

Hacia una experiencia profunda dentro de la Investigación Acción Participativa*

Towards a deep experience within Participatory Action Research

Rumo a uma experiência profunda dentro da Pesquisa-Ação Participativa

Jorge Urdapilleta Carrasco**

Fernando Limón Aguirre***

El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), San Cristóbal de Las Casas, México

Cómo citar este artículo: Urdapilleta, J. y Limón, F. (2018). Hacia una experiencia profunda dentro de la Investigación Acción Participativa. *Rev. Colomb. Soc.*, 41(1), 111-131

doi: 10.15446/rcs.v41n1.66559

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de reflexión

Recibido: 24 de julio del 2017

Aprobado: 29 de septiembre del 2017

* Este artículo se deriva de los proyectos de investigación “*Jun pajal o'tanil*: la construcción social de un modelo de educación comunitaria en el área de influencia de la Misión de Bachajón” y “*Conocimientos culturales y existencia del pueblo maya-chuj*”. El primero contó con recursos de una beca para estudios de doctorado, otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt). El segundo fue financiado por la Secretaría de Educación Pública y Conacyt.

** Doctor en Ecología y Desarrollo Sustentable de El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), México. Ha sido catedrático de la Universidad Intercultural de Chiapas, la Universidad Autónoma de Chiapas, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, El Colegio de la Frontera Sur, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Tecnológica Centroamericana. Se desempeñó como coordinador del Centro de Economía Social de la Universidad Mondragón, México y ha trabajado como consultor independiente en Centroamérica.

Correo electrónico: jurdapilleta@ecosur.edu.mx—ORCID: 0000-0002-4132-2570

*** Doctor en Sociología. Investigador titular de El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), México, en el Departamento de Sociedad y Cultura del Grupo Académico sobre Procesos Culturales y Construcción Social de Alternativas.

Correo electrónico: flimon@ecosur.mx—ORCID: 0000-0002-4132-2570

Resumen

Con base en el planteamiento fenomenológico de Larrosa sobre el valor de la experiencia como fuente de conocimiento, y a partir de las ideas de Antonio Gramsci, Paulo Freire y Orlando Fals Borda, se presenta una propuesta sistematizada que pretende contribuir al trabajo de quienes desean emprender procesos de Investigación Acción Participativa (IAP). En este sentido, quienes aspiren realizar investigaciones con la IAP deberían asumir las implicaciones de una ciencia socialmente comprometida, así como acceder a un referente más acerca de la importancia que tiene la experiencia como un medio para el autoconocimiento y la transformación, tanto personal como colectiva. Esas transformaciones parten del reconocimiento de quienes hacen investigación como sujetos vulnerables, sensibles y abiertos. Así mismo, están cimentadas en el establecimiento de relaciones afectivas en las que lo vivencial sustenta el compromiso de la IAP como opción sociológica. Se propone la toma de conciencia sobre la manera en que la posición de los investigadores está influida por los paradigmas de la racionalidad instrumental misma que, desde la cuantificación, pretende establecer la validez de los conocimientos. Frente a esto, se abre la opción de otra racionalidad, una de carácter relacional que plantea el *buen vivir* y que nos invita a comprender la existencia desde la experiencia histórico-colectiva. La aspiración es cultivar una actitud de apertura y atención afectiva y espiritual con respecto a los acontecimientos, y establecer relaciones de reciprocidad. Para desarrollar esta última actitud, conviene asumir posiciones de cocreación, mediación, servicio, confraternización y reconciliación, que se deben trabajar constantemente dentro de diferentes espacios cotidianos, sagrados e íntimos, para generar relaciones de mayor confianza, apertura y disposición de parte de los colectivos. La finalidad debe ser rebasar la mera búsqueda de obtener datos o el cumplimiento de indicadores; se trata, por el contrario, de experimentar el ámbito emotivo e incluso espiritual de nuestro quehacer, dadas las resonancias producidas durante la convivencia.

Palabras clave: *buen vivir*, intelectual orgánico, racionalidad instrumental, racionalidad relacional, subjetividad.

Descriptores: *buen vivir*, estudio de caso, intelectual orgánico, racionalidad instrumental, racionalidad relacional, subjetividad.

Abstract

Based on Larrosa's phenomenological treatment on the value of experience as a source of knowledge as well as the ideas of Antonio Gramsci, Paulo Freire and Orlando Fals Borda, the article presents a systematized proposal for those carrying out Participatory Action Research (PAR). In this sense, those carrying out PAR must assume the implications of a socially committed science and the importance of experience as a means of both personal and collective self-knowledge and transformation. In the first place, these transformations spur from the acknowledgment of researchers as vulnerable, sensitive and sensible subjects. In the second place, they are based on the establishment of affective relationships in which the experience sustains the commitment of PAR as a sociological option. The article proposes that those choosing this option be aware of how their position is influenced by paradigms of instrumental rationality which employ quantification aims to validate knowledge. Faced with this, another option of relational rationality arises, proposing *good living* and inviting us to understand existence from the historical-collective experience. This aims to cultivate an attitude of openness and affective and spiritual attention with respect to events and establish reciprocal relationships. To develop this attitude, we must assume positions of co-creation, mediation, service, co-fraternization and reconciliation, constantly working within different daily spaces, sacred and intimate, to generate greater confidence, openness and availability on behalf of the collectives. The aim must be more than collecting data or complying with indicators; it must be to experience the emotive and even spiritual scope of our task, given the resonance produced during the coexistence.

Keywords: *good living*, instrumental rationality, organic intellectual, relational rationality, subjectivity.

