



Departamento
Ecuménico de
Investigaciones

PASOS

San José, Costa Rica Octubre/Diciembre 2014

165

-Presentación	3
-Hacia una descolonización de los saberes <i>Seminario Construcción Colectiva, 2015</i>	5
-Memorias de la guerra contrainsurgente en Guatemala: <i>Anelí Villa Avendaño</i>	9
-Afectividad y movimientos sociales: la lucha desde la alegría. H.I.J.O.S. México <i>Tania Paloma Hernández Ramírez</i>	25
-Hacer investigación Descolonial en Talamancas: de la IAP a la Construcción colectiva de saberes <i>Zuiri Méndez Benavides</i>	34



Una publicación del

Departamento Ecuménico de Investigaciones
(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Alberto Álvarez Toirac
Nioe Víquez Moreno

Colaboradores

- Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
- François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt
- Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez
- Jorge Batres • José Duque • Roxana Hidalgo
- Yohanka León • Jung Mo Sung • Enrique Dussel
- Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley
- Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá

Corrección: Diani Víquez Moreno
Diagramación: Lucía M. Picado Gamboa
Portada: Olman Bolaños

Presentación

El presente número de PASOS es uno de los frutos del *reflorecer* del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Recogemos, por una parte, frutos del Seminario de Construcción Colectiva 2014 “*Descolonización de saberes: subjetividad y luchas emancipatorias en América Latina y el Caribe*” (SCC 2014), coordinado por el Programa de Investigación, y que se propuso “generar conocimientos inspirados en la teoría social crítica, teologías de la liberación y las luchas de los diversos pueblos de América Latina y el Caribe, con el fin de favorecer la construcción de propuestas de transformación social en organizaciones populares e indígenas articuladas al DEI”¹.

El primer artículo es el pronunciamiento “Hacia una descolonización de los saberes”, escrito de manera colectiva por las personas participantes en el SCC. Hacen un llamado sobre la recuperación de la memoria como acción indispensable para la resistencia; discuten las violencias provenientes del patriarcado y el adultocentrismo; así como la manera en que las opresiones se manifiestan en los sistemas educativos; frente al despojo y el desarraigo, acogen el llamado por la defensa de territorios (cuerpo y tierra)².

En este número se incluyen además dos de los trabajos finales de participantes en el SCC 2014.

Anelí Villa nos acerca a las memorias de la guerra contrainsurgente en Guatemala. Mediante una revisión historiográfica crítica, la autora nos presenta las memorias por medio de las cuales distintos sectores reconstruyen lo vivido. La visibilidad de algunos actores, así como la invisibilización de otros es uno de los elementos explorados por Villa, quien

¹ Propuesta Programa de Investigación, 2012

² Acogen así epistemologías provenientes de mujeres *indígenas*, como son los feminismos comunitarios

explora además la existencia de esfuerzos de recuperación de memoria histórica de y desde mujeres.

Por su parte, Tania Paloma Hernández Ramírez, presenta su mirada sobre las relaciones entre afectividad y movimientos sociales, con una perspectiva psicosocial, pero además, partiendo de su experiencia como integrante del colectivo *Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio* (H.I.J.O.S), México. Entre otros aspectos, se refiere a la lucha por la presentación con vida de las personas desaparecidas, así como el papel de los afectos en el inicio y devenir de estos movimientos.

Incluimos también, en el presente número un artículo de Zuirí Méndez, investigadora joven invitada del DEI, quien acompaña algunos espacios del SCC 2014. Su artículo plantea interrogantes y propuestas acerca de los procesos de investigación acción participativa que involucran a personas de pueblos originarios, así como reflexiones acerca de la construcción colectiva de saberes. Sobresale en el texto su lectura acerca de las condiciones del *consentimiento informado* en dichos procesos de investigación.

Les invitamos a leer este número de PASOS, como una reafirmación del compromiso del DEI por una investigación crítica, de cara a la realidad y comprometida con los procesos emancipatorios en territorios de Abya Yala.

Coordinación Comisión Editorial

Hacia una descolonización de los saberes

*Construyendo propuestas emancipatorias
en el Seminario de Construcción Colectiva del
Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José,
Costa Rica, 14 de noviembre de 2014*

Nosotrxs ¹, participantes en el Seminario de Construcción Colectiva 2014, procedentes de diferentes territorios de Abya Yala ², tras una serie de debates, reflexiones y diálogos plurales, asumimos el siguiente posicionamiento frente a nuestras realidades:

En Abya Yala, los Estados están fundados sobre sistemas de dominación patriarcales, coloniales racistas, heteronormativos ³, adulto-céntricos ⁴, capitalistas, que se sostienen en una estructura de despojo de los bienes naturales y de los medios de producción y reproducción de la vida; de empobrecimiento, de negación de cuerpos, espiritualidades y culturas originarias, afrodescendientes, mestizas y de las identidades políticas en rebeldía.

El sistema mundo basado en la dominación busca el beneficio de unxs pocxs a costo de la vida y la dignidad de una mayoría, y se enuncia como el único posible.

¹ Decidimos utilizar la X porque nos oponemos al sistema dicotómico que reconoce solo la existencia de mujeres y hombres.

² Nombre ancestral del continente americano que el Consejo de Pueblos Indígenas reivindica desde 1997. En idioma Kuna significa Tierra Grande, Tierra Libre.

³ Imposición de la heterosexualidad como único paradigma de las relaciones sociales.

⁴ Organización de la sociedad fundamentada en una visión del mundo donde lxs adultxs son el centro.

Quienes nos construimos al margen, resistimos, interpelamos y confrontamos este sistema somos continuamente reprimidos y eliminados en muchas ocasiones. Para ello, el poder establecido ejerce violencias sobre la naturaleza y nuestros cuerpos, pueblos, cosmocimientos⁵, sueños, vidas.

Memoria histórica

Para mantener los sistemas de dominación se recurre a violencias explícitas como el genocidio, el exterminio, la desaparición forzada, las guerras y otras más subjetivas como la negación de las historias de los pueblos y el silenciamiento de sus memorias. Se construye un relato único, un tiempo lineal y fragmentado en pasado, presente y futuro. La memoria de las élites se presenta como “la Historia”, que justifica los sistemas de opresión.

Ante esta usurpación del tiempo y la historia, la recuperación de las memorias colectivas son acciones políticas que interpelan al ser mismo de la hegemonía. Son acciones de resistencia y de lucha que apuestan a la construcción de otras formas de vida.

La recuperación de las memorias vivas de las familias, de los pueblos, de las sociedades –que han sido puestas al margen o negadas– tiene la apuesta emancipadora de la esperanza. Es ahí donde están las claves para la construcción de otros mundos. En ellas nos encontramos y nos reconocemos como continuidades de luchas, procesos históricos, autonomías y afirmación como sujetxs de transformación.

Para recuperar y hacer memoria existen caminos plurales por donde transitar o andar que atraviesan los cuerpos, la vida cotidiana, los colectivos, los pueblos, la academia, la militancia, la búsqueda de justicia, los derechos humanos, los movimientos sociales, entre otros.

No hay lucha ni resistencia sin memoria

Es en la memoria donde está la fuerza y la claridad para guiar nuestros pasos. En esas memorias milenarias que se traducen en el día a día, es donde tenemos los elementos de transformación que a veces parecen perdidos o inexistentes. Por eso la memoria es subversiva, porque afirmarla es afirmar la vida.

Juventudes y sexualidades disidentes

El patriarcado produce y reproduce violencias simbólicas y estructurales que niegan la vida plena y controlan las relaciones sociales. En este

⁵Nos referimos a conocimientos contruidos por los pueblos a partir de su relación con el cosmos.

sistema opresor la juventud es considerada como un grupo homogéneo, definido por límites biológicos, etarios y por lógicas mercantiles.

Desde un posicionamiento crítico al sistema patriarcal adultocéntrico denunciamos la naturalización de los sistemas opresores en las realidades cotidianas de lxs jóvenes e impulsamos propuestas que permitan pensar-lxs como cuerpos pluridimensionales ⁶ y sentipensantes.

Revalorizar y repensar nuestros cuerpos conlleva a cuestionar las construcciones epistemológicas que el patriarcado ha impuesto en nuestras relaciones sociales tanto en el espacio privado como en el público, generando agresiones sobre los cuerpos de lxs jóvenes, las mujeres, lxs homosexuales y todo aquel que atente contra el sistema. Así, descolonizarnos tiene por objetivo primario: recuperar nuestros cuerpos como territorio.

Sentipensando los caminos educativos

La educación en Abya Yala ha sido conformada como una estructura permanente de opresión sobre nuestras realidades originarias, nuestros usos y costumbres, espiritualidades, identidades plurales, y responde a intereses foráneos y del mercado capitalista neoliberal.

Los modelos educativos tradicionales resultan dominantes en la medida en que no proponen diálogos de saberes, no se reconocen las diferencias en las historias de vida de las personas y los ritmos de vida y aprendizaje. Lxs educadorxs se configuran como una autoridad que verticalmente deposita los conocimientos en lxs educandxs sin promover una perspectiva crítica de sus realidades.

A partir de los elementos de reflexión descolonizadora, hemos tejido diálogos políticos entre distintas experiencias que aportan propuestas pedagógicas emancipadoras provenientes de realidades plurales, que no pasan por el formalismo educativo y hoy están contribuyendo con elementos críticos desde varios caminos como algunos feminismos, procesos de descolonización, despatriarcalización, educación popular, y las sabidurías de los pueblos.

Proponemos una concepción pedagógica crítica, problematizadora, fundamentada en la participación vital, la inclusión, la corresponsabilidad, la horizontalidad y la construcción colectiva de cosmocimientos.

La reflexión descolonizadora de la educación que desde nuestras experiencias socializamos, parte de la construcción de una nueva relación entre sujetxs de saberes que se abrazan en un proceso enseñanza aprendizaje sin hegemonías, en la Red de la Vida ⁷. Una educación que busca

⁶ Aporte epistémico construido por feministas comunitarias guatemaltecas que implica el reconocimiento de la complejidad del ser.

⁷ Donde todos los elementos del cosmos tienen un lugar y un valor en equilibrio y armonía.

acompañar en procesos y temporalidades que lleven a descubrirnos y recuperarnos como seres sentipensantes y emancipadxs, aportando acciones contra sistémicas que permiten transformar realidades, y al mismo tiempo construyen puentes entre otros saberes que se tejen desde otras miradas, sentires y territorios.

Defensa del territorio cuerpo-tierra ⁸ e identidades plurales frente al despojo y al desarraigo

Nuestros temas cobran sentido común en los rostros de personas que al igual que nosotrxs habitan en campos y ciudades. Nuestras búsquedas van tejiéndose desde las resistencias y rebeldías nacidas de la imposibilidad de ser y existir en nuestros propios territorios donde somos violentadxs, despojadxs y desterritorializadxs.

Estas resistencias compartidas nacen de la necesidad de la comida, el techo, la tierra, el agua, el bosque y la ausencia de olores y sabores, que conlleva el desarraigo impuesto por el patriarcado, la colonización y el capitalismo. Hablamos de lo que defendemos hoy: la posibilidad de nacer en un territorio y recibir en él afectos, historias, sentidos y sentires comunes, de esa vinculación que se teje en comunidad y que constituye la identidad de un pueblo con el territorio. Hablamos de la lucha contra la violencia del desarraigo territorial y simbólico, elementos vitales para nosotrxs, la naturaleza y la humanidad.

El despojo y el desarraigo conllevan violencia con el territorio cuerpo-tierra. Desde el actual modelo impuesto algunas poblaciones, principalmente indígenas, afrodescendientes, *disidentes sexogenéricas* ⁹, empobrecidas, desplazadas, migrantes, mujeres, jóvenes, niñxs y todas aquellas que cuestionan o contradicen la lógica del orden establecido sufren violencia sistémica y sistemática.

Nuestras búsquedas y reflexiones nos reconectan con el territorio-cuerpo. Desde la memoria compartida nos replanteamos ideales de vida, de existencias y de resistencias. Creemos que recuperando, reivindicando y recreando identidades políticas se fortalecen las diversas maneras de organización territorial. Desde un diálogo de saberes respetuoso podemos construir un mundo donde quepamos todxs ¹⁰.

⁸ Tierra y cuerpo como un todo, como territorio vivo e histórico donde ocurren las opresiones, las resistencias y las luchas

⁹ A diferencia del término de diversidad sexual, la disidencia sexogenérica implica el cuestionamiento del sistema patriarcal heteronormativo que impone formas de relaciones basadas en el poder y la dominación.

¹⁰ Participaron en el Seminario de Construcción Colectiva 2014: Ana Carolina Melgar Garzaro (Guatemala), Anelí Villa Avendaño (México), Bruno Monachini de Carvalho (Brasil), Jorge Varandela Franco (España-México), Julia Scaglioni Serrano (Brasil), Mónica Baró Sánchez (Cuba), Néstor Ulises Urquilla Salamanca (El Salvador), Nydia Karina Guerrero de la Torre

Memorias de la guerra contrainsurgente en Guatemala: una revisión historiográfica crítica

*Anelí Villa Avendaño*¹

En la segunda mitad del siglo XX Guatemala vivió una de las guerras más atroces en la historia de América Latina, donde las masacres, las torturas, las violaciones sexuales, los asesinatos selectivos y las desapariciones forzadas se convirtieron en el pan de todos los días, teniendo por saldo 200,000 personas asesinadas, 40,000 desaparecidas² y una sociedad profundamente herida.

Hoy –a 18 años de firmada la paz– se continúan arrastrando dinámicas de violencia propias de la guerra que anteponen la muerte a la vida, por lo que se vuelve urgente que reflexionemos cómo nos estamos relacionando con ese pasado, hacia dónde estamos dirigiendo nuestras memorias y qué nos falta hacer para poder al fin romper con la herencia del dolor; porque en una sociedad que ha vivido tal grado de violencia recuperarse no es un asunto de discursos ni de buenas intenciones, se requiere de todo nuestro esfuerzo, de nuestras reflexiones y de una profunda autocrítica para alcanzar una transformación en las condiciones de vida.

¹ Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en Historia por la misma universidad. Feminista y profesora comunitaria, ha participado en distintos espacios de formación formal y no formal centrados en el rescate de la memoria histórica de los pueblos indígenas y afroamericanos, así como en la defensa y promoción de los derechos de las disidencias sexogenéricas.

² Según cifras de la Comisión de Esclarecimiento Histórico. *Guatemala Memoria del silencio. Tomo I: Causas y orígenes del enfrentamiento armado*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS) págs. 72-73. En estudios más recientes estas cifras han aumentado considerablemente.

La memoria histórica es resultado de un sistema que le antecede, no es algo que nos esté dado por la simple experiencia de lo vivido, pasa por una interacción con lo social que modifica nuestros propios recuerdos y la manera en que nos posicionamos frente a ellos, la cual nos hace seleccionar unos hechos de otros, es, por tanto, un proceso en construcción que al reproducirse funda a su vez nuevas memorias y forma nuevas ciudadanías. Por ello, es preciso preguntarnos ¿cómo se forman estas memorias y hacia dónde se dirigen?

A partir de la firma de la paz –en 1996– e incluso algunos años antes, distintos sectores involucrados en la guerra se han dado a la tarea de rescatar sus memorias como una manera de posicionarse frente a lo vivido. El objetivo de este artículo ³ es analizar las posturas que estos trabajos tienen con respecto a cuatro temas: las causas que motivaron la guerra; los actores involucrados en ella; el papel que desempeñaron; y los propósitos mismos de la recuperación de las memorias. No pretendo dar por terminados los debates, sino por el contrario, ahondar en ellos con mayor profundidad para entender las implicaciones que tienen en la construcción del porvenir, porque la memoria es memoria del pasado pero es también proyecto de futuro.

Dentro de los numerosos trabajos existentes Manolo Vela ⁴ ubica tres paradigmas. El primero de ellos es el *paradigma institucional* y consiste en la visión propuesta por los altos mandos –tanto de la guerrilla como de los militares– que elaboraron un discurso en el que ambos aparecían como los actores protagónicos, minimizando la importancia de las bases de uno u otro bando.

