapuches en parte de su territorio localizado en el sur de Chile, luchaban ferozmente contra empresas madereras y mineras que avanzaban sobre sus comunidades. Por otra parte, miembros de las nacionalidades indígenas del Ecuador habían tomado las calles de la capital para rechazar los planes neoliberales gubernamentales y para derrocar gobernantes. En Bolivia, indígenas del campo y de la ciudad habían iniciado la guerra contra la privatización del agua, al tiempo que miskitos, mayangna y sumu en la costa caribe de Nicaragua exigían la autonomía verdadera más allá del estatuto constitucional alcanzado con la revolución sandinista. Por otra parte, varias organizaciones del movimiento maya de Guatemala, de manera menos espectacular pero igualmente importante, al tiempo que hacían avanzar la espiritualidad maya, exigían el resarcimiento a los familiares sobrevivientes de las víctimas de los 36 años de guerra etnocida. Con intelectuales indígenas de varios de esos movimientos y de cinco organizaciones indígenas más localizadas en Oaxaca, Chiapas y Milpa Alta, 13 académicos y académicas echamos a andar, en aquel 2003, el proyecto al que llamamos finalmente *Gobernar (en) la diversidad*.

Para varias de nosotras fue fundamental entonces empezar a trabajar a partir de los postulados feministas de la *posicionalidad*, es decir, plantearnos desde el inicio desde dónde estábamos co-produciendo conocimiento y para quién. Ahora bien, haber tenido como contrapartes en dicho proyecto a intelectuales indígenas y organizaciones interesadas explícitamente en llevar a cabo la investigación, fue el asunto básico, la clave para empezar a construir una *agenda compartida* para la co-labor y la co-investigación. Esto suena fácil de decir pero es muy difícil de lograr, ya que cada parte involucrada (me refiero a los académicos, a los intelectuales indígenas y

a sus organizaciones) tenía sus ritmos, prioridades e intereses. El arte consistió pues, en la forma en que construimos juntos un *área sustantiva de traslape* de intereses en la que juntos acordamos qué se quería estudiar, así como la utilidad que tendría para todas las partes el conocimiento dialogado que se fue produciendo en el acto mismo de la co-labor.

El proyecto *Gobernar (en) la diversidad* fue muy importante en cuanto a la metodología de co-labor que, desde la práctica, aportó. También lo fue por la sistematización conjunta que se llevó a cabo de las diferentes experiencias de gobierno y de las políticas para la gobernabilidad que las organizaciones indígenas habían implementado en diferentes latitudes y tiempos. Otro elemento que cabe destacar fueron los diálogos de tú a tú que realizamos entre todos al buscar hacer dialogar saberes de diferente raíz: los de los pueblos originarios y los académicos.¹⁰ A pesar de todo el esfuerzo y tiempo invertido (cinco años de nuestras vidas), vale hacer una autocrítica y señalar que el producto final quedó escrito en una jerga demasiado académica que pesó demasiado sobre los saberes otros. Además, el producto colectivo final publicado en forma de libro sólo estuvo escrito en español y no logró llegar ampliamente a las bases de las organizaciones contrapartes de la investigación. Todo ello nos llevó otra vez a nuevas reflexiones y a la búsqueda de caminos otros y formas otras.

Cuarto movimiento.

Más allá de la agenda compartida:

En-red-ándonos con nuestras raíces, lenguajes y lenguas

Como ya explicamos en la Introducción, este trabajo no nació como un proyecto de investigación académica, ni siquiera nació como un proyecto de académicos frente a sus contrapartes. Este audiolibro surgió de nuestros proyectos de vida y, en concreto, de una necesidad colectiva de superar las limitaciones que vivimos al hacer todos una agenda. Emergió también de la necesidad de articularnos entre nosotros y con nuestras comunidades (indígenas, artísticas, políticas).

Cuando en enero de 2008 formamos la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos de Chiapas, cada uno de nosotros traía una historia a cuestas y tenía razones muy particulares para apostarle a este nuevo caminar en-red-ados. En lo particular, para mí significaba el inicio de un séptimo intento por encontrar un mejor camino para estar en este mundo, a la vez que representaba la posibilidad de tener un caminar autónomo pero articulado con los otros miembros de la Red, con sus comunidades de origen y organizaciones.

El repensar y valorar nuestras raíces nos ayudó a tejernos en red y a darle cuerpo a este nuestro audiolibro. La revaloración de las raíces ancestrales no es algo exclusivo de los miembros de la Red sino que también es parte medular de las luchas, organizaciones y movimientos etno-políticos que hoy recorren nuestro continente y trabajan para la reconstitución de los pueblos originarios. En ese marco, creemos que debe ser leída esta pequeña contribución.