Resumo:

Com base na proposição fenomenológica de Larrosa sobre o valor da experiência como fonte de conhecimento e a partir das ideias de Antonio Gramsci, Paulo Freire e Orlando Fals Borda, apresenta-se uma proposta sistematizada que pretende contribuir para o trabalho dos que querem empreender processos de Pesquisa-Ação Participativa (PAP). Nesse sentido, quem aspira a realizar pesquisas com a PAP deveria assumir as consequências de uma ciência socialmente comprometida bem como ter acesso a um referente mais próximo da importância que a experiência tem como um meio para o autoconhecimento e a transformação, tanto pessoal quanto coletiva. Primeiramente, essas transformações partem do reconhecimento de quem faz pesquisa como sujeito vulnerável, sensível e aberto. Em segundo lugar, estão cimentadas no estabelecimento de relações afetivas nas quais o vivencial sustenta o compromisso da PAP como opção sociológica. Propõe-se que quem se soma a essa opção se conscientize sobre a maneira em que sua posição está influenciada pelos paradigmas da racionalidade instrumental, que, desde a quantificação, pretende estabelecer a validade dos conhecimentos. Diante disso, abre-se a opção da outra racionalidade relacional, que propõe o *bem viver* e que nos convida a compreender a existência sob a experiência histórico-coletiva. A aspiração é cultivar uma atitude de abertura e atenção afetiva e espiritual a respeito dos acontecimentos, e estabelecer relações de reciprocidade. Para desenvolver esta última atitude, convém assumir posicionamentos de cocriação, mediação, serviço, confraternização e reconciliação, que devem ser trabalhados constantemente dentro de diferentes espaços cotidianos, sagrados e íntimos, para gerar relações de maior confiança, abertura e disposição de parte dos coletivos. A finalidade deve ir além da mera busca de obter dados ou do cumprimento de indicadores; ao contrário, trata-se de experimentar o contexto emotivo e, inclusive, espiritual do nosso fazer, tendo em vista as ressonâncias produzidas durante a convivência.

Palavras-chave: *bem viver*, intelectual orgânico, racionalidade instrumental, racionalidade relacional, subjetividade.

Introducción

Para entender el sentido y el alcance de la Investigación Acción Participativa (IAP) debemos remitirnos a dos referentes fundamentales surgidos en Latinoamérica como lo son las obras del brasileño Paulo Freire, en especial *Pedagogía del oprimido* (2005), publicada a finales de la década de 1960, y la producción del colombiano Orlando Fals Borda, especialmente *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970). Dichas obras contienen un análisis minucioso del origen, los efectos y el sentido del colonialismo, el cual persistía en la forma de dictaduras en diferentes países latinoamericanos, perpetuando unas cuantas oligarquías nacionales.

Ambos autores analizaron el patrón de poder y control detrás del sistema educativo y la construcción de conocimientos en Latinoamérica (Fals Borda, 1970). Frente a ello plantearon propuestas acerca de cómo acompañar, en especial desde la educación popular, los procesos de emancipación (Freire, 2007) y la superación de las relaciones de opresión (Freire, 2005). Al hacerlo, esas perspectivas integraron muchos de los postulados que planteó décadas atrás uno de los teóricos marxistas más emblemáticos, Antonio Gramsci, quien cuestionó la función de los intelectuales en el contexto del régimen fascista italiano. En especial, destaca de Gramsci (1970) su *filosofía de la praxis* y la idea del *intelectual orgánico*, conceptos que aún consideramos imprescindibles, porque nos convocan a asumir la apuesta de aprender con y para el pueblo.

Si bien Gramsci se enfoca en la emancipación vista como un proceso histórico y material, el reconocimiento de la dimensión subjetiva o intrapersonal es algo que Freire y Fals Borda añaden. Se trata de un terreno que no se explora desde la razón. Dado que la tendencia sigue siendo asumir que quienes realizan la investigación se deben mantener al margen del proceso de transformación, el riesgo es que se omita que son por igual sujetos en transformación. Esto incluye las relaciones afectivas que puedan generarse dentro de tales procesos, en los que *lo vivencial* y las emociones vertebran esta opción sociológica y académica en general. Asumimos que en esa relación entre el pensar y el ser, el pensar y el actuar, y entre forma y contenido, un aspecto medular que le da potencia y profundidad a nuestras acciones es el amor (Fals Borda, 1979, p. 256). Este sentimiento es el que nos dota de una visión de futuro más amplia, pues ya no se trata de actuar de manera mecánica y alienada, sino, como postula Freire:

No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. [...] Si no amo el mundo, si no amo la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo. No hay, por otro lado, diálogo si no hay humildad. La pronunciación del mundo, con el cual los hombres lo recrean permanentemente, no puede ser un acto arrogante. (Freire, 2005, pp. 108-109)

Con el presente artículo nuestra intención es contribuir a que quienes desean emprender procesos de IAP o aspiren a asumir una ciencia socialmente comprometida tengan otro referente acerca de la importancia que tiene la experiencia como un medio para el autoconocimiento y la transformación, tanto personal como colectiva. Nos basamos en la propuesta de Larrosa (2006), autor que nos invita a reconocernos abiertos, vulnerables y sensibles. Larrosa mira la experiencia basada en un “no-saber” de uno mismo que, para ampliarse, requiere del encuentro con lo otro, lo exterior a uno mismo. De forma que esta sea la fuente subjetiva primaria de enriquecimiento del ser: dejarnos atravesar y sacudir por algo externo que nos lleva a rehacernos, y así, tener más posibilidades de interpelar el sentir ajeno.

Nuestros referentes teóricos

Mediante la *filosofía de la praxis* Gramsci (1970) plantea que debemos aparejar el pensamiento crítico con la acción. Considera que en el momento en el que los estratos pensantes pongan al servicio de la sociedad su intelecto, emergerá un nuevo tipo de filosofía, construida en conjunto con las clases subalternas. Por lo tanto, la praxis es el resultado de reconocer que todos los humanos son filósofos, empezando por aquella filosofía del sentido común, contenida en lo profundo del lenguaje como medio para aprehender y rehacer el mundo.

Gramsci apuesta por la consolidación de un sector al que identifica como “intelectuales orgánicos”, cuya función es propiciar esa toma de conciencia de nuestra vocación intrínseca de ser filósofos, para dejar de lado un pensamiento disgregado que renueva y valida la impuesta visión predominante del mundo. En esa línea de pensamiento, se debe encaminar a las clases subalternas a que esas verdades descubiertas por ellas mismas sean socializadas y “convertirlas en la base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral” (Gramsci, 1970, p. 8). Para hacerlo, Gramsci apuesta por la inmanencia como forma de “permanecer en el mundo” (p. 10). Se trata de estar junto a los seres humanos para hacer “el paraíso en la tierra” (p. 10), particularmente con aquellos a quienes Freire (2005) identifica como los desposeídos del mundo.