Del lado del ejército destaca la obra de la Asociación de Veteranos Militares de Guatemala (AVEMILGUA), *Guatemala, testimonio de una agresión* ⁵ y el libro de Mario Mérida, *Testigo de conciencia* ⁶. Ambos reproducen el discurso que los militares tuvieron durante la guerra, es decir, se presentan a sí mismos como héroes que lograron defender a la patria del peligro del comunismo que acechaba Guatemala, y que estaba encarnado en los grupos guerrilleros que pretendían coaptar a las poblaciones indígenas mediante la manipulación. Según esta versión las causas de la insurrección fueron externas al país y formaban parte de una conjura del comunismo internacional.

³ Los resultados del presente artículo se desprenden de una investigación más amplia. Anelí Villa Avendaño. “La construcción de la memoria histórica del Conflicto Armado Interno de Guatemala. Debates y perspectivas”. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

⁴ Manolo Vela Castañeda “Notas teórica y metodológicas” en Vela Castañeda, Manolo E. (coord.) *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Guatemala: Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República - Magna Terra Editores, 2011, págs. 615-616.

⁵ AVEMILGUA. *Guatemala, testimonio de una agresión*. Guatemala: AVEMILGUA, 1998.

⁶ Mario Alfredo Mérida González. *Testigo de Conciencia. Periodismo de Opinión Documentado*. Guatemala, 2000.

Dentro de este primer paradigma podemos ubicar también los textos que dan cuenta de la visión de los altos mandos de la guerrilla, entre ellos destacan, por supuesto, todos los documentos generados por los cuatro grupos guerrilleros ⁷, así como libros autobiográficos que fueron publicados por los dirigentes en distintos momentos; los cuales van desde los primeros textos de Mario Payeras, *Los días en la selva* ⁸ publicado por Casa de la Américas en 1981, así como *El trueno en la ciudad* ⁹ de 1987; pasando por el libro de César Montes, *Mi camino fue la guerrilla* ¹⁰ presentado en 1997, hasta llegar a la reciente publicación del Comandante Pancho, Palma Lau ¹¹.

Tanto en los textos del ejército como en los de los altos mandos guerrilleros se niega la agencia de la población civil. Los primeros presentan al común de la población como una masa inconsciente engañada por la guerrilla, mientras que los segundos lo hacen como una base de apoyo en abstracto, sin detenerse a explicar sus propios procesos políticos, pues se presentan a sí mismos como la vanguardia revolucionaria.

Los objetivos de reconstruir estas memorias no son los mismos para un grupo que para el otro, la guerrilla buscaba -sobre todo en los primeros textos- lograr convencer a la población de unirse a su causa enalteciendo su justeza, es decir, son textos propagandísticos, lo cual nos explica toda la aureola de heroísmo contenida en los relatos. Los militares, por su parte, escriben hasta después de que se firma la paz y lo que buscan es dejar en claro que el aparato represivo fue tan brutal porque existía un peligro mayor para el país.

Sin embargo, hay algo que si comparten ambas narrativas y es la intención de justificar su papel dentro de la guerra. Al hacerse un mutuo reconocimiento, guerrilla y militares, explicaban lo sucedido en un marco de guerra, donde había enemigos, posiciones y batallas. En este contexto, el estado de excepción se vuelve la regla, por lo que muchas de las acciones cometidas son disculpables y pueden gozar de amnistía ¹².

El segundo grupo de textos que Manolo Vela denomina como *paradigma insurgente-contrainsurgente*, implica también la reducción del conflicto

⁷ El Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA).

⁸ Mario Payeras. *Los días en la selva* (1981) Guatemala: Piedra Santa, 1998.

⁹ Mario Payeras. *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha urbana armada de 1981 en Guatemala*. México: Juan Pablos Editor, 1987.

¹⁰ Julio César Macías. *Mi camino: La guerrilla. La apasionante autobiografía del legendario combatiente centroamericano César Montes*. México: Editorial Planeta, 1998.

¹¹ Pedro Pablo Palma Lau. *Sierra Madre: Pasajes y perfiles de la guerra revolucionaria*. Guatemala: F&G editores, 2010.

¹² Con base en el Artículo 2 de la Ley de Reconciliación Nacional firmada el 27 de diciembre de 1996, Decreto 145- 1996. Ley de Reconciliación Nacional http://www.libertopolis.com/wp-content/files/Ley_de_Reconciliacin_Nacional_Dto-_Ley_145_96.pdf Consultado el 17 de junio de 2013.

a una lucha frontal entre dos actores que habrían dejado a la población atrapada entre dos frentes de guerra. El principal exponente de esta visión fue el antropólogo norteamericano David Stoll, quien publicó su famoso libro sobre las poblaciones ixiles en 1999¹³. Esta postura no toma en cuenta la disparidad en cuanto a la cantidad de armamento, soldados y aliados, tampoco considera las causas por las que se habían gestado las guerrillas ni los motivos que llevaron a la gente a integrarse a estos ejércitos. Afirma, de manera categórica, que la mayoría de la población había sido obligada o presionada para participar ya fuera como combatientes de la guerrilla, o como patrulleros del lado del ejército. Esta hipótesis de los dos demonios, llamada también teoría del sándwich, fue promovida por el Estado militar, pues implicaba reducir la inconformidad a un mínimo de la población; al negar que los pueblos hubieran participado de manera activa se reducían las causas del conflicto y se desacreditaba el potencial revolucionario de las comunidades.

Sorprende con tristeza que hoy en día esta postura de los dos demonios siga siendo defendida por importantes actores que se encuentran en el tema de la memoria, como es el caso del proyecto Memorial de la Concordia, encabezado por excombatientes de la guerrilla, activistas, empresarios, así como por un general retirado –Julio Balconi–. Veo con recelo este proyecto, pues parte de la premisa de que la gran mayoría de la población fue víctima pasiva de una violencia que le era ajena, el memorial contempla poner a la par a las personas que murieron en manos del ejército y a las que sucumbieron por las armas de la guerrilla, reconoce que la violencia no puede equipararse pero encuentra una interlocución entre ambos sectores al nombrarlos como víctimas.

En palabras de Gustavo Meoño –quien fuera dirigente del Ejército de los Pobres (EGP) y hoy está al frente del Archivo Histórico de la Policía Nacional, además de formar parte del proyecto del memorial– podemos leer con claridad cómo se mantiene esta postura:

Las víctimas de la violencia están en todos lados; no podemos reducirlas a un ámbito social, político, económico o ideológico. Tanto el Estado como la insurgencia violaron los derechos humanos durante el conflicto armado interno. Ello nos ha llevado a un grupo de ciudadanos a plantearnos la necesidad de encontrar una salida para evitar estar condenados a esta especie de cadena perpetua a la confrontación permanente¹⁴.

Vemos en esto la permanencia del discurso que se impulsó en los Acuerdos de Paz y que implica, bajo la bandera de la reconciliación, dejar atrás las disputas que motivaron la guerra, reduciéndola a una confrontación ideológica entre dos grupos y minimizando el carácter estructural de las causas que hoy siguen vigentes en el país.

¹³ David Stoll. *Entre dos fuegos en los pueblos ixiles de Guatemala*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1999.

¹⁴ Gustavo Meoño. “El perdón y el olvido por decreto no existen. Y lo que es peor: tampoco funcionan”. *El periódico* [Guatemala] 6 de diciembre 2012.

La teoría de los dos demonios fue reivindicada por varios académicos como Alain Rouquié¹⁵, Yvon Le Bot¹⁶, Gilles Bataillon¹⁷ y Carlos Sabino¹⁸. Pero fue también sumamente debatida por numerosos actores, quienes forman parte de lo que Manolo Vela nombra como *paradigma complejo*, y que implican una visión más crítica de los hechos, la cual comienza por el reconocimiento de la diversidad de causas que ocasionaron la guerra, así como la multiplicidad de actores que participaron de manera fundamental en su desenvolvimiento.

Dentro de este universo historiográfico crítico organicé cuatro grandes grupos para su análisis. El primero está compuesto por los informes realizados al poco tiempo de la firma de la paz. El segundo está formado por trabajos de recuperación de la memoria histórica desde lo local, partiendo de las particularidades de cada región. En el tercero agrupe memorias construidas de y desde las mujeres; y finalmente, en el cuarto trabajos que han sido reconstruidos por los hijos de los militantes.

El informe *Guatemala: Nunca Más*¹⁹, impulsado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), fue presentado en abril de 1998. Unos meses después –en febrero de 1999– la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), creada en el marco de los Acuerdos de Paz, presentó su informe intitulado *Guatemala: Memoria del silencio*. Ambos trabajos tenían por objetivo romper los silencios impuestos por los discursos del poder y permitir la emergencia de la voz de los sujetos que habían sufrido la violencia; para ello se dieron a la tarea de recolectar testimonios por todo el país.

Debido al escenario de terror que se vivía en Guatemala fue necesario generar las condiciones de confianza que permitieran a la gente hablar, resultó fundamental en esto la estructura de trabajo pastoral con que contaba la iglesia católica en los distintos departamentos. Los testimonios que se obtuvieron en ambas experiencias han posibilitado llevar a cabo procesos de justicia y son, sin duda, un referente al cual se debe acudir para realizar cualquier investigación sobre el período. Sin embargo, ya que fueron recogidos en contextos de mucha urgencia y respondiendo a formatos cerrados de entrevistas, no fue posible para los testigos profundizar en ciertos temas. El ejemplo más claro de ello es la violencia dirigida contra las mujeres en el marco de la guerra, de la que apenas se hace mención en los informes, lo que responde, por un lado, a un silenciamiento del tema

¹⁵ Alain Rouquié. *Guerras y paz en América Central*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

¹⁶ Yvon Le Bot. *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹⁷ Gilles Bataillon. *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)* México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁸ Carlos Sabino. *Guatemala, la historia silenciada (1944-1989) Tomo II: El dominó que no cayó*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁹ Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) *Guatemala Nunca Más*. Guatemala: ODHAG, 1998.

en las propias sobrevivientes, pero también a una falta de agudeza en los entrevistadores.

Al centrarse los testimonios en la descripción detallada de los hechos de violencia -lo que sin duda tiene un fuerte valor jurídico-, dejan de lado las memorias de lucha y resistencia de los pueblos que aparecen enunciadados como víctimas. Aunque los informes dejan en claro la desproporción entre la violencia del Estado y la de la guerrilla, existe en esta figura de la víctima un punto de encuentro que oculta la complejidad de los hechos históricos y que simplifica nuevamente el papel desempeñado por los distintos actores. Al llegar a la narración de la represión, se desdibujan otras formas organizativas y termina por ponerse el foco en los grupos guerrilleros, invisibilizando así las estrategias que les posibilitaron a los pueblos resistir ante la atroz violencia.

Es clara la pertinencia de la denuncia que hicieron los informes al ser los primeros trabajos que se realizaron después de terminada la guerra, sin embargo, precisamos enunciar esta limitación para poder superar los vacíos que dejaron. Del mismo modo, resulta necesario entender que al pertenecer al contexto de los Acuerdos de paz -en el que se creía que el tránsito a la democracia era posible-, el perdón y la reconciliación aparecen como los objetivos finales de la recuperación de la memoria histórica. La CEH es más crítica en este respecto y afirma que para poder alcanzar la transición social es necesario impulsar procesos de búsqueda de justicia, sin embargo, no plantea la forma como estos pudieran llevarse a cabo. Hay que decir en su defensa que la CEH estaba limitada desde su formación a no ubicar responsabilidades concretas, por lo que muchas de las denuncias quedaron como generalizaciones.

En cuanto a las causas del conflicto pasó algo similar pues, pese a que se enuncia el carácter racista, autoritario y excluyente de la sociedad guatemalteca y se reconocen las raíces económico estructurales que originaron la subversión -incluyendo cifras que demuestran la situación de desigualdad-, no hay una explicitación de los intereses geoestratégicos que representaban para las clases oligarcas los territorios donde se dieron las masacres, ni la expropiación de territorios que conllevó la guerra y que son sin duda razones que movilizaron para la brutal represión. Podemos afirmar entonces que en los informes existe un primer intento por mirar las raíces de la guerra, pero que es preciso hilar mucho más finamente para verdaderamente entender lo que estuvo detrás del genocidio sobre los pueblos.

Los trabajos de recuperación de la memoria histórica que han partido desde lo local han logrado avanzar bastante en este objetivo, para esta revisión me centré en los trabajos del padre Ricardo Falla ²⁰, de Marga-

²⁰ En especial Ricardo Falla. *Masacres en la selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)* Guatemala: Editorial Universitaria, 1992.

rita Hurtado Paz y Paz ²¹, en los artículos compilados en el libro *Desafíos y potencialidades de la historia local de Guatemala* ²² de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO), así como en la labor realizada por la Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica ²³ en el departamento del Quiché, y en el trabajo de Janssens Bert ²⁴, quien coordinó un proceso de recuperación colectiva de la memoria histórica en Rabinal, Baja Verapaz.

El padre Ricardo Falla hizo sus primeros trabajos basado en la recopilación de testimonios en campamentos de refugiados en México; su objetivo al recrear los hechos no era regodearse en el dolor, sino destacar en estos relatos la forma como las poblaciones lograron sobrevivir y soportar los embates de un ejército que pretendía eliminarlos y terminar con su identidad. Falla logra ubicar dentro de estos testimonios las historias de resistencias que narran cómo los pueblos lograron sobrevivir a tanto horror, poniendo por alto la dignidad y, por tanto, consiguiendo de alguna manera su afirmación como sujetos:

...estos testimonios son una buena noticia porque afirman que los pobres y débiles pueden vencer esa estrategia de violencia y pueden resistir a las técnicas que dividen lo más íntimo de la persona, que es su identidad y lealtad ²⁵.

Los testigos que refiere Falla repiten constantemente una verdad: sobreviví y estoy vivo. Este tipo de memorias son las que dan la fuerza para construir el futuro, porque si estas personas pudieron subsistir con todo en contra, y organizarse como lo hicieron al formar las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), ¿qué no serán capaces de hacer?

Con estas memorias de resistencia se complejizó la historia de la guerra y se abrió la posibilidad de dar un salto más en la reflexión de lo sucedido y pensar cuál había sido el papel de las comunidades en el desenvolvimiento de los hechos.

En el norte del Quiché se formó en 2002 la Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica (IRRMH). la cual reunía personas de las CPR de la Sierra y gente que vivió en los campamentos de refugiados, así como algunos reasentados de la costa sur; esta iniciativa es acompañada y apoyada por algunas personas de ciudad de Guatemala

²¹ Margarita Hurtado Paz y Paz. *Organización y lucha rural, campesina e indígena: Huehuetenango, Guatemala, 1981*. Guatemala: FLACSO, 2009.

²² Helvi Mendizábal Saravia. (Ed). *Desafíos y potencialidades de la historia local de Guatemala. Memoria del Taller*. Guatemala: AVANCSO, 2005.

²³ Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica. *Nuestro entendimiento común sobre la historia de nuestras tierras, nuestros pueblos y nuestras resistencias*. Guatemala: Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas (CODEPI), 2012.

²⁴ Janssens Bert. (Coord). *OjK'aslik. Estamos vivos. Recuperación de la memoria histórica de Rabinal (1944-1996)*. Guatemala: Museo Comunitario Rabinal Achí, 2003.

²⁵ Ricardo Falla. *op. cit.* pág. 33.

que aportan herramientas metodológicas para llevar a cabo el trabajo de recuperación.

El objetivo primordial de este grupo es dejar plasmada su memoria, contar su propia historia para que quede como un legado a las generaciones que hoy siguen luchando contra los megaproyectos. Se acude a las memorias para encontrar lecciones sobre las formas en que esos mismos pueblos resistieron en el pasado, y que ayudan a entender sus condiciones actuales. El resultado de este trabajo se puede leer en el libro *Nuestro entendimiento común sobre la historia de nuestras tierras, nuestros pueblos y nuestras resistencias*, el cual reconstruye la historia a través de la memoria de los pueblos, este esfuerzo

...recupera la voz y la fuerza de los verdaderos protagonistas: los pueblos en resistencia. No como víctimas. Ni como comparsas de un enfrentamiento entre actores armados. Sino como los sujetos fundamentales en una epopeya que dura más de 500 años ²⁶.