La idea de “desnudarnos” –como le llamó Damián– a través de nuestras historias personales no ha tenido como fin practicar el yoísmo (yo por aquí, yo por allá, yo más allá) sino acercarnos a través de esas historias a procesos colectivos mayores. Podríamos incluso decir que el proceso mismo de preparación del audiolibro ha sido una manera de practicar la *decolonialidad del saber*, es decir, de ir en dirección contraria a la *colonialidad del saber* que tiende, entre otras cosas, a recrear al Otro como el exótico, como el primitivo, como el tradicional. El Otro por el que se habla, el Otro al que se interpreta y en ese acto mismo se tiende a cosificarlo y deshumanizarlo. En contraste con ello, cada uno de nosotros se hurgó, se exploró, habló por sí mismo, se construyó a sí mismo en diálogo con aquellos que, aunque diferentes, a nivel humano son iguales.

Como sabemos, la Otridad lo que hace es profundizar la diferencia, acentuarla, reproducirla.¹¹ No en vano el Otrismo es hijo privilegiado de la diferencia colonial/imperial. Y no lo digo por repetir a los teóricos, lo digo pensando antes que nada en las experiencias que hemos tenido en la propia Red: mientras yo, “la antropóloga”, ponía énfasis en la dimensión

indígena y maya de los miembros de la Red, mis compañeros señalaban enfáticamente “pero también son parte de la Red un alemán y una japonesa”, es decir, ellos ponían el énfasis en la interculturalidad *de facto* que se estaba dando.

Al tiempo Chawuk intitulaba su capítulo *Un ser universal* y no *Un ser tojolabal*. En otra parte de su capítulo, el mismo Chawuk afirmaba “porque en primer lugar todos somos seres humanos y merecemos respeto” (ver capítulo 2). Me parece que estas sencillas palabras encierran un fuerte reclamo a Occidente y a la humanidad, nos recuerdan los argumentos de los defensores de los indígenas en tiempos coloniales, pero no estamos en el siglo XVI sino en los albores del siglo XXI. Yo me pregunto: ¿por qué un pintor de raíz tojolabal, con su obra y su palabra, tiene que recordarnos su humanidad? La única respuesta que encuentro es porque vivimos en una sociedad que aún no se la reconoce justa, digna y cabalmente. Un reclamo similar han podido ustedes oír y leer en casi todos los capítulos hablados y escritos que componen este audiolibro.

Y para seguir hablando de las prácticas *decoloniales* que se han ido construyendo colectivamente en este caminar pensemos cómo, en vez de dejarnos atrapar por un solo lenguaje, en este audiolibro estamos manejando tres: el lenguaje escrito, el lenguaje oral (audios) y el lenguaje visual (fotos y reproducciones de pinturas). Como ya explicamos en la Primera Parte, cada uno de estos lenguajes tiene su gramática, tiene sus limitaciones y sus virtudes, pero gracias a que en la Red participamos personas que al menos manejamos uno de los tres, nos fue posible incluir las tres formas de expresión que en teoría nos permitirán acercarnos mejor a las comunidades indígenas, artísticas, académicas y políticas a las que pertenecemos.

El audiolibro tampoco ha querido quedarse atrapado en el español. Por el contrario, ha buscado darle igual peso a las lenguas tsotsil, tseltal y tojolabal, tanto en la parte escrita como en la oral. Ello nos puso a cada un@ de nosotr@s y a la Red en su conjunto grandes retos que ya hemos señalado a detalle en la Primera Parte. Aquí solo quisiera agregar que

no puede haber diálogo intercultural verdadero y a fondo, si los diálogos discurren sólo en español y si no se habla y entiende la lengua materna de con quienes se trabaja. Estoy casi segura que si los diálogos para la construcción de los capítulos del audiolibro los hubiéramos realizado en puro tsotsil, o en puro tseltal o en puro tojolabal, el producto hubiera sido otro porque la intersubjetividad hubiera sido otra. Lo mismo puede pensarse para la escritura de los capítulos; si ésta hubiera sido primero en las lenguas maternas, los resultados hubieran sido de seguro diferentes. Aquí nos queda a vari@s de l@s co-autor@s de este audiolibro una tarea urgente por realizar: aprender con toda la rigurosidad requerida a leer y escribir nuestras lenguas y a los que no las hablan, hacerlo ya y bien.

¿Qué sigue?

El presente audiolibro no nació de un cálculo frío de un académico sentado en su cubículo elucubrando (o sea, produciendo algo de la nada). Por lo tanto no es un fin en sí mismo, por el contrario, como afirmamos todos en la reunión celebrada en enero del 2008, aspiramos a que este audiolibro se convierta en un medio, en una herramienta, que nos permita establecer un trabajo concreto con las comunidades a las que pertenecemos (indígenas, artísticas, académicas y políticas) y con jóvenes de pueblos originarios radicados tanto en el campo como en la ciudad. Creo yo, que si no logramos que el presente audiolibro llegue, interpele y sacuda a los miembros de dichas comunidades, estaremos produciendo más de lo mismo y de poco habrán servido los 21 meses de trabajo arduo, voluntario y autogestivo invertido por tod@s y cada un@ de nosotr@s.