En el ámbito académico se ha buscado aplicar estas ideas a través de la IAP, cuyos referentes básicos son Paulo Freire (2005, 2007), Orlando Fals Borda (1970, 1979) y Kurt Lewin (1946). Selener (1997, p. 17) define la IAP como aquel proceso “por el cual miembros de un grupo o una comunidad oprimida, colectan y analizan información, y actúan sobre sus problemas con el propósito de encontrarles soluciones y promover transformaciones políticas y sociales”. Esta propuesta resalta que se trata de un proceso propio de los trabajos colectivos organizados y de transformación.

Si bien la IAP tuvo que abrirse paso lentamente en el terreno de la sociología, gracias a los resultados obtenidos a favor de las comunidades atendidas y el grupo académico comprometido con esta corriente, la

academia comenzó a reconocer sus aportes. Esto favoreció la consolidación de ciertos principios elementales: la relación sujeto-objeto, la práctica de la conciencia como un ejercicio autorreflexivo, el redescubrimiento del saber popular, la acción como elemento central de la formación y el fomento de la participación (Fals Borda y Rodríguez Brandao, 1987).

Dado que muchas veces las reflexiones y propuestas de una investigación suelen centrarse más en el sustento ideológico y la práctica, pero no tanto en lo que subyace a la transformación, la cual es realizada por los sujetos, incluidos los *intelectuales orgánicos*, en el presente artículo analizaremos estos aspectos a través de los compromisos asumidos como experiencias.

Abrazando la experiencia

Con el tiempo el significado del término *experiencia* se ha ido diluyendo, por esa razón Larrosa (2006) parte de un análisis etimológico para recordarnos su sentido profundo, y así restablecer ciertas dimensiones esenciales de esta. El término se compone de tres vocablos: ex (de fuera), per (atraviesa) y ente (el ser); significa aquello externo que, tras ser vivido, atraviesa al ser, y al suceder-me me transforma, rehaciendo-me y redefiniendo-me desde lo profundo. Se remarca al ser propio precisamente por tratarse de algo experiencial y reflexivo.

Larrosa (2006) identificó diferentes dimensiones: a) el acontecimiento que sucede, b) el sujeto a quién le pasa, y c) la acción de “pasar a través de”. Para cada una estableció diferentes principios que deben ser considerados para entender el alcance y la profundidad de la experiencia.

Tabla 1. Dimensiones y principios de la experiencia

Dimensión	Principio
Acontecimiento: el “qué” de la experiencia y el “eso” que me pasa.	Exterioridad: no puede haber una experiencia sin la aparición de un alguien o un algo externo a mí. Además, no depende de mí, ya que no es una proyección de mí mismo, que no es el resultado de mis palabras, ni mis ideas, ni de mis representaciones, ni de mis sentimientos, ni de mis proyectos, ni de mis intenciones; es algo que no depende de mi saber, ni de mi poder, ni de mi voluntad (Larrosa, 2006, p. 88).
	Alteridad: eso que me pasa es algo que no soy yo, “no otro yo, u otro como yo, sino otra cosa que no soy yo” (Larrosa, 2006, p. 89).
	Alienación: lo que me pasa es ajeno a mí, y por lo tanto, “no puede ser mío, no puede ser de mi propiedad, no puede estar previamente capturado [...] ni por mis palabras, ni por mis ideas, ni por mis sentimientos, ni por mi saber, ni por mi poder, ni por mi voluntad” (Larrosa, 2006, p. 89).

Dimensión	Principio
Sujeto: el “quién” de la experiencia.	Subjetividad: lo que pasa, me pasa a mí y pasa en mí, porque el lugar de la experiencia soy yo, y por lo tanto, yo soy quien se transforma. Esto está asociado a la singularidad, ya que la forma en que me pasa a mí no es la forma en que le pasa a los demás.
	Reflexividad: lo que pasa, no solo me pasa a mí, es un “movimiento de ida y vuelta”, porque en primer lugar la ida es una “salida de mí mismo, de salida hacia fuera [...] al encuentro con el acontecimiento”; y en segundo es de vuelta, porque la experiencia me alcanza y tiene efectos en mí. “Podríamos decir que el sujeto de la experiencia se exterioriza en relación al acontecimiento, que se altera, que se enajena” (Larrosa, 2006, p. 90).
	Transformación: se mira al sujeto como un ser sensible, vulnerable y expuesto, abierto a su propia transformación, tanto de sus palabras, ideas, sentimientos, representaciones, etc. La experiencia “me forma y me transforma”, por lo que “el resultado de la experiencia es la formación o la transformación del sujeto de la experiencia” (Larrosa, 2006, p. 90).
Acción: el hecho de “pasar”.	Pasaje: es un tránsito de un estado a otro, es una especie de travesía que puede tener algo de incertidumbre; esto dados los riesgos, e incluso peligros, de reconocerse y deconstruirse. “El sujeto de la experiencia es como un territorio de paso, como una superficie de sensibilidad en la que algo pasa y en la que ‘eso que me pasa’ [...] deja una huella” (Larrosa, 2006, p. 91).
	Pasión: la experiencia es algo que implica en ocasiones cierto sufrimiento o proceso de dolor al soltar esquemas previos a fin de generar nuevos. La experiencia se padece, no se hace sola y sin implicaciones. Al contrario, deja huellas, heridas, marcas de la crisálida del ser que se rompe dando paso a un nuevo “yo”.

Fuente: elaboración propia con base en Larrosa (2006).

Lo más valioso de esta propuesta es que dejamos de ver al sujeto como un ente aparte de lo que sucede, y viceversa. Al contrario, al movernos hacia una comprensión de la realidad en términos de relaciones, seremos capaces de apreciar la interdependencia y las múltiples causas y efectos implícitos en ella. De esta manera, la importancia central no está en lo que sucede, sino en el modo en cómo podemos formar o transformar nuestras propias maneras de entender, pronunciar, estar y sentir el mundo. Precisamente, Wals (2007) ha profundizado en la experiencia participativa como medio sociocognitivo privilegiado de aprendizaje colectivo. Lo que hace la experiencia es ayudarnos a sentir, pensar, decir y entender lo que aún no sabíamos cómo, máxime si lo habíamos intentado de manera predominantemente racional e individual.