Otro esfuerzo colectivo es el que está detrás del libro *OjK'aslik. Estamos vivos*, sobre la experiencia en Rabinal, en el departamento de Baja Verapaz, donde sucedió la terrible masacre de Río Negro, el 13 de marzo de 1982, en la cual murieron ciento diecisiete mujeres y niños. Este texto se centra en la historia de sobrevivencia y lucha de estos pueblos, basándose en los testimonios de quienes vivieron la guerra poniendo un especial acento en su particularidad como pueblo maya-achí.

El estudiar la guerra contrainsurgente desde la dimensión local permite centrar los relatos en los procesos históricos de los propios pueblos que les llevaron a participar de manera activa en la guerra. El texto *OjK'aslik* propone como un antecedente fundamental de la guerra la época de la dictadura del general Jorge Ubico –quien gobernó de 1931 a 1944–, ya que durante su período se estableció una Ley contra la Vagancia y la Ley de vialidad que obligaba a los indígenas a trabajar de manera forzosa. Ante esa imposición, los achíes del lugar realizaron acciones de desobediencia y lograron resistir. Otro antecedente lo sitúa en la fundación de la Comunidad de Campesinos y del Sindicato de Obreros durante la primavera revolucionaria –1944 a 1954– que lograron mantenerse tiempo después pese a la represión del Estado.

Para el caso del pueblo ixil, al norte del Quiché, la IRRMH utiliza un método similar al de Rabinal, rastreando en el legado de la memoria histórica de las comunidades los elementos de lucha y resistencia. Ubican los orígenes del pueblo ixil en la época prehispánica, destacando algunos elementos culturales que perviven hasta hoy pese a la opresión y despojos que han sufrido los pueblos desde la llegada de los españoles.

El conflicto por la tierra es entendido como un eje que atraviesa la larga historia de los ixiles, comenzando por el Decreto 170, el cual, en 1877,

²⁶ Iniciativa... *op.cit.* pág. 89.

estableció por primera vez que las tierras baldías podían ser dadas en subasta, lo que sirvió para el despojo de tierras a manos de los liberales. Esta situación se mantuvo hasta la Reforma Agraria de 1952, cuando mediante el Decreto 900 se protegió a las comunidades. Sin embargo, con la caída del gobierno revolucionario, el general Carlos Arana Osorio aprobó el Decreto Ley 60-70, que dio luz verde al proyecto Franja Transversal del Norte, que atraviesa una zona de enorme riqueza natural; este decreto abrió además el espacio para las inversiones petroleras y mineras que siguen afectando a las poblaciones hoy en día.

En cuanto a la parte organizativa, la Iniciativa concibe la importancia que tuvieron en las comunidades los movimientos de conversión religiosa, como el de Acción Católica (AC), los cuales permitieron romper con el costumbrismo dominante y fueron desembocando en movimientos organizativos para resolver los problemas inmediatos de productividad, mediante la instauración de cooperativas y ligas campesinas que generaron un nuevo modelo de desarrollo comunitario. Estas iniciativas, si bien eran procesos organizativos y, por tanto, políticos, no estaban ligadas a factores externos ni vinculados con la guerrilla, sin embargo, si fueron espacios de formación política para los pueblos.

Margarita Hurtado nos habla de la región de Huehuetenango, por medio del análisis de testimonios y documentos busca reconstruir “la memoria colectiva de la lucha revolucionaria”²⁷ para lograr entender el proceso histórico en toda su complejidad. En este texto, la autora defiende y argumenta la existencia de una participación activa y masiva de las comunidades en el conflicto luego de que el EGP se extendiera en la zona mediante la estrategia de guerra popular revolucionaria, la cual implicaba un protagonismo de las poblaciones, así mismo destaca su participación en la ofensiva lanzada en 1981.

Todos estos textos coinciden en señalar que el encuentro entre la guerrilla y las poblaciones fue un proceso histórico natural porque existía una “coincidencia entre el planteamiento revolucionario y el descontento y cansancio acumulados en la población local ante tanta injusticia sufrida por generaciones”²⁸. Esta visión reivindica la *sujetidad* de los ixiles, oponiéndose a la postura de David Stoll que los reducía a víctimas pasivas de la guerra que, a decir de Hurtado, “refleja una profunda subestimación de la capacidad de las personas para comprender la situación de injusticia en la que viven y su capacidad de rebelarse para buscar el cambio social”²⁹. La participación de la población no puede negarse de ninguna manera y resulta inútil tratar de minimizar su papel pues las luchas de hoy son la muestra clara de que el pueblo de Guatemala es un pueblo consiente y activo.

²⁷ Margarita Hutado Paz y Paz. “Organización y lucha rural, campesina e indígena en Huehuetenango, Guatemala, 1981” en Manolo Vela Castañeda (coord) *op. cit.*, pág. 32.

²⁸ *Ibidem*, pág. 40.

²⁹ *Ibidem*, pág. 62.

El recuperar la memoria histórica desde una perspectiva local permite entender la guerra en su complejidad, pues deja de manifiesto los intereses geoestratégicos que estaban detrás, como bien afirma Javier Gurriarán, integrante de la IRRMH: “Cada área, cada lugar masacrado o desocupado por la fuerza militar de población en este momento está reocupado por compañías internacionales”³⁰. Esto no sólo ocurrió en el Quiché, también en Rabinal donde existe una clara relación entre las masacres de Río Negro y un megaproyecto en la zona para construir la presa hidroeléctrica de Pueblo Viejo-Quixal, que afectaría Rabinal y Cubulo. Al tiempo que el ejército estaba arrasando a la población se comenzó a cimentar la presa.

En la época actual son numerosos los proyectos que invaden estos territorios por donde ayer pasó la guerra; las hidroeléctricas y las mineras siguen buscando la manera de segregar a las poblaciones de sus territorios para apropiarse de sus recursos. El gobierno ha apoyado estas iniciativas criminalizando a los líderes sociales y encarcelándoles, vemos entonces que, si bien han cambiado las estrategias, en el fondo el Estado sigue siendo cómplice del despojo a las poblaciones sin consultarles sobre el futuro que quieren sobre sus territorios. Pero como en el pasado, las comunidades no se quedan de brazos cruzados, sino que emprenden nuevas luchas en defensa de sus recursos haciendo uso de la memoria colectiva que les recuerda cómo se organizaron en otros hostiles tiempos.

En este afán por visibilizar las particularidades de los distintos actores que participaron en la guerra, existen esfuerzos que se han dado a la tarea de recuperar la memoria histórica de y desde las mujeres. Entre ellos seleccioné para el análisis el trabajo realizado por el Consorcio Actoras del Cambio³¹ y el colectivo Kumool³², así como por las investigaciones de Silvia Soriano³³, Norma Stoltz Chinchilla³⁴ y Ana Silvia Monzón³⁵.

Mirar la historia desde las mujeres implica prestar atención a situaciones y particularidades que se pierden en las historias oficiales, y aún

³⁰ Entrevista a Javier Gurriarán, activista en defensa de los derechos de los pueblos indígenas en Guatemala, realizada por Mariona Ortiz, miembro de ALBA SUD, en el marco del reportaje “Extrayendo vida”. <http://blip.tv/videos-alba-sud/entrevista-a-javier-gurriar%C3%A1n-3854596>. Consultado el 19 de noviembre de 2013.

³¹ Amandine Fulchiron, Olga Alicia Paz y Angélica López. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de la violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: ECAP-UNAMG- F&G, 2009.

³² Rosalinda Hernández Alarcón, Andrea Carrillo Samayoa, et. al. *Memorias rebeldes contra el olvido: Paasantizila Txumb'al Ti' Sotxeb'al K'u'l*. Guatemala: AVANCSO- la Cuerda - Plataforma Agraria- Magna Terra Editores, 2008.

³³ Silvia Soriano Hernández. *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. México, UNAM-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006.

³⁴ Norma Stoltz Chinchilla. *Nuestras utopías: Mujeres guatemaltecas del siglo XX*. Guatemala: Magna Terra Editores, 1998.

³⁵ Ana Silvia Monzón “Entre silencios y olvidos emergen las memoria de las mujeres guatemaltecas” en Mercie Mersky, Simone Remijnse. *Memoria e historia. Seminario inter nacional en homenaje a Myrna Mark*. Guatemala: AVANCSO, 2005

en los procesos de recuperación de la memoria que buscan abarcar las generalidades que terminan por invisibilizar a las mujeres.

Siguiendo a Ana Silvia Monzón, podemos afirmar que a las memorias de las mujeres, como a las de los pueblos mayas, se les menosprecia porque se les considera parciales, se afirma que no ven más que una parte del escenario y que por tanto no pueden aspirar al paradigma de lo universal, pero resulta que ese universal es siempre masculino, blanco y rico. Por tanto, el paradigma que perseguimos cuando construimos memorias, es uno mucho más complejo, que contemple las particularidades y fragmentaciones.

Al estudiar la memoria de las mujeres la primera pregunta que salta es el por qué de esta violencia dirigida contra ellas. Al tratar de responderla, las mujeres han comenzado compartiendo sus recuerdos más íntimos para lograr de manera colectiva explicarse lo ocurrido en la guerra, es decir, han podido transitar de una memoria individual muy dolorosa al ejercicio de una memoria histórica clarificadora.

La violencia que ejerció el Estado en contra de las mujeres quedó grabada en sus cuerpos como un dolor profundo, aun cuando hubieran decidido callar o tratar de olvidar para evadir el sufrimiento, los recuerdos volvían en formas muy variadas. A veces se presentaban como pesadillas, otras como un miedo inexplicable, y en muchas ocasiones en forma de enfermedades que evidenciaban que el cuerpo tiene tanta memoria como la mente. El hablar de lo que les pasó y acompañarse con otras mujeres que compartían su experiencia permitió que se rompiera el aislamiento en que vivían.

En este sentido, resulta sumamente valioso el trabajo que ha hecho el consorcio Actoras del Cambio –junto con otras organizaciones–, el cual ha permitido que las mujeres ubiquen el crimen de la violación en el contexto de la guerra, dejando de sentir que este es un castigo por algo hecho por ellas o una consecuencia inevitable de su accionar político; el rescate de la memoria colectiva “permite dar una explicación social y política a las atrocidades que vivieron y evidenciar la responsabilidad del Estado en la perpetuación de estos crímenes”³⁶. Este es el sentido de rescatar la memoria, poner los hechos en perspectiva, entender las causas de la violencia y ubicar al Estado como el responsable, para poder así librarse de la culpa impuesta sobre ellas y comenzar a construir *sujetidades*.

Por medio de un análisis histórico con perspectiva feminista se logró dimensionar las raíces patriarcales de las comunidades que provocaban que las personas -mujeres y hombres- atacaran a las mujeres violadas como responsables, atribuyéndoles una culpa que no les pertenecía. Este análisis ha permitido desentrañar la forma en que el opresor se interioriza en los pueblos, logrando que se sientan responsables de las acciones violentas ejercidas en su contra y que se mantengan las divisiones internas de

³⁶ Amandine Fulchiron. *Op. cit.*, pág. 200.

las comunidades sin la necesidad de que estén presentes los dominadores. Pero también ha permitido ver todos los procesos de resistencia que hay dentro de estas opresiones: “Nos presenta lecciones sobre la capacidad de resiliencia y el sentido de vida que permitió a muchas de estas mujeres mayas sobrevivir ante el desgarramiento de la violencia sexual”³⁷. En este sentido, esta memoria puede volverse un canto a la vida en vez de un recuerdo de muerte y dolor, rescatando la manera en que han dejado de sobrevivir para realmente volver a vivir.

Es así que la memoria se vuelve una herramienta de sanación, porque permite releer los procesos históricos y transformar el lugar donde se nos coloca. Muestra de ello es todo el trabajo de recuperación que han realizado las excombatientes del grupo Kumool, quienes aunque reconocen que pervive en ellas mucho dolor por lo vivido, también están claras en que el proceso ha valido la pena, porque les permitió abrir puertas que desconocían y comenzar a transformar la realidad. A muchas les mataron a familiares y por eso decidieron armarse; una mujer declara que se fueron a pelear por dignidad, pero aunque fueron a luchar llenas de coraje al ver lo que los soldados estaban haciendo “lograron transitar del odio a una conciencia de lucha, superando los deseos de venganza, así como transformar el temor en una disposición para las actividades político militares”³⁸. Y aunque existe en ellas un ligero sentimiento de tristeza por el sueño truncado, hay también una capacidad autocrítica para mirar los errores y los aciertos.

Esta noción está presente también en los testimonios que recoge el trabajo de Silvia Soriano, cuyas protagonistas “valoraron que valía la pena arriesgarse por el resultado esperado”³⁹ y encontraron en el espacio de la lucha revolucionaria un lugar para construir una *sujetidad* que no dependiera del esposo o el padre.

La memoria histórica construida desde las mujeres ha aportado una manera de entender la guerra desde las propias sujetas, es decir, que además de llenarse con las generalizaciones de la opresión del sistema capitalista, la memoria desde ellas ha buscado encontrar las causas por las que cada una, como individuo y en colectivo, vivió esta guerra y encontrar en estas un hilo que las conecta con sus luchas actuales y cotidianas.

El rescate de estas memorias busca además romper con el estigma de las mujeres vistas sólo como víctimas, con estas memorias se busca afirmar que las mujeres somos mucho más que un cuerpo que fue violado, que las mujeres somos sujetas de lucha. Sin embargo, es preciso anotar que el dolor de lo vivido ha sido tal que pocas veces se logra recuperar esta dimensión de la memoria de mujeres activas en lucha. Aun es preciso trabajar más en rescatar las memorias de estas mujeres que combatieron,

³⁷ *Ibidem*, pág. 2.

³⁸ Rosalinda Hernández. *Op. cit.*, pág. 81.

³⁹ Silvia Soriano. *Op. cit.*, pág. 7.

que se enfrentaron a un sistema opresor y propusieron una transformación social de raíz, ya sea desde las filas de los movimientos sociales o desde las rupturas propias.

En esta búsqueda por rescatar las historias de lucha y resistencia me encontré con los trabajos de recuperación de la memoria que han elaborado los hijos –de sangre o de ideología– de aquellos que protagonizaron la guerra. Ellos y ellas son la semilla plantada por los combatientes cuyo fruto permite que su lucha siga vigente.

Los familiares de los desaparecidos comenzaron a organizarse desde la época de la guerra para exigir al gobierno la presentación con vida de sus seres queridos, en esto fueron pioneras las mujeres organizadas en la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA) en el área rural, y el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) en la ciudad de Guatemala, cuyo ejemplo fue retomado unos años después, en 1992, por la Asociación de Familiares Detenidos-Desaparecidos de Guatemala (FAMDEGUA).

El colectivo Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (HIJOS) ⁴⁰ fue fundado en 1998 por Wendy Mendez, quien luego de vivir años exiliada en Canadá regresó a Guatemala en la búsqueda de su historia y, motivada por su tía Marcia Mendez –directora de FAMDEGUA–, decidió formar una organización de hijos de desaparecidos. HIJOS salió a la luz pública el 30 de junio de 1999 en medio del desfile militar por el aniversario del ejército, teniendo como ejes de lucha la memoria, la verdad y la justicia ⁴¹.