Quisiera cerrar mi contribución señalando la importancia de que el audiolibro haya hecho converger personas que trabajan el arte, la comunicación comunitaria y la investigación *decolonial* y de co-labor. Me parece también muy relevante ver este audiolibro como un granito de arena al proceso continental que está en marcha, en el que hombres y

mujeres de pueblos originarios de varias organizaciones y movimientos de Abya Yala¹² están tomando en sus manos el timón y la dirección de la investigación social con el fin de que su cosmovisión y cultura aporten elementos¹³ para el buen vivir, para la vida plena, no de unos cuantos sino de la humanidad entera.

Ojalá que en todos nuestros espacios de trabajo comunitario, organizacional, artístico, político, académico podamos hacer crecer, creativa y colectivamente, la co-producción del conocimiento con raíz, desde los pueblos (comunidades, organizaciones y movimientos) o dicho en otras palabras: dejar de ser materia prima de otros es un derecho pero sobre todo es una gran responsabilidad. Asumámosla juntos...

Notas

- ¹ Pionero tanto de los estudios de los sistemas agrícolas tradicionales como de la etno-botánica mexicana.
- ² Los conceptos de *grupo organizado en lucha, agenda compartida y área sustantiva de traslape* los hemos retomado críticamente de los y las antropólogas activistas, ver la página web <http://www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/programs/activist/> y también Hale (2008a y b). Jean Rouch también habló de la dimensión compartida del trabajo antropológico, al respecto ver el capítulo 9 de este audiolibro.
- ³ Por Academia (con mayúscula) entendemos hoy en día la sociedad científica, literaria o artística que funciona de manera institucionalizada (generalmente en forma de instituciones educativas) a través de financiamiento público o privado. Su origen remite a la Grecia antigua donde Platón, alrededor de 384 a. C., fundó la primera Academia en la que se enseñaban matemáticas, dialéctica y ciencias naturales.
- ⁴ Occidente se usa como término contrapuesto a Oriente, ambos fueron acuñados desde la mirada europea y la forma en que desde ahí se escribe la historia. Occidente se usa como sinónimo de cultura occidental, mundo occidental y civilización occidental, pero en todos los casos busca remitir a las culturas de raíces grecorromanas y europeas medievales que se expandieron por el mundo a partir de conquistas y guerras.

⁵ Dussel (2005: 45) señala que lo que hoy llamamos modernidad es entendido como “una emancipación, una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano”. Dussel advierte que esta definición que es la dominante y aceptada tiene como centro a Europa y a los fenómenos intra-europeos. En contraposición, él apela a una visión de la modernidad en un sentido mundial y muestra cómo la Europa moderna desde 1492 constituyó, por vez primera, a todas las otras culturas como su periferia colonial a través del uso de la violencia.

⁶ Claro, la cosa no es tan simple, pues hay investigadores que hacen producciones audiovisuales que también contribuyen a reproducir la *colonialidad del saber*.

⁷ Para ser justos con las diferentes experiencias que existían ya a finales de los noventa, tenemos que mencionar el trabajo iniciado desde 1995 por los videoastas indígenas de los municipios autónomos zapatistas así como referir al trabajo de la organización bilateral y multicultural llamada Proyecto de Medios de Comunicación Comunitaria, A.C. (Promedios) así como al trabajo de la asociación civil Melel Xojobal A.C., y de la Red de Comunicadores Boca de Polen. Ver también capítulo 1, 5 y 9 de este audiolibro.

⁸ Sobre los alcances y retos del PVIFS ver la serie multimedia publicada en 2007 y la página web http://sureste.ciesas.edu.mx/Proyectos/PVIFS/pagina_principal.html.

⁹ Las Juntas de Buen Gobierno zapatistas residen en los Caracoles zapatistas, están formadas por los representantes elegidos en cada concejo de los municipios autónomos. Su finalidad es coordinar la autonomía, la resistencia y el buen gobierno del mandar obedeciendo.

¹⁰ Al respecto ver las secciones intituladas *Acerca de los autores y la metodología* colocadas al inicio de cada uno de los diez capítulos así como el capítulo introductorio de Leyva y Speed (2008).

¹¹ Para una crítica a la construcción antropológica del Otro realizada desde la antropología del nosotros, ver la ponencia de María Patricia Pérez Moreno y Lorena López López (2008), mujeres jóvenes universitarias de raíz tseltal y tsotsil respectivamente. Cito el trabajo de estas jóvenes mayas porque su enfoque es pionero en Chiapas a la vez que forma parte de un aliento continental impulsado por los miembros de los pueblos originarios y afro-descendientes.

¹² Abya Yala quiere decir “tierra madura”, “tierra en florecimiento”, “tierra viva” en lengua kuna (del Panamá). Era la forma en que los kunas y otros pueblos originarios llamaban al continente americano antes de que llegara Cristóbal Colón. Actualmente el término se utiliza entre los miembros de movimientos etno-políticos para distanciarse de las categorías coloniales/imperiales impuestas por los dominadores.

¹³ Ver en la bibliografía algunas citas alusivas a los trabajos de dich@s autor@s.