Esto último concuerda con Panikkar (2006, 2007), que pone en cuestión la obsesión del ser humano por querer racionalizarlo todo. Según él, debemos reconocer que existen terrenos o dimensiones que son impensables. A nuestro parecer, uno de ellos es el de la experiencia. Esta no puede ser procesada mediante el pensamiento, y para Panikkar sería como querer traducir el contenido del Rig Veda usando una calculadora matemática.

Si la experiencia tiene que ver con dejar que las cosas pasen, creemos que necesitamos dejar que se manifiesten las potencialidades del sujeto mediante el no encapsulamiento, y así superar la tendencia que tenemos a reducir la realidad en términos de lo que nos resulta conocido, cercano

o relevante. Por ejemplo: debíamos dejar de ver la finitud de nuestros interlocutores y amigos Nicolás y Cristóbal bajo la identidad de ser campesinos e indígenas, y comenzar a abrirnos a la experiencia de dejarnos tocar por el ser infinito de su alteridad como jNicolás y Kixtup¹.

Si solo vemos a “Nicolás, el campesino” o a “Kixtup, el estudiante indígena”, estaremos omitiendo aquellos ámbitos de su respectiva existencia que les son esenciales. Según el caso estaremos refiriéndonos al padre de familia, al hijo, hermano, maestro, católico, líder, comerciante, hablante de *batsil k’op (tseltal)*, cuidador de la Madre Tierra, aprendiz de *koti’ (chuj* o la lengua de sus padres), promotor de la *reterritorialización* de su pueblo, etcétera.

De la misma manera, quien debemos permitir que entre en contacto con ellos no solo es nuestro “yo académico”; también se están tocando, en menor o mayor medida, todos los ámbitos de nuestra respectiva existencia. Por esto debemos dejar de priorizar la agenda académica para dar mayores posibilidades a la emergencia de múltiples nuevas formas de implicación social, de comprender la realidad y de asumirla.

Tal comprensión se logrará una vez que vivamos la experiencia del encuentro, la relación y la amistad, reconozcamos los límites de la mente y demos paso a otras formas de conocer como medio para aprender la realidad en las diferentes esferas de nuestra existencia. Para ello, nuestro siguiente postulado es tomar conciencia, desde la experiencia, de las implicaciones de dos paradigmas que han dado forma al pensamiento y a la manera de interpretar la realidad: la racionalidad instrumental y la racionalidad relacional.

¿Qué tipo de vivir y de porvenir buscamos?

Racionalidad instrumental

Según Quijano (2000), la racionalidad instrumental lleva a pensar y valorar lo que existe, incluyendo nuestras acciones y aspiraciones, en términos de los beneficios obtenidos, de manera inmediata y sin considerar aspectos éticos ni detenernos a reparar en los impactos negativos en el entorno. Esta racionalidad cartesiana cuantificadora nos pone en el riesgo de asumir que solo lo tangible y verificable merece atención académica.

Con el propósito de facilitar su comprensión, presentamos sucintamente los rasgos sobresalientes de la racionalidad instrumental, con algunas frases que la ejemplifican.

1. En *tseltal*, a los nombres masculinos se les agrega una “j” al inicio, y en el pueblo *chuj* tienen sus propios nombres que cuentan con un equivalente en castellano: Kixtup/Cristóbal.

Tabla 2. Rasgos de la racionalidad instrumental

Rasgo	Premisa	Explicación
Etnocentrismo	“Tenemos que ayudarles a que se desarrollen porque no están civilizados”.	El mensaje consiste en que se debe ayudar a las demás culturas, pueblos o países a que se superen o desarrollen. En el fondo se trata de una expresión de la colonialidad del poder (Dussel, 1995).
Mercantilización	“Hay que ganar lo que más se pueda al menor costo posible”.	Todo entra en una carrera interminable contra el sentido de carencia. Se dejan en un segundo plano las potencialidades y las capacidades de las personas, así como los elementos coexistentes del entorno: tierra, bosques, agua, etc. (De Sousa, 2009); desde la globalización se construye un acercamiento, pero sobre la base de asimetrías incuestionables y naturalizadas por el mercado.
Optimismo tecnocrático	“Ya inventarán algo para resolver nuestros problemas”.	Se trata de una pretenciosa creencia de que la tecnología puede resolverlo todo (Latour, 2007).
Antropocentrismo	“Todo sea por el bien de la humanidad”.	Se promueve la cosificación, tanto del ser humano como de la naturaleza. El ecosistema deja de tener sentido intrínseco, y solo toma aquel que el ser humano le atribuye (De Sousa, 2009).
Consumismo	“Eres y vales por lo que tienes”.	Se define a las personas por lo que adquieren (Fromm, 2000); se mercantilizan todos los ámbitos de la vida, incluso aquellos que podrían ser sagrados como la espiritualidad, la procreación, la muerte y el duelo.
Pensamiento omniabarcante	“Pienso, luego existo”.	Al escaparse de su ámbito relega o hasta cataloga como mero misticismo a “ser superado” todo aquello que sea espiritual o emotivo (Latour, 2007; Villoro, 2010).

Fuente: elaboración propia.

Remitiéndonos al terreno de la investigación científica, ¿de qué manera el quehacer de la ciencia contribuye con la lógica instrumental?; ¿de cuántas formas ha justificado prácticas instrumentales, con tal de obtener los datos que nos lleven a completar el estudio, que a su vez nos haga acreedores de un título académico o la autoría de una publicación?; ¿de cuántas maneras quienes buscan comprometerse con el mejoramiento de las condiciones de vida, terminan imponiendo sus ritmos y su visión sobre lo que consideran relevante y conveniente?