En ese mismo año, Kayte Doyle, analista del Archivo de Seguridad Nacional de Estados Unidos dio a conocer el *Diario Militar* ⁴², en el que aparecían ciento ochenta y tres fichas de personas detenidas por el ejército. En ellas se daba cuenta del nombre de las personas capturadas, de su pseudónimo, de la organización en la que militaban, el cargo que tenían y sus funciones asignadas, también se consignaba la fecha de su detención y una descripción de la misma, finalmente, se anotaba en clave si había sido ejecutado y cuándo. El registro lo acompañaban con fotos arrancadas de los documentos de identificación. Al salir a la luz este diario algunos familiares de las personas que aparecían en él decidieron organizarse en la petición de justicia; la demanda la retomó el Ministerio Público pero no les dio respuesta, así que en 2005 con el apoyo de la Fundación Myrna Mack, veintiocho familias comenzaron una querrela en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra el Estado de Guatemala.

⁴⁰ Cuando se utilicé HIJOS con mayúsculas me referiré a la organización, al utilizarlo en minúsculas me referiré al conjunto de hijos de los revolucionarios indistintamente de la organización a la que pertenezcan.

⁴¹ Esta información esta basa en una entrevista personal realizada a Flor de María, integrante de colectivo HIJOS Guatemala, en Ciudad de Guatemala el día 20 de enero de 2013.

⁴² *Diario Militar* <http://es.scribd.com/doc/25593567/Diario-Militar-Guatemala-a-Color> Consultado el 4 de julio de 2013.

Entre las personas que aparecían en el Diario se encontraba Amancio Samuel Villatoro, cuyo cadáver fue encontrado en una exhumación realizada en el destacamento militar de San Juan Comalapa, Departamento de Chimaltenango, junto al de Sergio Saúl Linares Morales, Juan de Dios Samayoa Velásquez, Hugo Adail Navarro Mérida y Moisés Saravia López.

El cuerpo de Samuel Villatoro fue identificado por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala mediante una prueba de ADN en 2011. La familia no sabía qué hacer con el cuerpo pues tenían distintas opiniones⁴³, y ante el ofrecimiento del director de la fundación –Fredy Pecce-relli– de prestarles un espacio para mantener el cuerpo y que lo pudieran visitar fue surgiéndoles la idea de crear un museo donde se rescatara la historia de Samuel Villatoro, así como de los desaparecidos del Diario militar. Fue así como el 30 de enero de 2012 abrió sus puertas el Museo de los Mártires del Movimiento Sindical, Estudiantil y Popular de Guatemala en donde se presentan los restos encontrados y se explica someramente la represión selectiva ocurrida durante la guerra.

Lo novedoso en la propuesta de memoria histórica de estos hijos y familiares de los combatientes es que se acercan a la historia de la guerra con una pregunta que nadie se había atrevido a formular de manera clara y contundente ¿por qué se luchaba y cuáles de esas causas siguen vigentes hoy?

En trabajos anteriores se habían hecho esfuerzos por explicar las raíces históricas y económicas que llevaron a la población a insurreccionarse, por ubicar las problemáticas locales que posibilitaron la emergencia de la lucha revolucionaria; sin embargo, los motivos que tenían los combatientes apenas se habían analizado al estudiar los proyectos revolucionarios y siempre circunscritos en una lógica de otro tiempo, en un contexto de guerra fría, en una oleada de guerrillas en América Latina. Y, sobre todo, los esfuerzos se habían consignado en entender el porqué de la violencia y el funcionamiento de las estructuras de Estado que la permitieron. Es preciso denunciar el horror vivido y exigir justicia, pero es igual de necesario razonar sobre los motivos de la insurrección, sobre los aciertos y los errores cometidos por el movimiento social; es preciso rescatar de ellos ese germen transformador que le generó tanto miedo al gobierno, no para lanzarse a la lucha por los mismos medios, pero sí para encontrar la manera de darle continuidad a eso que se considera justo.

Esta perspectiva de la memoria consiste en defender el papel activo de todos los sujetos que participaron en la guerra, se opone de manera tajante a la teoría de los dos demonios que negaba la acción consciente de los pueblos. Aquí, los hijos –herederos del legado de la memoria histórica– toman la palabra para afirmar que el pueblo actuó de manera concienzuda, que no fue un arranque de rabia ni el producto de una manipulación externa.

⁴³ Entrevista personal realizada a Samuel Villatoro en Ciudad de Guatemala 6 de noviembre de 2012.

Sin embargo, es necesario decir que aunque la intención sea el rescate de la memoria de la vida y de la lucha, no en todos los esfuerzos se ha logrado que palpite la vida. Se han elaborados numerosos memoriales donde se rescata el nombre de los desaparecidos y asesinados que resultan impactantes, pero que más allá de esa primera impresión no logran romper con el anonimato, son una manera más de acumular cifras.

Silvia Soriano hace una crítica muy interesante a estos monumentos del terror que en pos de recordar a los caídos enaltecen su condición de víctimas generando martirilogios. A propósito del monumento de las víctimas de la masacre de Acteal, Chiapas, llamado Columna de la Infamia nos dice que es

...un monumento que no hace referencia a la lucha por el esclarecimiento de los hechos o por la justicia siempre tan postergada, sino que refuerza la angustia que se mira en los rostros esculpidos, un monumento que hace honor a la desolación y, finalmente a "los mártires", a las "víctimas" a los que murieron rezando pero no a los que luchan, no a los que viven y/o mueren luchando ⁴⁴.

El horror sucedió y no debe ser negado pero es importante que no se alabe la muerte por encima de la vida. Necesitamos que se sepa que esas personas antes de ser víctimas de la guerra eran seres como cualquiera de nosotros que tomaron decisiones y que participaron de algún u otro modo en el desenvolvimiento de los hechos.

En el discurso de los familiares se ha logrado ya romper con esta idea de la víctima, pues se afirma el papel activo que jugaron en el conflicto y con ello se enaltece su dignidad. Esto en sí mismo tiene ya un gran valor pues quiebra una larga tradición de silencios familiares que había llevado a las personas a la decisión de no hablar con claridad de la militancia de los desaparecidos, por el miedo que esto generaba.

Cuando los HIJOS y los familiares del Diario Militar comenzaron a reconocer que sus desaparecidos sí eran gente organizada y armada se empezó a romper la idea de que la lucha es motivo suficiente para ser asesinado. Sin embargo, considero que en el caso del Museo de los Mártires aún se deja la sensación en el visitante de que lo mejor para evitar la muerte es no inmiscuirse en asuntos políticos. Esto se debe, probablemente, a que se trasmite todo el terror que se vivía en la época de la guerra, nuevamente se centra la atención en la violencia por encima de los aportes de la lucha revolucionaria.

No obstante, podemos afirmar que lo que sí logran estas memorias de los hijos es devolverle el rostro a los desaparecidos y asesinados. No permitir que sigan siendo un XX enterrado en el cementerio de la Verbena. Restituirles su carácter de sujetos con nombre y apellido, con una historia,

⁴⁴ Silvia Soriano Hernández. "Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas". Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. UNAM, 2004.

con ideas y con muchos lazos afectivos que dejaron huérfanos. Esa es la memoria de la dignidad que buscan rescatar porque no quieren que los muertos y desaparecidos pasen a la historia como criminales por haber luchado y tenido sueños. Los criminales son aquellos que los desaparecieron y su encarcelamiento será una forma de romper con el carácter de víctimas que les han impuesto, de devolvernos la justicia y la dignidad a los muertos y a todos nosotros.

Para denunciar esto, los HIJOS empapelan la ciudad, para que al caminar por ahí nos demos cuenta de que aquel que falta podría ser cualquiera, un primo, una amiga, un vecino, una hermana, una madre, que ya no están. Esto permite humanizar la historia, entender que la guerra no fue una historia épica de grandes batallas salidas de una novela de aventuras, sino una lucha que dio gente como nosotros en su vida diaria, en la calle, en el trabajo, en la escuela. Fue gente como nosotros que se organizó en la lucha porque la situación era insostenible y decidió hacer algo para cambiarla.

Sin duda alguna la memoria de los hijos representa un paso hacia la recuperación de las historias de lucha y resistencia, es un camino en el que hay que continuar. Si la represión del ejército fue tan brutal, si se mató a la gente con tanta violencia fue para instaurar el miedo, para acallar generaciones enteras, para mantener el control. Si silenciamos las victorias y sólo nos queda el recuerdo de las derrotas al final lograrán el objetivo. No se deben callar las muertes que sucedieron en el pasado, pero mucho menos callar las vidas. Las memorias de estas personas que lucharon deben también ser rescatadas y recordadas con la dignidad y la frente en alto, pero sobre todo, deben rescatarse de ellas los sueños que les valieron la vida. Como dirían Horkheimer y Adorno para nuestras historias y nuestras memorias “la tarea por cumplir no es la conservación del pasado sino la redención de la esperanza del pasado”⁴⁵.

⁴⁵ Max Horkheimer y Theodor W Adorno. *Dialéctica de la ilustración*. España: Editorial Trotta, 1994.

Afectividad y movimientos sociales: la lucha desde la alegría, H.I.J.O.S. México ¹

Tania Paloma Hernández Ramírez ²
UACM/H.I.J.O.S. México

El objetivo del presente texto es posibilitar el diálogo-reflexión entre diversas disciplinas y convocarnos a hacer abordajes desde diversas perspectivas de los movimientos sociales, retomando dimensiones como las afectividades y la memoria.

Es desde la actualidad en México que se convoca a estas reflexiones, es decir, desde la desaparición forzada y la lucha por la presentación con vida de los y las desaparecidxs ³, el texto se elaboró desde dos lugares de enunciación; el primero desde el colectivo H.I.J.O.S. México, el segundo, desde la mirada académica de la psicología.

¹La primera versión de este texto fue presentado en el foro *Afectividad y luchas sociales* el 6 de noviembre de 2014 en el marco de las "Jornadas Teoría Psicosocial" en la Universidad de Costa Rica.

² Lic. En Psicología por la UNAM, docente investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), parte del colectivo Hijo por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O.S.) México. Desde hace años mi línea de investigación es la memoria colectiva, desde la academia y desde mi actividad política.

³ A lo largo del texto se utilizará la "x" como una forma de inclusión de género. Considero que esta forma de escritura es más amable para quien lee el presente texto. Además, considero que la "x", abarca más allá de lo femenino-masculino.

1. Lugares de enunciación

Aun cuando parece que los debates objetivo/subjetivo, sujeto/objeto, neutralidad/ objetividad han sido superados, me resulta necesario nombrar mis lugares de enunciación, por el tema que nos ocupa.

Primero desde H.I.J.O.S. México, Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio, es un colectivo de hijos e hijas de detenedxs-desaparecidxs, asesinados, presos y exiliados de México y de distintas latitudes de América Latina; pero también somos hijos de esa generación que luchó por un mundo mejor, algunxs con relación sanguínea, otrxs no, pero todxs nos asumimos como hijos de una misma historia, como herederos de esas luchas aún tan necesarias. Nuestros ejes de lucha, los que nos aglutinan y nos mueven son la *identidad*, la *justicia* y la *memoria* ⁴.

Este es uno de mis lugares de enunciación, pero como también soy psicóloga, y para este espacio también hablaré desde la psicología; aclaro, no desde esa que hace que todo quepa en el estímulo-respuesta si se sabe acomodar, ni desde la objetividad o la pureza académica, no, será desde la psicología colectiva, desde aquella que reconoce que el pensamiento no está en la cabeza de los individuos, sino en la sociedad, entonces hablamos de procesos, afectividades, memorias y movimientos sociales que tienen sentido y significado, que se mueven, que nos atraviesan y nos posicionan, que transforman y aportan a procesos liberadores.

2. Algunos referentes teóricos

Van algunas notas que permitan dilucidar desde dónde parto, cuáles son los referentes desde la academia que me atraviesa:

Las afectividades...

Abordar, estudiar, analizar o hablar de afectos, sentimientos o emociones en la academia ha sido prácticamente omitido. Por lo general se refieren a éstos sólo si se pueden “medir”. Los afectos se han fragmentado, diseccionado casi con bisturí para poder “estudiarlos”; por ejemplo, la psicofisiología explica cuáles neurotransmisores o zonas del cerebro se activan cuando una está enamorada o enojada o tiene miedo; o bien, la psicología tradicional hace un sinfín de clasificaciones y conceptos para que uno pueda nombrar lo que siente. También estos abordajes se refieren a individuos e individualidades, es decir, es una persona sola en su cabeza y su mundo quien se deprime, quien está feliz, enojadx; pocas veces se aborda desde las colectividades o como procesos sociales.

Para la academia hegemónica-positivista los afectos son irracionales, son subjetivos, si no se pueden medir o generalizar, no sirven, no son ni

⁴ Ver www.hijosmexico.org

sujetos ni objetos de estudio, no sirve lo cuantitativo ni lo cualitativo para abordarlos, ni para hacer tesis, ni proyectos y menos para obtener financiamientos o becas... casi casi que son cosas de mujeres, entonces no importan...; si bien es cierto no son las únicas miradas, sí son las hegemónicas.

La perspectiva que me interesa, la que me hace y atraviesa, es la propuesta que hace Pablo Fernández (2000) cuando propone que afectividad colectiva

...será considerada como el nombre genérico del proceso y estructura general de los demás términos afectivos, tales como pasión, sentimiento, ánimo, emoción, sensación, los cuales, a decir verdad, no son tan específicos, ya que son en realidad intercambiables, a veces como sinónimos y a veces no, tal y como se usan normalmente en lenguaje cotidiano, donde a veces decimos 'sensación' y a veces 'emoción', y nunca nos equivocamos, los que se equivocan son los científicos que los clasifican. En segundo lugar, los afectos y sus sinónimos aparecen a su vez como sinónimos de otros términos en la sucesión siguiente: todo afecto es una 'forma', las formas son 'situaciones', las situaciones son 'ciudades', las ciudades son 'sociedades', las sociedades son 'cultura', de modo que aquí, cultura, sociedad, ciudad, situación, forma y afecto son sinónimos, y así, las cualidades de cada uno de estos términos son cualidades de los demás, y entonces, tendrá que aceptarse que la forma de cualquier cosa, de una escultura por ejemplo, tiene afectivamente las mismas características que una ciudad, y que una situación cualquiera, por ejemplo la de una pareja, tiene los mismos atributos que una sociedad (págs. 8-9).⁵

Entonces hablamos de afectos, que, otra vez, no están en la cabeza de los individuos, sino en la sociedad, en el ambiente, en nuestros cuerpos, en el ser y hacer, en lo que nos mueve, en lo que sentimos, sea como sea que los nombremos.

Movimientos sociales...

Si bien las definiciones, conceptos y abordajes de los movimientos sociales también son diversos, comparto la idea de que "Todo Movimiento Social es lo que pretende ser o lo que dice ser, esto implica que para interpretar a los movimientos sociales, se les tiene que mirar desde sus prácticas discursivas" (Morales, 2008, pág. 175), sus acciones, sus demandas, sus formas. Pero más que entrar en la conceptualización o teorización, intentaré hablar desde dentro de la lucha por la presentación con vida de los desaparecidos políticos en México, desde el colectivo del que soy parte, desde la lucha que damos.

⁵ Por ejemplo, la concepción de belleza o de arte varía en tiempo, cultura y sociedad, por ejemplo lo gótico, lo colonial, lo churrigueresco, lo urbano, minimalismo... o la apuesta al amor romántico-burgués y entonces para "hacer pareja" hay que casarse, ser heteronormativo, tener hijos, una casa... hay que sufrir, hacer drama, tener celos, cortarse las venas cada tanto...

3. La desaparición forzada en México

En México, la desaparición forzada por motivos políticos es una práctica sistemática ejecutada por el Estado desde 1969 hasta la fecha.

Cuando decimos *desaparecidxs* no es una metáfora, es literal: una tarde, mañana o noche, un hombre, mujer, niño, niña, joven es detenida por policías, o militares, o marinos, o paramilitares, o “narcos” o “encapuchados”, o todos juntos, en su casa, en la calle, entre la milpa, en el camino, en la carretera, en su trabajo, en su escuela, en un autobús. Por lo general sin orden de aprehensión, siempre con violencia. Se los llevan y no se les presenta en ninguna instancia de “justicia”, no aparecen en ninguna cárcel, reclusorio o delegación. Cuando los familiares los buscan en cuarteles militares la respuesta es la misma: “aquí no hay nadie con ese nombre”, “no sabemos nada”, “aquí no hay gente detenida”. Es entonces que son *desaparecidxs*, no hay información, no se sabe de su paradero, no están muertos ni presos, están *desaparecidxs*. El poder apuesta a que el desaparecidx se lleve su nombre, su sonrisa, su abrazo, su forma de ver la vida, de defenderla; pero también su derecho de defenderse, de ser juzgado. Se les niega también su militancia, su pertenencia a una organización armada o civil, en el campo o en la ciudad. Y no es que hubieran estado en el lugar o momento equivocado, no, tampoco es “porque algo hicieron” o “en algo andarían”. Es el Estado Mexicano, con sus instituciones, sus cuerpos represivos, sus paramilitares, su sistema de justicia, quienes lo ejecutan o permiten, quienes lo deciden...

En México son los familiares, organismos no gubernamentales (ONG), colectivos, pueblos y sociedades quienes han documentado y denunciado las desapariciones forzadas por motivos políticos. Desde hace 45 años en todos los sexenios se tienen denuncias; son casi dos mil desaparecidxs, con rostros, cuerpos, vidas que nos faltan.

Y cuando decimos *por motivos políticos*, nos referimos a que dicha práctica es realizada en contextos y lugares donde existen movimientos sociales, civiles o armados, que luchan por mejores condiciones de vida, que defienden sus derechos por la tierra, que se atreven a estudiar, a denunciar la miseria y el racismo, que se indignan y alzan la voz. Es entonces que el Estado responde con violencia institucional: cárcel, ejecuciones extrajudiciales, tortura, represión y desaparición forzada.

Pero la desaparición ya no sólo va contra quienes están organizados o se contraponen al poder establecido, no, en últimas fechas la desaparición forzada en México se ha masificado, ahora hay casi treinta mil desaparecidxs. Entonces cada una, cada uno de ellos y ellas tienen familias, compañerxs y organizaciones que no estamos dispuestos a que se olviden, no como una mera remembranza, recuerdo o dolor de una ausencia, no como si se hubieran perdido en un bosque o selva, no, los gobiernos saben quién se los llevó y donde están. Entonces las resistencias se multiplican, las

exigencias se expanden, ahora también se lucha por la presentación con vida de lxs desaparecidxs, por la memoria, por la justicia. Se suman otrxs, que, en algunos casos, nunca se imaginaron tener que salir a las calles o tener que enfrentar y vivir la represión o perder a alguien por lo que hace o piensa.

Concretamente, en los últimos meses la desaparición de 43 estudiantes en México ha movido y movilizado solidaridades en México y el mundo.

El pasado 26 de septiembre un grupo de estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa “Isidro Burgos” llegaron a Iguala (un municipio de Guerrero, muy cercano a la escuela) con el fin de *brigadear* y *botear*⁶, ¿para qué?, primero para ir a la ciudad de México a la manifestación que conmemora una masacre de estudiantes en 1968⁷; lo segundo, para tener recursos para sus prácticas, sí, para poder ir a comunidades a observar la práctica docente de otrxs, de sus maestros. No es la primera vez que lo hacen, es parte de su formación y de la propia sobrevivencia de las normales rurales. Si bien hay una escuela (aulas, dormitorios, comedores, tierra y milpas, sanitarios, regaderas, cancha de básquet, alberca, río), profesores, plan y programas de estudios, los recursos que destina el Estado para esto son insuficientes (por ejemplo se asignan alrededor de 4 dólares por día por estudiante para alimentación) y cada año se recorta más el presupuesto. Además, las normales rurales son la única opción para estudiar, para salir de sus contextos de violencia y miseria en que viven. El poder ser maestros lo ven como opción de vida, para enseñar a otrxs, para que el narco o migrar al norte no sean las únicas posibilidades de futuro.

Entonces, los estudiantes de las normales rurales tienen esas características, jóvenes –entre 17 y 25 años– que apuestan al estudio, a ser docentes, a enseñar a niños y niñas. Y no como un medio para ganar dinero, sino como una forma de cambiar su realidad, de tener y dar otras opciones de vida; pues en México, los salarios son miserables, así que la apuesta no es para irse de su casa y tener un empleo, una casa, un carro. No, ellos aspiran a regresar a sus comunidades, a enseñar sobre su cultura y su lengua, pero además saben que si logran ingresar a una normal, esto implica no sólo estudiar, sino trabajar y aportar para el mantenimiento de la escuela; pero también, las más de las veces implica manifestarse para defender su derecho a la educación.

Así como aprenden historia, pedagogía, matemáticas, también aprenden a salir a las calles, a cerrar carreteras, a enfrentar la violencia institucional. Durante décadas han visto como asesinan a sus compañerxs, han

⁶ *Botear*, es pedir dinero, recolectar cooperación voluntaria en calles, autobuses. Generalmente se hace con un bote.

⁷ El 2 de octubre de 1968 el gobierno mexicano masacró a estudiantes en la plaza de las tres culturas en la Ciudad de México. Una movilización pacífica de estudiantes y sociedad en general. No se sabe con exactitud el número de asesinados, algunos hablan de cientos. Desde entonces cada 2 de octubre se realiza una manifestación en la ciudad de México que parte o llega a la plaza de las tres culturas. Es una manifestación principalmente estudiantil.

sentido las balas, la cárcel, la represión en sus cuerpos, han sido testigos de cómo cierran una y otra normal (de 67 ahora sólo quedan 16) ⁸.

Por lo tanto, casi como parte de su currícula está el salir a las calles, es por eso que ese 26 de septiembre salieron, en su mayoría los estudiantes de primer ingreso. La actividad era muy sencilla: llegar a la ciudad de Iguala, *brigadear*, al final del día ir a la terminal de autobuses, tomar un par y regresar a la escuela, para al día siguiente poder ir a visitar a sus familias y el lunes reintegrarse a sus actividades escolares.

Muchos de ellos estaban muy emocionados, pues era la primera vez que iban a regresar a sus casas desde que empezó el ciclo escolar. Pero no fue así, llegaron brigadearon por las calles de la pequeña ciudad y al término se dirigieron a la central a tomar los autobuses. Todo iba bien, ya tenían cuatro autobuses, pero cuando iban de salida se encontraron con inusual presencia policiaca, siguieron su camino, fueron parados un par de veces, se bajaron, explicaron que ya iban de regreso y siguieron su camino. Era de noche, la tercera vez los pararon a balazos –dos autobuses lograron seguir su camino– la policía municipal les cerró el paso y los masacró. Ahí asesinaron a tres estudiantes e hirieron a dos de gravedad. Los otros dos autobuses iban por otra ruta, pero los policías los buscaban también, buscaban autobuses con jóvenes, y encontraron uno, y también lo balacearon, sólo que no iban los normalistas, sino un equipo de futbol local, ahí asesinaron a un joven del equipo *los avsipones*, al chofer y a una señora que iba en un taxi.

Desde el primer disparo los estudiantes se identificaron, gritaban que no traían armas, que eran estudiantes, llamaron a sus compañeros que estaban en la normal, a los medios de comunicación, a organismos de derechos humanos, a organizaciones sociales. Cuarenta y cinco minutos eternos. Los balazos cesaron. Los estudiantes esperaron que llegaran todos a lo que llamaron, incluyendo la policía y ambulancias que auxiliaran a los heridos. Sólo llegaron los solidarios, los reporteros que respondieron dijeron que tenían orden del gobierno de no ir.

Vino el segundo ataque, para protegerse de las balas algunos corrieron, otros se resguardaron en los autobuses. Los que lograron salir, llevaban a los heridos a cuestras, pidieron ayuda en casas, en un hospital, en algunos casos la recibieron, en otros no. Llegó el ejército –que tiene un cuartel militar a 3 kilómetros de donde los masacraron– les tomo fotos, los amenazó, les quitó los celulares, y se fueron.

Los que se quedaron en los autobuses fueron detenidos, sí, fue la policía municipal, con sus patrullas y camionetas que los detuvo y se los llevó. Sólo cupieron 43, desde entonces no sabemos dónde están.

⁸ Los datos son diversos, se habla de más o menos normales rurales creadas y cerradas, lo que sí es seguro es que en la actualidad sólo funcionan 16 a lo largo del territorio mexicano y cada día reciben menos presupuesto. Para profundizar en el tema de las normales rurales se recomienda consultar a Talanís Padilla quien ha escrito a profundidad sobre el tema.

Es a la mañana siguiente que logran reagruparse, reencontrarse, contarse, notar la ausencia. De inmediato se inicia la búsqueda y la exigencia de la presentación de todos los estudiantes. Empiezan las movilizaciones, llegan los familiares, madres, tías, hermanas, madrinas, padres, para saber de sus hijos.

La normal de Ayotzinapa es el lugar donde todos se encuentran, los normalistas, los sobrevivientes, familiares, organizaciones sociales, periodistas, egresados, solidarixs, donde se siente y dimensiona lo que está pasando. Donde el dolor y la rabia se juntan. Los sobrevivientes narran una y otra vez lo sucedido, son ellos los que han logrado armar el rompecabezas de lo acontecido, minuto a minuto.

Padres, madres, hermanos, cuentan quiénes son sus hijos, por qué llegaron a estudiar a la normal. Todos coinciden: son campesinos, pobres, indígenas, todos con sueños e ilusiones de ser maestros y regresar a sus comunidades a enseñar. El dolor los atraviesa, nos atraviesa, no hay forma racional de entender por qué si sólo son jóvenes, con mucha ternura, con muchos sueños, con tanta vida por delante. Algunos ya son papás, de otros sus compañeras están embarazadas, así que su estar y ser normalista es para que sus hijos tengan una mejor vida, no por lo material, sino por lo humano. El dolor desgarrar, paraliza, indigna. Pero la vida no, y eso es lo que representan los 43 estudiantes. Basta con escuchar a sus compañeros, cuentan el porqué del apodo de cada uno: el *Kinder* porque es muy pequeño, parece niño; el *colpi*, que “ya llegó sabiendo todo lo que vemos en la comisión política”; les angustia pensar en los hermanos y el primo que viven en la misma casa, que a una sola familia le falten tres. Todos se conocen más por apodo, de cada uno saben su personalidad y forma de ser: el más serio, el más bromista, el más solidario, saben los sueños y apuestas de cada uno.

Entonces el dolor se convierte en rabia, y las rabias se multiplican, la indignación moviliza, la vida también. Y esa es la apuesta, todo lo que se hace, lo que se grita, lo que se quema, tiene un solo fin: el regreso con vida de todos. Ya todos saben lo que van a hacer cuando regresen, cómo van a reorganizarse, cómo los van a recibir, cómo van a volver a cantar por las noches, cómo van a ir al río, cómo van a celebrar su regreso. Ya hay un montón de anécdotas que contar cuando vuelvan, cómo han logrado y movilizado al mundo, cómo en lugares que jamás se imaginaban que existían o sólo conocían en los mapas o los libros, ahora están sus fotos, sus rostros.

La cabeza fría y el corazón caliente

La lucha por la presentación con vida de lxs desaparecidos en México, no es nueva, y casi siempre la inician los familiares, los afectos de los que se llevaron. También se sabe que es el Estado el responsable, que son

policías, militares, políticos y su gente quienes lo ordenan o ejecutan. Es por eso que la búsqueda se da primero en las instituciones (hospitales, cárceles, presidencias municipales, cuarteles militares). Y es también a los gobiernos a los que se les exige su presentación. Entonces las acciones y movilizaciones son en las representaciones del poder establecido, en las oficinas gubernamentales, en las acciones de calle para que se dé respuesta, para que nos digan dónde están. No basta con un montón de detenidos “implicados”, no, debe haber juicio y castigo a los responsables y sus cómplices.

Desde hace décadas, cientos, miles de familias han vivido con la ausencia de hombres y mujeres que el Estado desapareció. Generaciones completas de hijos e hijas seguimos esperando que regrese la sonrisa y los abrazos que se nos han negado, las manos y los sueños que compartimos, los hombros que acompañen las luchas que seguimos dando.

Y eso los sabemos cuando nos encontramos, las ausencias se vuelven a sentir. Volvemos a escuchar las mismas historias que desde hace décadas nos han contado madres y abuelas al final del día, en los setentas o ahora: “con qué noticias voy a regresar a casa, puras malas noticias”, “cómo voy a regresar a casa, a decirle a mis hijos que su hermano no aparece”.

Los tiempos se funden, pues “dentro de la entidad afectiva, el tiempo y el espacio entran en confusión. Los tiempos se indistinguen entre sí: lo que es antes y lo que es después siempre son ahora; la escena antigua que duele, duele en este momento al recordarla, y la ilusión del porvenir que alegra, también lo hace ahora. La afectividad siempre es en presente” (Fernández, 2000 pág. 31).

Es entonces que estas luchas se construyen y se mueven desde el corazón, desde el amor a la vida, desde la alegría de saber que al menos una batalla se ha ganado: el Estado no ha podido eliminar a los desaparecidos. Que cada voz que los nombra, los piensa, lo busca, hace que no desaparezcan.

Entonces las afectividades y los movimientos sociales se acompañan. Es la afectividad un componente de los movimientos sociales, que los atraviesa, que los nutre y mueve. Una dimensión que no debe ser omitida para mirarlos, analizarlos, estudiarlos, acompañarlos.

Finalmente, sigue siendo necesario aportar y hacer psicología latinoamericana que haga contrapeso a esa psicología de la que hablaba Martín-Baró que “no sólo ha mantenido una dependencia servil a la hora de plantearse problemas y de buscar soluciones, sino que ha permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos” (Martín-Baró, 1989).

Fuentes consultadas

Calveiro, P. (2002). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus.

- Fernández Christlieb, P. (2000). *La afectividad colectiva*. México: Taurus.
- Fernández Christlieb, P. (2012). La velocidad de la memoria. *Coloquio memoria y sociedad* 15 y 16 de marzo de 2012, UAM-I. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=N0hs-W1BIOI>
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París: PUF.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Martín-Baró, I. (1983/1999). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA.
- Martín-Baró, I. (1985). "Problemas de psicología social en América Latina", en B. Jiménez y Jiménez, B. (coordinadores) (1990). *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina*. México: Universidad de Guadalajara/ ITESO, págs. 23-29.
- Martín-Baró, I. (1988a/2000). "Introducción", en Martín-Baró (compilador). *Psicología social de la guerra*. San Salvador: UCA.
- Martín-Baró, I. (1988b/2000). "De la guerra sucia a la guerra psicológica: el caso de El Salvador", en: Martín-Baró (compilador). *Psicología social de la guerra*. San Salvador: UCA, págs. 160-173.
- Martín-Baró, I. (1988c/2000). "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador", en I. Martín-Baró (compilador). *Psicología social de la guerra*. San Salvador: UCA, págs. 65-84.
- Martín-Baró, I. (1989). "Retos y perspectivas de la psicología en América Latina", en B. Jiménez y B. Jiménez (coordinadores). (1990). *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina* (págs. 51-80). México: Universidad de Guadalajara/ ITESO, págs. 51-80.
- Middleton, D. y Edwards, D. (1990). "Recuerdo conversacional: un enfoque sociopsicológico", en D. Middleton y D. Edwards (compiladores). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós, págs. 39-62.
- Morales, A. (2008). *Las formas sociales de la afectividad colectiva*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Psicología, UNAM.
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.

Hacer investigación Descolonial en Talamanca: de la IAP a la Construcción colectiva de saberes

*Zuiri Méndez Benavides*¹

“En qué se parece tu pensamiento a los millones
de estrellas que anidan en el cielo”.
Consejo de ancianos de la tribu
Yoreme de Cohuirimpo

El cómo hacer investigación descolonial es una constante pregunta que hay que reformular. La propuesta se hace desde el compartir los “puntos de giro” que el grupo Talamanca por la Vida y por la Tierra (Tp-VpT) modifica, a partir de la Investigación Acción Participante (IAP) titulada “Comprensión sobre procesos de resistencias: el caso de recuperación de saberes con jóvenes bribris en Alta Talamanca 2012-2013”, tesis que se realizó para optar por el grado de licenciatura en sociología de la Universidad de Costa Rica y se inscribió como práctica dirigida en el Programa Kioscos Socioambientales, de la Vicerrectoría de Acción Social de la misma universidad.