Racionalidad relacional

El principio básico de la racionalidad relacional afirma la alteridad, la relación de todo con todo, en el que “la entidad básica no es el ‘ente’ substancial, sino la relación” (Estermann, 1998, p. 114). Esa racionalidad ha tomado su forma más reconocida en el paradigma amerindio en boga del *buen vivir*. Esta es una manera de ser y estar en el mundo, que comprende la existencia desde la experiencia histórico-colectiva y

las relaciones. Panikkar (citado por Meza, 2009) aporta el término de ontonomía, un grado de conciencia que nos lleva a superar la actitud individualista y la visión monolítica de la realidad, ya que la considera como un universo “radicalmente interdependiente”. Autores como Marañón (2014, p. 22) afirman que esta racionalidad corresponde a una “visión ecosociocéntrica” que ubica al ser humano como parte del todo, sin verse a sí mismo como superior.

Para dar cuenta de esta racionalidad, comenzaremos compartiendo una de las experiencias que hemos vivido como consecuencia de nuestras interacciones personales y académicas entre dos pueblos mayas: tseltal y chuj, ambos en el estado de Chiapas, México. Comenzamos con la ocasión en que participé² en la celebración del Fuego Nuevo (que se lleva a cabo en la última noche de la Semana Santa); el catequista encendió un leño o rama de madera y comenzó a distribuir el fuego hasta que cada uno tuviera una rama encendida. Después, se indicó depositar el leño, invitando a los participantes a decir algunas palabras desde su corazón. En esa ocasión, por deferencia y por ser el visitante, se me pidió comenzar. Yo había asistido a otras ceremonias en torno al *sagrado fuego*, pero en esas ocasiones solo se remitía al fuego el *ajchum*, única persona que hablaba en las ceremonias, al ser precisamente quien las encabeza, el resto estábamos silenciosos. Entonces, hablé dirigiéndome hacia las personas presentes, siendo el único que así lo hizo. Los demás lo hicieron “hablándole” al fuego, dirigiéndose a “él”, ofreciéndole disculpas y, a la vez, agradeciéndole. El fuego no era un medio ni una oportunidad para establecer comunicación entre personas, sino un sujeto protagónico.

Esta racionalidad relacional la encontramos reflejada en la expresión tseltal de vivir según el *Jun Pajal O'tanil*, que comúnmente se traduce como *ser un solo corazón* (Urdapilleta y Parra, 2016). Por experiencia podríamos definir que tiene que ver con estar en un estado de paz y equilibrio con los seres materiales e inmateriales que cohabitan el mismo territorio. Ello se vive en las relaciones con uno mismo, con la pareja, con la familia, con la comunidad, con la naturaleza y con lo sobrenatural.

La relacionalidad y la ontonomía bien podríamos decir que están presentes en la visión tseltal del *Lekil Kuxlejalil*, en la cual el territorio está vivo y se autorregula (Sántiz, 2015), siendo los seres humanos una parte de este, y no sus dueños ni dictadores (Paoli, 2003). Al contrario, convivir como *un solo corazón* implica vivir en armonía con la existencia, yendo de adentro hacia fuera y de afuera hacia adentro.

En el caso del pueblo chuj destaca el valor y la convicción por el *junk'olal* (Limón, 2010), que refiere al equilibrio como consigna y encomienda, y que está contenido en prácticas concretas. La gente de este pueblo nos ha ayudado a comprender su vasto significado: a) es la condición colectiva de bienestar, armonía y justicia; b) es una existencia colectiva sin distinción de ninguna especie, cada cual —todos los seres,

2. Esta experiencia fue vivida por Fernando Limón Aguirre.

no solo las personas— con su trabajo y con su don, puestos al servicio recíprocamente; c) es la condición de estar y convivir bien, sanos, contentos y sin problemas; y d) es tener un solo corazón en la pluralidad cuando vivimos en unidad.

En resumen, es una racionalidad antagónica a toda pretensión supremacista, utilitaria y explotadora. Invita más bien a una actitud de apertura y atención afectiva y espiritual a los acontecimientos y a establecer relaciones de reciprocidad. El *buen vivir*, como ejemplo paradigmático de la racionalidad relacional, no debe ser confundido con un relativismo extremo o con la falta de objetividad.

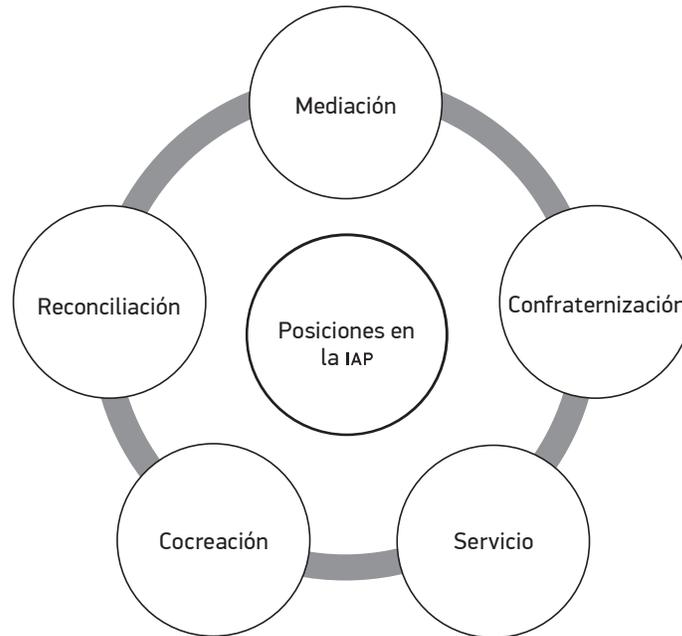
La experiencia de ser interpelados por el pueblo

Dado que la IAP requiere un posicionamiento político e ideológico, y está llamada a estimular “la formación de frentes interdisciplinarios en respuesta a las complejidades que plantea la crisis” (Fals Borda, 1970, p. 23), en aras de construir junto con el pueblo un nuevo sistema social, quien investiga no puede conformarse, y mucho menos limitarse. Los investigadores deben escapar al riesgo de reducir su participación al tiempo en el cual dure el proceso de investigación, y al contrario, necesita reconocer y preferiblemente aceptar el llamado a poner al servicio de sus semejantes sus propias y particulares capacidades, e incluso sus limitaciones, al asumir un compromiso con el proceso social en el que se enmarca su participación.