¹ Este artículo fue construido gracias al apoyo del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), al que se le agradece por la asesoría en complicidades y encuentros. Se agradece, de igual manera, a los espacios de reflexión colectiva con Ramón Vera, en apoyo con la Alianza Biodiversidad, realizados durante el 2012 y 2013 en Costa Rica.

Trabajo como docente en el programa Kioscos Socioambientales de la Universidad de Costa Rica, apoyando a organizaciones que se encuentran en defensa de sus territorios contra proyectos extractivistas. Soy parte de Telar Comunicaciones, proyecto autogestionado de comunicación popular/social. Por ahora me considero aprendiz de la producción audiovisual, fotografía y radio comunitaria y de los saberes subversivos de los pueblos.

Los puntos de giro que se recuperan son elementos para problematizar las prácticas que se realizan desde espacios académicos. Este ejercicio trata de comprender desde dos apuestas que se encuentran en la vertiente de pensamiento crítico: la IAP y la Construcción colectiva de saberes, las cuales, en sus similitudes y diferencias, dan pistas que pueden sumarse a las prácticas de resistencias que ya de por sí realizan las comunidades.

Este texto intenta plantear algunos desafíos para la “tradición intelectual”, a partir de la interpretación del Capítulo V de la IAP realizada. Estos desafíos se plantean desde las denuncias hacia la jerarquía epistémica entre academia y saberes de pueblos indígenas, y desde las vivencias de relaciones más horizontales al realizar investigaciones, que resuenan de los planteamientos de integrantes de Talamanca por la Vida y por la Tierra durante la IAP.

1. Partir desde la práctica: Recuperar saberes de resistencias en territorio bribri con jóvenes

La IAP de la que cuenta este artículo sucedió en el territorio indígena bribri, un espacio constituido por un valle habitado al año 2010 por unas 9645 personas con sus veinticuatro comunidades, en una extensión de 64 mil hectáreas (INEC, 2013).

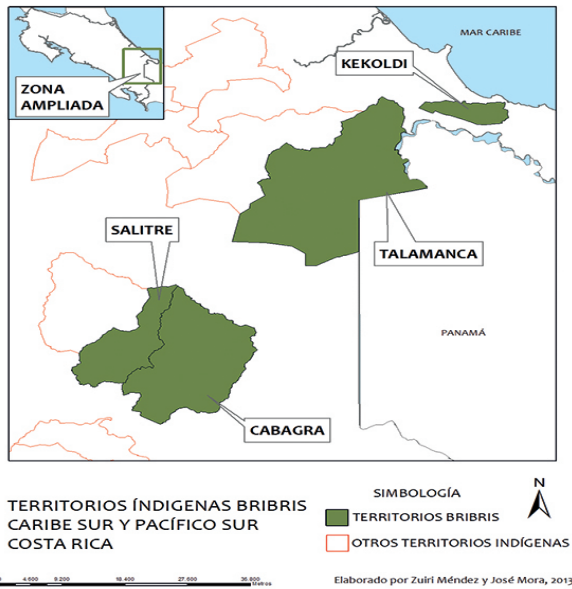
Su territorio se acompaña de cuatro caudalosos ríos que vienen de recorrer las más profundas selvas de la Cordillera de Talamanca, que es por cierto, la cordillera de más extensión del país, que traspasa la frontera sur con Panamá y desemboca en el mar Caribe. En esos bosques y con esas aguas, los bribris han conspirado levantamientos contra españoles colonizadores, bananeras transnacionales y compañías petroleras que suman más de quinientos años (Solórzano, 2013). Le dicen la Inhóspita Talamanca, la Rebelde Talamanca ².

El territorio bribri es uno de los cuatro territorios del pueblo bribri, en su particularidad limita con el litoral caribe y Panamá; la mezcla pluricultural campesina, afrodescendiente e indígena de la zona le suma a la rebeldía bribri una complicidad de toda la región talamanqueña, que va desde la cordillera hasta la costa. Así, en el 2008 la comunidad bribri apoya la lucha contra la construcción de una megamarina en la costa de Puerto Viejo (Amaya y Salgado, 2011).

² Mayor Clotilde Mayorga en Asamblea del 29 de agosto del 2014 en Aditibri. Audio disponible en: Telar Comunicaciones. (2014-09-18). Talamanca dice No REDD+ Estas selvas no tienen precio. Recuperado: http://youtu.be/XEIIgxm_ohk

Mapa No. 1

Territorio Bribris en Costa Rica



Tomado de Méndez (2014).

Quienes participaron en esta movilización y en muchas otras que le precedieron, fueron luego quienes dieron las pautas para que, junto a jóvenes bribris, se realizara la IAP, la cual consistió en recuperar saberes de resistencias entre el 2012 y 2013 con jóvenes de la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra (Méndez, 2014). Esta organización está conformada por jóvenes, mayores y kekepa³ de diferentes comunidades del territorio, y que entre redes familiares y vecinales han participado de la protección del territorio ante distintos proyectos que les amenazan.

La IAP constó de cuatro momentos. El primer momento consistió en definir en colectivo la ruta de la investigación y para recuperar saberes de resistencias. De tal manera, se planteó un trabajo desde talleres para responder cuáles eran los intereses de la investigación, definir las técnicas de registro con los jóvenes y luego, organizar conversatorios de jóvenes con mayores.

Un segundo momento se dedicó a gestionar espacios de reflexión colectiva. A los conversatorios organizados terminó asistiendo toda una comunidad (entre Kórbita y Kachabli) para preguntar al Awá⁴ sobre saberes

³ Personas adultas mayores, de edad avanzada o de cualquier edad que se les considere con experiencia y sabiduría.

⁴ Médico, filósofo, resguarda la cosmogonía y cosmovisión bribri. La terminación *pa*, para *awapa* o cualquier sustantivo referente a seres humanos, indica plural.

del Swá⁵. También se realizaron entrevistas con Kekepa para preguntarles por sus historias de resistencia, las cuales se registraron en material audiovisual donde los kekepa compartían su historia en bribri y los jóvenes la traducían al español para que otros jóvenes que no manejan el bribri, pudieran aprender.

Un tercer momento se dedicó al análisis de los saberes y a la construcción de un material de comunicación. Se realizaron talleres de análisis con los jóvenes sobre el proceso y la información recuperada con el fin de plantear un producto de comunicación hacia otros jóvenes bribbris, lo cual generó la construcción de una memoria que nombraron “I Swá Blök: Cuidar Nuestros Saberes” (Selles, et.al., 2014). Ese texto fue construido por los jóvenes, pero no hubiera sido posible sin los aportes y participación del resto del grupo de Talamanca por la Vida y por la Tierra, más el interés de integrantes de comunidades.

Como cuarto momento, se trabajó individualmente sobre el análisis del proceso, ya sin los jóvenes y el resto del grupo Talamanca por la Vida y por la Tierra. Este espacio de “análisis del análisis”, se considera en parte colectivo y en parte individual; y es a partir de esa “reflexión de la reflexión” que me gustaría compartir los aprendizajes y desaprendizajes del proceso, que el grupo y la comunidad plantearon al diseño de investigación y al proceso de investigación.

Estos momentos al final de cuentas representan puntos de giro, tal cual en el lenguaje cinematográfico y en manera de flash back, como diría Rivera Cusicanqui (2010). Como punto de giro en el sentido que la historia de la tesis inició como toda tesis, hasta que llegó a manos de la comunidad y en ese evento, en ese acontecimiento, la historia de vida de la tesis y de quien la realiza cambia, para no ser la misma. Se plantea un conflicto que lleva a quienes participan a recorrer una historia en donde deberán tomar decisiones que irán transformando sus concepciones y prácticas sobre el mundo.

La diferencia en relación con la técnica narrativa audiovisual, aplicándola a una tesis, es que los puntos de giro se utilizan en lo audiovisual para llegar a un clímax, que es el momento en donde los personajes toman una decisión que resuelve el conflicto; pero en el caso de una tesis, la linealidad no ocurre de esa manera, y más bien pareciera que lo que puede ser un clímax es un proceso de tesis que se une a un proceso más grande que le precede y procede, que es la historia del pueblo bribri.

Por otra parte, la narración en forma de flash back, selecciona el pasado de ciertos momentos a los que se regresa en una narración del presente (Rivera, 2010); porque hay una necesidad de romper con la linealidad temporal del comienzo con un fin, para, más bien reconstruir los puntos

⁵ Refiere a todo el conjunto de saberes y conocimiento bribri: cosmogonía y cosmovisión. Para Luis Porras del Proyecto Jirondai, el Swá es, soplo, aire, viento, aliento, la forma Bribri y Cabécar de llamar a todo el conocimiento que se aloja en memoria.

de giro como momentos que se seleccionan del pasado para contar cómo las comunidades cambian el curso de una investigación.

Y es que la narración es todo un evento, Vera (1997) recupera de John Berger el relato como acción constitutiva de relaciones que implica el reconstruir la propia historia en el ejercicio de contarla a otros y otras. El relato como narración es personal y colectivo a la vez, porque observa, construye, es búsqueda de sentido entre el tejer lo cercano y lo lejano, es comentado, y como historia oral cotidiana se convierte en una reivindicación de identidad colectiva, es decir, tiene un profundo sentido de búsqueda de reafirmación ante la existencia (Berger, 2004).

Dar más importancia a la narración vista como una construcción colectiva de saberes y como una herramienta política puede potenciar el desarme de muchas de las narraciones verticales y unilaterales que la academia naturaliza, en su afán por explicar “la verdad”, aséptica e individualmente. Por estas razones se presentan en el siguiente apartado algunos elementos seleccionados de la experiencia al realizar la IAP que, como puntos de giro, dan cuenta de la necesidad de giros político-epistémicos.

1.1. Las raíces

Antes de exponer los puntos de giro, es preciso retomar brevemente las raíces del pensamiento crítico que alimenta la IAP y la Construcción colectiva de saberes, pues ubican de cierta manera la influencia explicativa que los puntos de giro plantean.

Como lo recopilan los mismos Orlando Fals Borda y Anisur Rahman (1989), la IAP tiene sus orígenes en 1977, donde las prácticas de activismo, la “investigación militante”, los procesos de “concientización” de Freire, la inspiración en el marxismo, más las influencias de Gramsci y lo intelectual orgánico para repensar el leninismo, confluyeron en que la IAP le diera énfasis a puntos de vista holísticos y métodos cualitativos de análisis.

La IAP plantea el equilibrio entre el dogmatismo y el activismo, retomando las críticas hacia la idea de “participación liberal”, de autores anarquistas como Proudhon, Mill y Kropotkin:

Comprendimos que para que los agentes externos se incorporasen en una vanguardia orgánica, deberían establecer con el pueblo una relación horizontal –una relación verdaderamente dialógica sin presunción de una “conciencia avanzada”–, involucrarse en las luchas populares y estar dispuestos a modificar las propias concepciones ideológicas mediante una interacción con estas luchas; además, tales líderes orgánicos deberían estar dispuestos a rendir cuentas a los grupos de base en todas las formas genuinamente democráticas y participativas (Fals Borda y Rahman, 1989).

La IAP se construyó y reconstruyó desde los procesos de comprensión sobre la situación de grupos obreros, campesinos e indígenas en Colombia, junto con otros procesos de otras latitudes y continentes, en relación con las propuestas del pensamiento subalterno, haciendo que la “ciencia de la praxis” resonara en las tareas de traducir esta práctica, con autores como Vandana Shiva, Silvia Rivera, Rodolfo Stavenhagen, Raul Leis y Oscar Jara, entre otros (Fals Borda, 1989 y 1997).

Por su parte, en los orígenes de la Construcción colectiva de saberes, el recorrido se centra en Mesoamérica a principios de siglo XX. Donde se mezclan pensamientos críticos de teorías marxista y ácratas con el pensamiento comunitario de pueblos indígenas, que generó en México un espacio de intercambio y construcción que luego generaría diversas revueltas (entre ellas la revolución mexicana de 1910). En estos espacios confluyeron las ideas que vienen desde Bartolomé de las Casas, la Comuna del Chalco del siglo XIX, los hermanos Flores Magón, la Comuna Zapatista del Oriente de Morelos, Gilberto Bosques, maestros anarquistas exiliados de la guerra civil española, discípulos de Celestin Freinet, B. Travençolo; para luego llegar al grupo de pensadores que reunió Ivan Illich en Cuernavaca junto con Gregorio Lemecier, el obispo Méndez Arceo, Paulo Freire y Eric Fromm (Vera, 2012).

Para no hacer una categorización de “lo que es la construcción colectiva de saberes”, es mejor centrarse en su propuesta “de hacer”, la cual retoma la forma de compartir desde y con las culturas indígenas provenientes de más de cinco mil lenguas diferentes; que, como poseedoras en sus formas cotidianas de vida –de lo que en la academia occidental conocemos por “modelos cognoscitivos– tienen estrategias tecnológicas y formas de organización productiva y social” (Toledo, en Vera, 1997, p. 5), más cercanas a un manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza, y con sus propias vivencias de formas organizativas que en sí, representan un saber colectivo de lo que implica “organizarse”.

2. Los puntos de giro entre la IAP y la Construcción colectiva de saberes

2.1. La investigación no empieza desde que un diseño se plantea

El documental “Ditsöwö Tsirik: El camino de la semilla” se produjo durante el 2011 y tuvo su estreno a inicios del 2012. En él se cuenta la historia de resistencia donde un grupo de 4 personas guía con sus conversaciones la explicación sobre el porqué de las amenazas y el cómo de las resistencias, explicando a profundidad la historia de vida bribri.

El documental fue producido desde el consentimiento informado de la Organización Talamanca por la vida y por la Tierra, con la condición

de que el idioma principal fuera el bribri y estuviera dirigido para que las comunidades del territorio conocieran las amenazas y las resistencias que lo han protegido. Es decir, decidieron que el documental fuera una herramienta de lucha a través de la organización.

Al mismo tiempo que ocurre la proyección del documental, presentado en más de seis comunidades, con un estreno de asistencia de más de 200 personas, inicia un trabajo con personas jóvenes bribris para reflexionar sobre las situaciones de la juventud y su rol en el cuidado del territorio.

En los espacios con jóvenes surgen múltiples incertidumbres y cuestionamientos sobre los roles que cumplen en el cuidado del territorio; los cuales van desde el reclamo de responsabilizarlos de desinterés, descuido, des/atención, hasta aprender/practicar el idioma, el trabajo en la tierra, escuchar a los mayores, conocer la historia, el reclamo por su apariencia estética y por no responsabilizarse en temas familiares.

Pero, al mismo tiempo, los jóvenes (en su mayoría hombres) de la organización, están atentos a participar en talleres y en procesos de formación. La mayoría maneja la lengua bribri y tiene el interés de conocerla con más profundidad, así como a su cultura. Ayudan a elaborar un campamento de jóvenes, participan como reporteros del campamento y facilitan técnicas de juego y reflexión hacia el resto de jóvenes de otras comunidades.

Es entonces que se plantea, desde el Programa Kioscos, la idea de hacer una investigación que les ayude a revisar esos procesos que tienen como jóvenes, y que les permita encontrar esos saberes de resistencias que quieren aprender. El punto de giro que los promotores identifican deviene de un conflicto de un pueblo que se ve amenazado, que plantea diferentes estrategias para sostenerse, y que, continuamente, viene estableciendo reglas y objetivos que necesitan para la protección de su territorio.