Con esto no sugerimos que el investigador deba desbocarse para buscar la transformación de la realidad, forzando las condiciones, con implicaciones y riesgos mayores para la población local. Al contrario, se requiere una praxis que parta de reconocer las limitaciones, los límites de las condiciones vigentes, teniendo la paciencia y constancia suficientes para que se puedan ir modificando las circunstancias. Así mismo, lejos se está de tratarse de una cuestión asistencialista, más bien consiste en compartir una esperanza, asumirse como alguien más que camina en pos de ella, y el hacerlo, es sumarse a una causa que antecede su presencia y que pertenece al pueblo o al colectivo en cuestión.

De igual forma, se trata de alcanzar una condición en la que la palabra que se da se une a la del pueblo, en aquel diálogo que reflexiona Freire (2005), caracterizado por la humildad. Con esto se crea una especie de voz común, como viento plural, que sirve para movilizar la esperanza, las disposiciones colectivas que remueven lo anquilosado. Para hacerlo, se requiere asumir diferentes posiciones con el propósito de romper la membrana encapsulante y reductora del “soy científico” y del “soy yo” quien investiga. Proponemos, en cambio, asumir una serie de posiciones complementarias: mediación, orientación, confraternización, servicio, cocreación y reconciliación (figura 1), que como constelación, den cuenta de las características que queremos destacar de la investigación participante.

Figura 1. Posiciones en la experiencia de la IAP



Fuente: elaboración propia.

Debemos ver cada una de estas posiciones como relevantes, ninguna somete a la otra ni queda supeditada. Por ejemplo, en un posicionamiento a favor de la racionalidad relacional, desmarcado de una relación utilitaria instrumental, el servicio a las personas con quienes realizamos la investigación no debe estar encaminado a ganar la confianza como medio para que nos den la información que necesitamos. La apertura hacia la confraternización ubica el servicio más bien como paso previo de un estado de complementariedad, como mecanismo que desestructure las relaciones jerarquizadas, coloniales y de dominación. Al hacerlo, entonces, se comienza a experimentar el ámbito emotivo e incluso espiritual de nuestro quehacer, dadas las resonancias producidas por nuestro actuar convivencial.

Nuestros recuerdos nos remiten a múltiples experiencias, y exponemos nuevamente algunas de ellas a nivel personal. Cuando comencé a participar en unas ceremonias religiosas en la comunidad³, al no ser católico, podría haberme mantenido presente, sin interactuar ni participar y solo tomando notas etnográficas, o hasta fotografías. Un día, durante un periodo de 15 minutos en el que, al igual que las demás personas, tuve mi frente pegada al suelo dentro de un templo, conforme fui escuchando los rezos en *tseltal* —sin entenderlos— me abrí a hacer mi propio rezo. Conecté con mi propósito de vida, al establecer una relación entre mi trabajo y

3. Este es el caso de Jorge Urdapilleta.

mi búsqueda de trascendencia. A partir de entonces comencé a bajar mi cabeza para que las abuelas y abuelos me bendijeran cuando les saludaba, así como también aprendí la canción para bendecir los alimentos.

Después, cuando trabajé en la traducción de dicha canción, sentía que podía comprender más la profundidad del significado de las palabras. Ya no solo como un ejercicio lingüístico, sino como un acto de interpelación de lo sagrado que estaba presente en su espacio. Esta experiencia más que insumos de producción académica me dotó de un nuevo valor favorable para aportar a la creación de mejores condiciones de vida entre quienes siento como mis hermanos y hermanas (Urdapilleta, 2015).

Desglosemos ahora, una a una, estas posiciones:

Cocreación

En los procesos de generación de alternativas, y en general en la construcción de nuevos caminos, debemos dejar de pensar que nuestra formación académica nos da más elementos en todos los sentidos para decir qué y cómo conviene hacer las cosas. Estemos alertas y recordemos que no tenemos el monopolio de la verdad. En ese sentido, si aspiramos a contribuir para que se modifiquen las condiciones de sometimiento que experimenta el pueblo, lo coherente es reconocer que todas las personas nos consideremos cocreadoras. Por lo tanto, a la luz de lo planteado por Gramsci (1970) y Freire (2005), debemos complementar nuestras capacidades con las del pueblo: nuestra capacidad de síntesis como complementaria con su capacidad de análisis, o la de teorización con la de la práctica.

Una experiencia que tuvimos se dio en un proceso de formación en metodologías de autodiagnóstico para generar estrategias de solución a sus problemáticas con líderes tseltales en Bachajón, Chiapas. Un día del 2013 en que se reflexionó sobre el sentido y la manera de llevar a cabo ese proceso formativo, Nicolás sentenció: “Lo que hacemos no son proyectos, son ‘caminos de solución’” (Grupo de Investigación Modos de Vida e Innovación Territorial, El Colegio de La Frontera Sur y La Misión de Bachajón, 2014, 1 de octubre). Lo llamamos así porque es un trabajo que nunca se detiene, siempre tenemos que seguir pensando cómo mejorar nuestra vida” (Misión Bachajón, Ecosur, Educreando, A.C., 2014, 16 de mayo).

En el terreno de lo concreto, tuvimos la experiencia-coparticipativa en el diseño y construcción de un secador solar para café en una comunidad chuj en el año 2001⁴. El ingeniero llevaba consigo los conceptos del proceso de secado; los campesinos tenían la necesidad y la experiencia de las diversas formas de secar su café; las esposas de los productores, las experiencias dolorosas y las prácticas cotidianas, en medio de las múltiples tareas que conlleva atender el secado y en ocasiones padecer la pérdida de calidad de su producto; el sociólogo, la metodología participante y la mediación cultural. Sin la predominancia de absolutamente nadie y a través del diálogo

4. La sistematización de esta experiencia se encuentra en Berrueta y Limón (2008) y en Limón y Berrueta (2005).

se logró la cocreación de una tecnología alternativa, que a la postre recorrió múltiples caminos de apropiación en diversas latitudes del globo.