Desde la IAP este fue un escenario adecuado para plantear una investigación colectiva, pues existió el interés de un grupo de personas en transformar una situación concreta. Hubo un rol de alguien que coordinara la investigación, un grupo que quería aprender a investigar y una situación por resolver, con un objetivo político de transformación. La IAP parte de una investigación no neutral, pero en equilibrio entre el dogmatismo y el activismo; sus raíces en los setentas de “investigación militante” y de procesos de “concientización” de Freire dan cuenta de su apuesta (Fals Borda y Rahman, 1989); brinda pautas que permiten un “espacio seguro” donde se pueda realizar, junto con una comunidad indígena, una práctica transformadora hacia la universidad y, por qué no, hacia cualquier proceso de acompañamiento en luchas comunitarias.

Desde la construcción colectiva de saberes este espacio, como acumulado de múltiples eventos, resultó ser encuentro en la constante búsqueda de sentido en la reciprocidad de relaciones. No es un procedimiento, y eso es muy importante aclararlo, es un encuentro, que está entre muchos otros encuentros. Además, va más allá de un conjunto de técnicas cualitativas,

Vera expone de una constante “búsqueda de sentido presente en las relaciones recíprocas”, donde “la pasión y las emociones se funden en el encontrarse con otros” (Pyne en Vera, 1997), provocando precisamente que sea en los vínculos personales donde nos encontremos y construyamos, “nuevas visiones y saberes” (íbid.: 10), que potencien nuevos proyectos, trabajos e investigaciones colectivas.

2.1. El consentimiento informado

“No más extracción de conocimiento, esta vez decidimos qué vamos a compartir”.

Las universidades en sus protocolos éticos solicitan que para las investigaciones se realice un consentimiento informado con la población que se verá involucrada. Cuando tuve que decidir qué hacer al respecto, una de las lectoras, Paula León, me recomendó presentar la guía de consentimiento informado al grupo TpVpT y proponerles que reconstruyeran el documento desde la comunidad.

Fue entonces que, en la reunión con los y las promotores de coordinación realizada, el grupo, tras escuchar la propuesta de realizar su propio consentimiento informado, más bien preguntó quién sería el dueño del libro que se publicaría y si realizar la investigación con la universidad implicaba que la información de la tesis sería propiedad de la Universidad de Costa Rica. Estas preguntas potenciaron que se abriera una parte de la memoria, recordaron en colectivo todas las prácticas sistemáticas de extracción, por parte de instituciones académicas hacia los saberes de las comunidades, que culminan en la apropiación de derechos intelectuales sobre sus conocimientos ⁶.

Es desde este planteamiento histórico-político que la organización revisa la propuesta del diseño, aporta sus intereses, modifica la investigación y propone actividades correspondientes con sus intereses. El grupo de TpVpT construyó más bien un “consentimiento, libre, previo e informado”, con reglas y condiciones para el manejo de la información que iban a investigar y producir, para el cómo iba a ser tratada, así como para las normas de difusión y publicación hacia la universidad.

Estas fueron las condiciones (tomado de Tabla N^o5, Méndez, 2014: 64):

⁶ La Universidad de Costa Rica hasta el momento no tiene la propiedad intelectual de los TFG, sin embargo rige un principio de propiedad intelectual que señala: “para el caso de los trabajos finales de graduación que realizan los estudiantes, los derechos de autor (morales y patrimoniales) les pertenecen exclusivamente a los autores/creadores de estas obras intelectuales, es decir, a los propios estudiantes” (oficios de la Vicerrectoría de Investigación N^o VI-2924-2011, VI-2657-2012 y VI-6470-2012 en: Miranda, 2014).

–Que la universidad es dueña de la información de la investigación y permite que cualquier persona tenga acceso a la información que se recupere en la investigación.

–Que el conocimiento indígena ha sido extraído por académicos de distintas ramas de las ciencias durante trabajos de investigación y como patrón histórico no devuelven los resultados de las investigaciones a las comunidades.

–Que las personas que realizan esas investigaciones y articulan con ellos para desarrollar sus investigaciones generan ganancias con las publicaciones: “Acumulación de plata con saberes de otros es egoísmo y desigualdad.”

–Que el registro de las investigaciones lo realizan los investigadores y nunca las comunidades

–Que “como promotores sabemos que es el Buen Vivir y que no se practica, por lo que se debe trabajar la forma de organizarse ante la lucha y que los jóvenes estén presentes”.

Aprueban que se realice la investigación, pero con los siguientes condicionamientos:

1. Se aprueba la primera sesión del conversatorio con awapa y se señala la fecha.
2. Primero los awapa tienen que estar de acuerdo con la investigación y se les iba a preguntar cómo proceder.
3. Restringen el acceso a los saberes y conocimientos que los awapa compartan con los jóvenes y la comunidad en dos direcciones, a quien investiga, de tal manera que sólo los jóvenes van a registrar los conversatorios y que la información se va a ser guardada por los mismos jóvenes. Y en un segundo ámbito, que los productos van a ser compartidos sólo dentro de la comunidad, de la forma en que los jóvenes lo tengan previsto.
4. El registro del proceso se va a realizar mediante fotografías, de forma escrita y de forma grabada, para generar como producto una memoria gráfica y varias cuñas de radio para pasarlo en las comunidades.
5. Los análisis que realice la investigadora se deben presentar a la comunidad y entregar una copia del producto escrito del trabajo final de graduación.
6. El libro escrito tiene que devolverse a la comunidad “Si se hace un libro, que vuelva”.

Este punto de giro en especial, es en sí una experiencia de práctica des-colonial, que contiene múltiples críticas y redefine otras relaciones en lo que va a ser el proceso de investigación colectiva.

Recuperando el giro al aporte de lo político hacia las investigaciones, las reflexiones, a partir del consentimiento informado que nos comparte

este grupo, cuestionan la jerarquía epistémica de las universidades en sus prácticas y discursos. Reconocen sus saberes, de igual importancia que los saberes académicos, porque en sus cuerpos y experiencias saben que existe una historia de intentos de despojo colonial al señalar las prácticas extractivas hacia sus saberes, que actualmente se dan en el tema de propiedad sobre los trabajos finales de graduación que quedan a nombre de la universidad, al indicar sobre las ganancias privadas a partir de publicaciones con sus saberes, al enfatizar en la “lógica egoísta y desigual” y en la diferencia de roles entre quien investiga y quien es investigado.

Los planteamientos anteriores ponen en la mesa la auto-asignación europea colonial como centro civilizador y como creación mítica, que le concedió el permiso de autonombrarse como centro de producción legítimo del conocimiento para anular otras formas de conocimiento de los pueblos del mundo (Dussel, 1977). Creación que, a partir de la categoría “raza”, usarán para dividir las poblaciones del mundo entre una línea de las que son y no son, desde el siglo XVIII en adelante, y que siguen siendo justificación para la guerra, la conquista, la explotación de recursos; y sobre todo la lógica de extracción, que perdura en la creación de la filosofía de muchas universidades con sus alianzas, estatutos, reglas y procedimientos ⁷.

Es decir, estos planteamientos develan la lógica colonial que se práctica, y al mismo tiempo reflejan acciones de resistencia, pues reconfiguran los roles para que la investigación busque ser colectiva; diluyen la línea del ser investigado y del investigador para ser quienes establecen los ritmos, definen las personas que participan, la información que debe ser registrada, el cómo debe ser registrada, dónde comparten su información, y limitan el acceso a quienes extraen saberes o a potenciales privatizadores de saberes.

Estas pautas, que son una denuncia de poder colectivo popular, invitan a de-construir también los andamiajes metodológicos y técnicos que se utilizan en investigación “tradicional”, pero no sólo sobre la que entendemos como tradición hegemónica, sino incluso en las que consideramos como “críticas”. Porque aunque la IAP propone que sean las personas las que tengan el control de la producción del conocimiento (Fals y Rahman, 1989: 17), en la cotidianidad de la estructura académica hay ritmos, requisitos, comités, que no van a dejar que ocurra tal cual, porque el saber de las comunidades “debe” pasar por la vigilancia de la estructura ya naturalizada de la academia como espacio escolarizado.

Este grupo de promotores y promotoras está señalando una contradicción metodológica y epistémica que habita en las estructuras universitarias y en espacios académicos: ¿hasta dónde llega el límite donde las personas puedan tener el control sobre la producción del conocimiento si sólo se reconoce en instancias escolarizadas?

⁷ Sobre este punto, se recomienda revisar la obra de Dussel (1977), Quijano (2000), Fanon (1961) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

La IAP reconoce estas disputas ante la cristalización de instituciones y no propone recetas, sino un proceso de constante sistematización en movimiento, para no caer en dogmatismos, Fals y Rahma afirman que “de acuerdo con Foucault debiéramos contentarnos con sistematizaciones conceptuales sucesivas más modestas de “conocimientos subyugados” (que) como una tarea perpetua, resulta más estimulante y más creadora” (íbid.: 18). También cuestionan la diferencia y desigualdad de roles entre el “investigador” y quienes investigan, para construir un “todos investigamos”. Propuesta que puede servir para mover ese límite de hasta dónde puede una comunidad apropiarse del proceso de construcción de conocimiento si le interesa dialogar con la academia.

Hay que recordar que la IAP es parte de la academia y se encuentra en la disputa por posicionar los saberes comunitarios como ciencia:

La ciencia popular –o folclore, saber o sabiduría popular– se entiende al conocimiento empírico, práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre (Fals Borda, 2006: 62-63).

Por otro lado, al mismo tiempo y más allá de posicionar saberes como “ciencia”, los saberes comunitarios existen fuera de espacios escolarizados (Illich, 1985) y siguen realizando sus procesos transformadores sin tener que pasar por una investigación académica. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) advierte que los pueblos se han descolonizado desde siempre y que hay que dejar de subestimar los procesos de politización de la vida cotidiana, pues son momentos de acciones colectivas que despliegan un cambio en la conciencia, en las identidades y en los modos de concebir la política.

Además, nos pueden enseñar la potencia de la memoria, pues encontramos cómo la memoria histórica se reactiva y a la vez se reelabora y re-significa en los ciclos de rebelión posteriores, viviendo la memoria como espiral en movimiento (íbid).

Aquí es importante aclarar que no es un interés por defender una atomización de los pueblos sin diálogo con espacios académicos para gestionar transformaciones; sino proponer la idea de que las comunidades y grupos organizados se encuentran en una tarea compleja de emancipación y revolución, que su historia les ha permitido acumular un conjunto de saberes, de los cuales la universidad debería aprender, más que estudiar o intentar escolarizar.

Y en este dilema, me imagino, es que la IAP se quiere reconocer más que como un método como filosofía de vida y como una apuesta ética que necesita de una coherencia práctica; es decir, la IAP es también, como lo plantea la construcción colectiva de saberes, una búsqueda de sentido.

2.2. Cambio de tema de estudio y reconfiguración conceptual: “Identidades, diversidades y aprendizajes de la experiencia con otros”

Durante el proceso de definir un diseño de investigación previo a la tesis realizada, tenía mucho interés en comprender las resistencias que habitan en los saberes de cosmovisión; sin embargo, el grupo de promotores, al impedir el registro, traducción y redacción de saberes sobre cosmovisión dentro del texto escrito de la tesis —cuando decidieron sobre el consentimiento informado— propició dar cuenta de un nuevo giro a la investigación. Es decir, me hicieron identificar que el saber sobre resistencias que puede interesar a la academia radica en la identidad que construyen como organización, en las reflexiones colectivas que hacen como organización, en sus procedimientos de trabajo, y en su constante mirada crítica ante cualquier forma de dominación que provenga de alguna institución occidental sobre el territorio bribri.

De tal manera, como Silvia Rivera Cusicanqui (2010) expone, lo chí'ixi aporta mirar la identidad política desde el reconocimiento de la autodeterminación moderna de los pueblos indígenas, porque lo indio es moderno. Y es moderno lo indio porque ha implicado esclavitud (exterminio y extracción por ser la creación del concepto de indio colonial) como forma para desarrollar estrategias contra-hegemónicas de esa identidad, poniéndolas en un espacio de disputa.

Así, el pueblo bribri tiene formas de autodeterminación política y espiritual donde retoman su historicidad propia, y en el caso de la investigación, buscan un acuerdo mutuo para un enriquecimiento colectivo. De repente, muchos de los intereses académicos se concentran en develar los “mitos” de las cosmologías y cosmovisiones de pueblos indígenas, sin saber que en estos instantes y momentos los pueblos en su práctica cotidiana tienen otras experiencias por enseñarnos y compartírnos.

En esas experiencias nos comparten una forma de vida que no separa a las personas de la naturaleza, no divide el discurso de la palabra de la práctica, no reduce el aprendizaje de la vida y donde las afectividades son un papel esencial de vinculaciones. Prácticas que, a pesar de las contradicciones y roles de colonización internalizados, siempre remueven saberes que son resistencias, se encuentran entretejidos entre personas mestizas, indígenas, afrodescendientes, etc.

Estamos inmersos en esos saberes y entre las contradicciones de la modernidad que individualiza o colectiviza, nos damos cuenta que como dicen los zapatistas: “somos iguales porque somos diferentes”, planteando un universalizar la diversidad en los particulares. Ya sin naturalizar la jerarquía epistémica, reconocer la experiencia de los otros nos puede ayudar a comprender que la identidad indígena es una construcción de la modernidad tanto como la identidad mestiza, y que todas las identidades nos encontramos en contradicción.

Contradicción en el sentido que las propuestas decoloniales, como la de Fanon (1973), las cuales recuerdan que nos encontramos en un ser, un pretender ser, un ser ya conceptualizado, un ser en construcción que se manifiesta en el lenguaje, en la articulación en dependencia, utilitarismo o negocio al sistema económico o político de los colonizadores.

Reconociendo las complejidades y contradicciones la IAP propone resolver el binomio sujeto/objeto con una dialógica horizontal: “[...] cuando nos descubrimos en las otras personas afirmamos nuestra propia personalidad, nuestra propia cultura y nos armonizamos con un cosmos vivificado” (Fals y Rahma, 1989: 20); reconocer estos procesos contradictorios deviene en que los movimientos buscan también defender “[...] múltiples y valoradas resistencias de vivir a favor de una resistencia global a la homogenización” (ibidem).

En ese sentido, Las experiencias de los pueblos, entonces, podrían verse como un gran espacio de aprendizajes. Vera propone perderle el miedo a la utopía de la diversidad:

Por qué renunciar a la utopía de la diversidad, a la imagen de un caudaloso río con miles de afluentes e infinidad de vertientes, uniendo sus aguas, repartiéndolas. La experiencia humana es más vasta que nuestras previsiones” (Vera, 1997: La utopía de la diversidad cultural).

2.3. Comprender y respetar las narrativas: “No narramos nuestra cultura por fechas, el mayor no lo va a hacer así”

Otro momento significativo de la investigación ocurrió durante una de las grabaciones de las entrevistas por videocámara a uno de los kekepa. Esta entrevista era la última que realizábamos y consistía en que uno de los jóvenes preguntaba en bribri algún evento de su curiosidad o traducía alguna de mis preguntas, el kekepa respondía en bribri, el jóvenes traducía al español y así sucesivamente. Es entonces que insisto en mis preguntas para que el kekepa identifique fechas, nombres, lugares específicos. Y ahí es cuando el joven que estaba realizando la entrevista, me señaló: “Esto no es así. No narramos nuestra cultura por fechas, el mayor no lo va a hacer así”.

En ese momento me di cuenta de que la forma narrativa de lo bribri se encuentra, más bien, reconstruyendo en el atar cabos, en tejer eventos narrándolos en flash back, más que en el preocuparse por contar linealmente el proceso de la propia historia. Este momento dio cuenta de una temporalidad cíclica, donde el pasado es parte del presente, como el futuro, los datos no importan, importa la secuencia y el contenido. En ese sentido, Silvia Rivera Cusicanqui retoma de los pueblos indígenas el planteamiento de que la historia no es lineal, de que el pasado y el futuro están contenidos en el presente, sea como repetición, regresión, supera-

ción o progresión de sucesos; todo este movimiento del tiempo depende más que de nuestras palabras, de nuestras acciones; en esa espiral que es el tiempo que se alimenta de pasado y futuro al mismo tiempo, habita el “principio de esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch en Rivera) como práctica descolonizadora (2010:55).