Mediación

Reconozcamos la posición que podemos asumir de ser puentes en la relación espacio-grupo-conocimiento-otro. Al hacerlo, dado que muchas veces el acercamiento entre diferentes tipos de visiones del mundo puede conllevar un cierto grado de conflicto, requerimos tomar la posición de intérpretes culturales. Es decir, no solo se trata de ser traductores lingüísticos —lo cual consideramos sumamente útil— sino también intérpretes de las realidades (Limón, 2013).

En este punto resalta la ventaja que en ocasiones tenemos quienes hacemos IAP. Las posibilidades de conocer otras realidades —a nivel físico, dialogal o textual— nos han dotado en diferente medida de otros recursos interpretativos, que habremos de usar para facilitar la comprensión del pueblo sobre las ideas o supuestos que les sean confusos o disonantes. Para lograr tal conocimiento se requiere prestar atención al ejercicio hermenéutico.

Panikkar (2007, p. 33) nos da una propuesta valiosa mediante la *hermenéutica diatópica*: “el método para superar la distancia entre un sujeto cognoscente y un objeto a conocer”, distancia cuya raíz se ubica en la existencia de dos *topoi* humanos, o “lugares de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca”. Para comprenderla, Panikkar (2007, p. 347) nos invita a echarnos “a todos en los brazos los unos de los otros”, puesto que “lo impensado, solo puede ser develado por alguien que no ‘piensa’ como yo y que me ayuda a descubrir el magma impensado a partir del cual mi actividad pensante toma forma” y, por lo tanto, amplitud.

En consecuencia, la mediación debe valerse tanto de una disposición personal para abrirse a la experiencia de la otredad cultural, como de la capacidad de volver accesibles para el pueblo las ideas, preceptos y planteamientos. Aquí el problema es que quienes hacemos ciencia olvidamos que el lenguaje que usamos puede restringir la comprensión. Tal sería la ocasión en que un estudiante no indígena llegó a una asamblea chuj y luego de exponer sus ideas y propuestas, le enfatizaron que lo primero es el respeto (valor fundamental entre los chuj). El estudiante sintió que lo estaban corrigiendo, lo que cambió su estado de ánimo y llevó a que dejara de participar. Cuando supimos su interpretación, le tuvimos que aclarar que la invitación era exactamente a lo contrario, a tomar la aventura del conocer y dejarse conocer, de colaborar a la plenitud del proyecto que quería apoyar y a dejarse apoyar para que su plan y su persona lograran mayor plenitud por la relación. En ese momento su rostro se transformó y desde entonces se mantuvo en un diálogo de interaprendizaje.

La mediación incluye estar alerta ante aquellas situaciones en apariencia triviales: gestos, miradas, expresiones, vestimenta, formas de comer y otros

comportamientos. Si queremos transitar de una relación opresora a otra humanizadora, debemos mirar las múltiples situaciones y dejar de validar las que puedan reforzar la dominación.

Servicio

Una de las principales expresiones de la relacionalidad es la actitud de servicio hacia quienes nos rodean, es la donación del ser de uno a favor de todos los demás. Es un fruto de plenitud que podríamos asociar con lo que Mauss (2009) identificó dentro de su “economía del don”. Es una forma auténtica de procurar el bienestar de mis semejantes, libre de condicionamientos o dobles intenciones. Al servir se consolida lo intangible, base de los valores fundamentales que fortalecen el tejido social: confianza, honor, respeto, gratitud y generosidad.

Esta es una buena manera de romper la inercia instrumental, que prioriza el interés propio y propicia relaciones marcadas por el prejuicio de que todo debe tener un pago a cambio. Ante esto, quienes hacemos IAP debemos subrayar desde el inicio el deseo de que nuestra participación sirva a la causa a la que nos sumamos; podemos hacerlo revitalizando las formas convencionales de reciprocidad (que hubo o que puedan haber) en el contexto de los grupos con los que colaboramos. Esto se da mediante acciones aparentemente simples, como tomar una escoba y barrer, lavar platos, trabajar la tierra, poner a disposición nuestros instrumentos, palear durante alguna construcción y, particularmente, se mantiene cuando la investigación —por lo que a nosotros corresponda— se realiza con sensibilidad y cuidado de la absoluta pertinencia como colaboración a una causa.

Al hacerlo, dado que es posible que la idea de inferioridad esté interiorizada entre las personas con quienes colaboramos por la colonialidad del pensamiento imperante, es importante refrendar el sentido de nuestras acciones, sin vanagloriarnos, expresando la dicha que conlleva el servicio. Para nosotros, la ayuda cuando se da con una actitud arrogante es lacerante, porque al final refuerza las condiciones de sometimiento. En el servicio, entonces, encontramos la experiencia, ya que es una forma de vivir la transformación personal, codo a codo, en el intercambio de miradas, al darse la mano, se alcanza la *redención* —en alusión al uso del término que realiza Walter Benjamin (1977)— de nuestro ser, que en la cotidianidad logra desencapsularse y obtiene el gozo de la unidad. Así lo expresa Freire:

El opresor solo se solidariza con los oprimidos cuando su gesto deja de ser un gesto ingenuo y sentimental de carácter individual, y pasa a ser un acto de amor hacia aquellos; cuando, para él, los oprimidos dejan de ser una designación abstracta y devienen hombres concretos, despojados y en una situación de injusticia. (Freire, 2005, p. 48)

Confraternización

Cuando las condiciones comienzan a cambiar, en el momento en que las personas que han sido oprimidas miran trabajando a su lado a las que consideraban opresoras, la representación de inferioridad y superioridad queda completamente trastocada. El patrón de comportamiento y de relación ya no corresponde a dicha imagen. Eso genera ciertas reacciones, que pueden ser de incredulidad, confusión o incluso de reforzamiento de la situación previa: ¿cómo es posible que esa persona que yo creía superior a mí esté sirviéndome? ¿Cómo puedo permitir que esta persona que se supone “vale más” camine a mi lado, o incluso detrás de mí? ¿Será que esto es un engaño y después me va a volver a despojar?