Son, entonces, algunos ejercicios descolonizadores de las jerarquías epistémicas de las investigaciones: las afectividades que propician vínculos para que se inicien procesos de transformación; la capacidad de accionar de las comunidades para cambiar el rumbo de prácticas extractivas de conocimiento; el comprender las diversidades como encuentros en los cuales podemos reconocer lo que nos une; y el respeto a la narrativa de los pueblos en donde se puede aprender la experiencia de vivir otras temporalidades.

3. Los continuos retos de descolonizar una investigación

Es necesario reconocer que las investigaciones desde la academia se encuentran en un espacio de contradicción, donde las investigaciones en ciencias sociales se enmarcan en un espacio de jerarquía epistémica, y son muy pocos los espacios que han logrado transformar la estructura “arbórea” curricular, de institutos, centros, etc., para establecer metodologías más horizontales (Rivera, 2010).

Usualmente, las universidades siguen naturalizadas como espacios hegemónicos de producción de conocimiento, en donde la condición colonial impuesta de un saber sobre otros termina construyendo toda una institucionalidad social escolarizada, la cual desplaza otras formas de aprendizaje y de producción de conocimiento que se dan en múltiples espacios de la vida cotidiana (Illich, 1985).

Las comunidades bribis con su experiencia nos muestran un despliegue de saberes sobre usos de la tierra para la producción de vivienda, alimentación y salud, inmersos en una espiritualidad y una cotidianidad que logran compartirnos desde su oralidad, la historia de resistencia de una forma de vida; que epistémica y en su praxis, supera y más bien le enseña a la cultura occidental sobre otras formas de relacionarse respetuosamente con los territorios para asegurar la vida en el planeta.

Muy al contrario, la “civilización occidental” sólo ha demostrado habitar en mitos de poder, progreso y ciencia, que ponen la vida como una excepción, haciendo de la muerte una regla cínica para justificar la vida de unos pocos (Hinkelammert, 2007).

Mirando la universidad desde la experiencia de trabajo, a través de la investigación, la denuncia ante las graves prácticas extractivas de estos espacios es una denuncia también al mito de la ciencia como progreso (Hinkelammert, 2007). Y es que pareciera ser una larga historia de prácti-

cas extractivas de conocimiento por parte de universidades, desde la docencia, investigación o acción social, que se evidencian fácilmente si se escucha a las comunidades.

Si se dan estos espacios con las comunidades, donde la palabra se exprese, surgirán múltiples anécdotas y experiencias de cómo investigadores se han llevado grabaciones de historias sagradas, de vivencias históricas de los pueblos, fotografías de familiares, vecinos, lugares, explicaciones, momentos de comprensión, reflexión, que nunca fueron regresados y compartidos, y que más bien se convirtieron en capital simbólico y material de algún cientista o profesional.

Entonces, surgen las preguntas qué hacer, cómo de-construir, cómo replantear las metodologías y prácticas; en ese caso, creo que pueden servirnos mucho las mismas alternativas que plantean las comunidades, como sucedió con la transformación que los promotores le hicieron al “consentimiento informado” del Comité de Ética de la Universidad de Costa Rica.

El “consentimiento informado” es un requisito para investigaciones en la academia que se ha convertido en una necesidad de protocolo de evaluación, y no en un principio ético-político horizontal. Los instrumentos de protocolo sin contenido ni contexto sólo pueden reproducir dominaciones de la institucionalidad: los investigadores “legítimos” le piden a sus informantes el permiso para disponer como les plazca de los saberes que les brindan, porque se encuentran en un lugar asignado de superioridad epistémica donde están estudiando “un objeto de estudio”.

Y aquí volvemos a Illich (1985), porque si desmontamos la idea de que sólo en los espacios escolarizados es posible establecer relaciones de aprendizaje, o de que sólo en espacios escolarizados es posible hacer investigación, nos encontramos con la posibilidad de múltiples espacios donde los grupos cotidianamente investigan y aprenden a sus maneras, como, por ejemplo, el leer las relaciones de poder que les dominan y anteponer con sus prácticas otros vínculos. Así, las comunidades bribris tienen un acumulado histórico de un accionar que les permite posicionar las reglas, normas y procedimientos que consideren adecuados para hacer un trabajo en conjunto con alguien que pertenece a una institución como la universidad, sabiendo que esta institución, en muchas otras ocasiones, ha representado un espacio de extracción de sus saberes.

4. “Nosotros podemos decidir”: Pautas de los jóvenes y organización a la comunidad

Revisando entonces las entrelineas de la IAP realizada entre el 2012-2013, aparecieron hilos que ponen a tejer nuevos caminos. De acuerdo con los re-planteamientos que los jóvenes y mayores promovieron como nuevos momentos y relaciones dentro de la investigación, interpreto a conti-

nuación los siguientes elementos como propuestas que pueden colaborar para transformar esa “tradición intelectual” sobre las relaciones entre espacios académicos y comunidades:

–Preguntar constantemente ¿hasta dónde llega el límite donde las personas puedan tener el control sobre la producción del conocimiento en espacios de instituciones escolarizadas?

–Detener las prácticas extractivas de saberes hacia comunidades.

Descolocar del privilegio epistémico los saberes académicos con sus rituales, sobre otras formas de comprender y construir saberes.

–Denunciar el carácter privativo que devenga de los trabajos finales de graduación y los derechos que podrían concedérsele a la universidad sobre el uso de la información de investigaciones, además del carácter privativo de cualquier otro producto, sea libro, producción audiovisual, radiofónica, etc.

–Considerar que no necesariamente usando metodologías participativas se llega reflexiones colectivas.

–El consentimiento informado no debe ser un trámite o procedimiento burocrático, sino un espacio de pregunta que potencie problematizar sobre roles, intenciones, justificaciones, formas de registro, etc., y que implique un proceso colectivo. El “consentimiento informado” es uno de tantos protocolos de investigación y metodologías que deben cuestionarse seriamente.

–Romper con las relaciones “sujeto que investiga al objeto”, para dar espacio a encuentros honestos de afectividades colectivas para la transformación de situaciones de opresión.

–Comprender que la forma de narrar da cuenta de la continuidad de la comunidad, de la creación de los saberes comunitarios en la constante búsqueda de sentido y de reafirmación de la existencia (Vera, 2012 y Berger, 2004).

–Asumir las implicaciones de comprender la memoria como espacio en donde habitan saberes sobre formas de politización de la vida cotidiana (Rivera, 2010).

–Reafirmar los procesos de aprendizajes colectivos que no pasan por las instituciones escolarizadas (Illich, 1985).

–Repensar la naturalización de los espacios escolarizados y científicos. Los espacios académicos pueden compartir herramientas críticas sobre la realidad, de igual manera que los saberes comunitarios pueden enseñar a espacios académicos saberes de resistencias y transformación en situaciones de dominación.

–Replantear la relación con el tiempo y los ritmos de las comunidades en las investigaciones, haciendo caso al llamado de “terminamos cuando terminemos, no salimos de aquí hasta que todos comprendamos lo que estamos discutiendo”. Es decir, la prioridad de preguntarse por el mundo debería ser poder comprenderlo en colectivo, para

transformarlo en colectivo y ese trabajo tiene otra vivencia, que en la temporalidad de la mayoría de espacios sociales es distinta a la temporalidad académica.

–Dar cuenta que los procesos no son las investigaciones, sino que son un momento, un aporte puntual a un proceso más grande que le precede, procede y sobrepasa sin ninguna duda.

Las comunidades, como vemos, tienen su manera de desbaratar lo que en espacios académicos se llama “crítica a las jerarquías epistémicas”, pero no como idealización de que todas las jerarquías se disuelven de por sí con lo comunitario, sino en el encontrar interlocución por la preocupación de cuestionar unos saberes sobre otros, y que muy probablemente, para un pueblo indígena, el hecho de problematizar estos eventos es una práctica más conocida, debido a la historia de lucha acumulada contra las formas de jerarquías coloniales contra las cuales han luchado.

Los espacios académicos, por más jerarquías epistémicas que contengan a su interior, tienen disputas de sectores que quieren construir una academia distinta; al mismo tiempo que suceden los mismos esfuerzos en espacios que decidieron no ser académicos y que dedican al estudio de pensamiento crítico y de organización social, creando una red de alianzas que forman parte de nuevas interlocuciones en construcción.

Entre la IAP y la Construcción colectiva de saberes encontramos distintas y muy similares reflexiones sobre el acompañar y sumarse a procesos colectivos, por lo que no cabe hacer un ejercicio comparativo para demostrar cuál de las dos apuestas es “más horizontal o más colectiva”; sino encontrar en ambas sus distintas potencialidades según los espacios en donde trabajan.

Por una parte, la IAP propone salirse de las recetas y dogmatismos metodológicos y plantea abiertamente un activismo crítico que reconozca sus roles y contradicciones. Por otra, la Construcción colectiva de saberes, más allá de metodologías y técnicas cualitativas, propone un proceso tal cual se revela una fotografía: artesanalmente comprender los vínculos cotidianos que permiten reflexiones, interpretaciones y un movimiento que, a su ritmo, va protegiendo saberes antiguos y creando nuevos.

También podría decirse que ambas intentan potenciar pedagogías críticas para aprender en colectivo y develar la realidad en colectivo. La IAP tiene muchas convergencias con las propuestas de educación crítica de Ivan Illich y Paulo Freire (Fals y Rahma, 1989). Desde los noventas el estado, con su centralización de poder, propició también a que la IAP le diera atención a

[...]la autonomía, la independencia, la descentralización, el movimiento insurgente de las regiones y provincias, así como la regionalización de obsoletas estructuras de nacionales emprendidas por grupos de base y por recientes movimientos culturales, étnicos, sociales y políticos [...]
(Ibíd.: 19).

Sobre la relación con la institucionalidad escolarizada, pareciera que la IAP propone que los saberes comunitarios se entiendan como ciencia popular, para reivindicar su horizontalidad con saberes académicos, pero en la Construcción colectiva de saberes no interesa que la academia legitime a los saberes como ciencia, sino, me parece que lo primordial es poner atención a los vínculos y reciprocidades, pues siempre están sucediendo, exista academia o no. Esta es una clara influencia que viene de la crítica a la institucionalidad escolarizada que hace Illich y que se puede problematizar a otras áreas fuera del espacio educativo (1989).

Por otro lado, IAP y Construcción colectiva de saberes reconocen, en diferentes niveles, que el encuentro con las demás personas es un acto constitutivo de identidad personal, colectiva; así como lo proponen en la organización Amismaxaj, en las palabras de Lorena Cabnal (2010), en el concepto de “la armonización de la red de la vida” desde una propuesta de feminismo comunitario. La IAP lo propone desde el desmontar la relación objeto/sujeto de investigación, la Construcción colectiva de saberes lo propone desde la potencia de la diversidad de las experiencias: “encontrándonos como iguales porque somos diferentes”.

Entre todas estas propuestas encontramos, en las reflexiones comunitarias y en su forma de narrar y explicar el mundo, muchas más respuestas si reconocemos que mucho de lo que pensamos del “debería ser” de las comunidades “no es así”. Es decir, sobre todo nos invitan a siempre estar-nos ubicando en el interés de dejarnos sorprender, re-aprender, desmontar, al observar, al escuchar, y sabernos parte o cómplices de los saberes comunitarios que todos los días suceden en asambleas, comidas, caminos, encuentros. Ya lo dijo Emeterio Torres, marakame wikárika: “Sólo entre todos sabemos todo” (Vera, 2005:121).

Así, los saberes o lo que desde la academia se conoce como “investigación” sobre saberes, implica de por sí un ejercicio cotidiano orgánico como práctica en los pueblos, comunidades y territorialidades para comprender, para explicar. Este comprender es una forma de reafirmar la existencia, de vislumbrar por qué somos y estamos, el por qué y cómo se cuida una semilla criolla de maíz, y por qué el pensamiento humano es parte del todo, que las personas no estamos separadas de la naturaleza, sino que somos los mismos y no reducidos a una racionalidad encasillada de disciplinas académicas.

En el reconocer que el ejercicio de develar el mundo es constante, el consejo de ancianos de la tribu yoreme de Cohuirimpo, a través del mayor Alfredo Osuna (Consejo de ancianos de la tribu yoreme, 2014:21), nos da una respuesta de cómo comprender el pensamiento humano como naturaleza, como constelaciones (Vera, 2012), como un ejercicio para cuestionar nuestras jerarquías epistémicas internalizadas y empezar a construir desde la esperanza:

¿En qué se parece tu pensamiento a millones de estrellas que habitan en el cielo?

En que las estrellas son palabras y para entender lo que significan, es preciso leerlas en un orden establecido: he aquí lo infinito de la mente humana.

Bibliografía

- Amaya, Geanina y Salgado, Moisés. (2011). *Sistematización de la experiencia: Conocer Talamanca, Transformar Talamanca*. San José: Vicerrectoría de Acción Social, Universidad de Costa Rica.
- Berger, John. (2004). *Un ensayo sobre la conversación: El Narrador*. Ojarasca. México DF: La jornada.
- Cabnal, Lorena. (2010). "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémica de las mujeres indígenas feministas de Abya Yala". En *Feminismos diversos comunitarios*. Las Segovias, ACSUR.
- Consejo de ancianos de la tribu yoreme de Cohuirimpo. (2011). *Una espina es un bosque de advertencias*. México: Colectivo COA, Ojarasca, GRAIN.
- Dussel, Enrique. (1977). *Filosofía de la Liberación*. Ed.2011. México: Fondo de cultura económica.
- Fals Borda, Orlando. (2006). "La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones". En: Salazar María Cristina (coord.). *La Investigación Acción Participativa: Inicios y desarrollo*. Madrid: Editorial Laboratorio Educativo.
- Fals Borda, Orlando y Rahman, A. (1989). *La situación actual y las perspectivas de la IAP en el mundo. Análisis Político N° 5*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fanon, Frantz. (1961). *Los condenados de la tierra*. Ed. 2011. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Argentina: Editorial Abraxas.
- Hinkelammert, Frantz. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Editorial Arlequín.
- INEC. (2013). *Territorios indígenas Principales indicadores demográficos. X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011*. San José: INEC.
- Illich, Iván. (1985). *La sociedad desescolarizada*. México: El Rebozo.
- Miranda, Nicolás. (2014). La propiedad intelectual derivada de los Trabajos Finales de Graduación en la Universidad de Costa Rica. Tesis para optar por el grado de licenciatura en derecho. San José: Universidad de Costa Rica.
- Méndez, Zuiri. (2014). Comprensión sobre procesos de resistencias: el caso de recuperación de saberes con jóvenes bribbis en Alta Talamanca 2012-2013. Tesis para optar por el grado de licenciatura en sociología. San José: Universidad de Costa Rica.
- Méndez, Zuiri y Rodríguez, Marcos [Dir.]. (2012). *Ditsöwö Tsírík: El camino de la semilla*. [DVD]. Costa Rica.
- Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Eduardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Argentina: Tinta Limón Ediciones.
- Selles, et.al. (2013). Swá Blöck: *Cuidar nuestros saberes*. Programa Kioscos Socioambientales. San José: Vicerrectoría de Acción Social. Universidad de Costa Rica.
- Vera-Herrera, Ramón. (1997). *El infinito devenir de lo nuevo*. Chiapas N°4. México.
- Vera-Herrera, Ramón. (1997). *La noche estrellada (la formación de constelaciones del saber)*. Chiapas N°5. México
- Vera-Herrera, Ramón. (2012). Construcción colectiva del saber (texto inédito). Una parte se puede encontrar en Dialogar con Ivan Illich. La Jornada Semanal, 5 de agosto del 2012.
- Vera-Herrera, Ramón. (2005). Veredas. México DF: Ítaca.
- Solórzano, Juan Carlos. (2013). Los indígenas en la frontera de la colonización: Costa Rica 1502-1930. San José: EUNED.