En tales casos, se requiere asumir nuevamente la posición de mediación. Como Freire nos sugiere, necesitamos acompañar al sujeto en su proceso de redescubrir su humanidad y alcanzar así su liberación. Para este autor, esto “solo es posible hacerlo a través de la praxis auténtica; que no es ni activismo ni verbalismo, sino acción y reflexión” (2005, p. 50). Una buena forma es evidenciar los beneficios que tiene la humanización de nuestras relaciones, y no hay mejor forma que el uso de expresiones verbales y no verbales, simples pero contundentes, que nos lleven a refrendar que nuestro valor intrínseco es el mismo: somos hermanos y eso me hace feliz.

Después de varios años como socio de la cooperativa, uno de los compañeros chuj me preguntó: “Bueno, ¿y en realidad a usted qué le interesa?”. A lo largo de esos años él no había podido identificar al menos algún interés particular o egoísta y eso lo intrigaba. ¿Cómo se explica la confraternización? No hay palabras, son los años y las experiencias comunes las que hablan por ello. Vivamos la experiencia de vivir en hermandad con quien colaboramos. Como me dijo un anciano tseltal en la comunidad: “es como cuando somos familia aunque no somos de la misma mamá”.

Reconciliación

Hemos de reconocer que nuestras sociedades se han polarizado como consecuencia del sistema socioeconómico cimentado en la existencia de clases. Dicha división es extensiva al ámbito del conocimiento, y como De Sousa (2009) explica, se ha privilegiado el estudio de cómo funcionan las cosas, olvidando el reconocimiento de cuál es el propósito de estas. Además, se ha establecido una especie de modelo totalitario desde la racionalidad científica. Es por ello que, si aspiramos a la confraternización plena, debemos propiciar la reconciliación, para dejar de vernos como mejores o peores, superiores o inferiores, y simplemente comenzar a ser.

Al respecto, en una ocasión un proyecto que habíamos estado trabajando para una comunidad tseltal fue puesto en duda por parte de un sector de la feligresía que asistía al templo que impulsó el trabajo⁵. Cuestionaron que realmente se fuera a lograr el objetivo, y al hacerlo, manifestaron su desconfianza: “¿Cómo sabemos que esto no es pura hablada y que usted

5. Experiencia de Jorge Urdapilleta.

luego se va a ir como otros que se han llevado dinero de proyectos?”. Entonces, estando en el templo les dije:

Hubo gente que tenía el mismo color de piel que yo, y sé que vino y les quitó sus tierras. La gente que tenía el pelo como yo les hizo trabajar sin pagarles nada en las fincas. A mí eso me duele mucho. Está muy triste mi corazón porque hubo sufrimiento en el pasado. Pero quiero que sea diferente, que haya una Buena Vida para todos. Por eso les pregunto: si yo entierro mi corazón en la comunidad, ¿me dejarían ser un solo corazón con ustedes? ¿Podemos volver a vivir como hermanos si yo dejo mi corazón en esta tierra? (Urdapilleta, 2015)

Esas palabras yo no las tenía preparadas, pero posiblemente la experiencia que les significó escucharme pedir perdón por el pasado tuvo cierto efecto, porque después de ello no se volvió a poner en tela de juicio mis intenciones. Entonces sentí que me veían diferente, y creo que yo también me transformé internamente. Comprendí lo que implica interpelar el dolor ajeno: la experiencia transformadora se materializó como lágrimas que desde mis ojos buscaban un nuevo porvenir a su lado. De ello tengo gran certeza, puesto que mientras escribo, y cada vez que leo estas palabras, las lágrimas regresarán recordándome el alcance de las palabras de De Chardin (1959, p. 67): “Algún día, después del éter, los vientos, las mareas, la gravitación, nosotros captaremos, para Dios, las energías del amor. Y entonces, por segunda vez en la historia del mundo, el ser humano habrá descubierto el fuego”⁶. Y esto es lo que ha ocurrido cuando por el trabajo realizado de IAP con jóvenes del pueblo chuj se ha logrado reconciliar en el propio cuerpo ser chuj y ser mexicano, ser joven y no por ello tener que romper los lazos de transmisión de la herencia de conocimientos que poseen los ancianos. Hemos roto la inercia que los hace irreconciliables. Lo hemos hecho juntos, propiciando el orgullo y la dignidad de ser miembros de un pueblo originario, a contrapelo de las inercias despreciativas y mestizantes. ¡Es el redescubrimiento del sagrado fuego interior de la dignidad y la esperanza!

Conclusiones

En este punto de la historia en que parece que la racionalidad instrumental toma control de cada vez más ámbitos de nuestra vida, fuertemente en el quehacer académico, creemos que la experiencia profunda que podamos vivir quienes hemos abrazado la IAP como un estilo de vida, podrá contribuir enormemente para lograr la transformación social hacia relaciones

6. Traducción nuestra. El original de 1934 es: “Quelque jour, après l'éther, les vents, les marées, la gravitation, nous capterons, pour Dieu, les énergies de l'amour. Et alors, une deuxième fois dans l'histoire du Monde, l'Homme aura trouvé le Feu”. Esta frase se ha divulgado como: “Llegará el día en que después de aprovechar el espacio, los vientos, las mareas y la gravedad; aprovecharemos la energía del amor. Y ese día, por segunda vez en la historia del mundo, habremos descubierto el fuego”.

con mayor equilibrio y reciprocidad. En ese sentido, las ideas de Gramsci, Bloch, Freire y Fals Borda pueden servir como una especie de brújula para generar una nueva forma de ser y estar con el mundo, coherentes con la noción de la relacionalidad y la ontonomía que podemos encontrar dentro del *buen vivir*, el *Jun Pajal O'tanil* tselal y el *junk'olal* chuj.

En el marco de la IAP, con el sentido que Larrosa invita a dar a las experiencias como una forma de dejarnos atravesar por aquello externo a nosotros, consideramos que la transformación social también debe ser reconocida en el ser de quienes hacen este tipo de labor científica. Para ello, sugerimos ver y entender el proceso de construcción de toda relacionalidad contenida en el *Jun Pajal O'tanil* y el *junk'olal* como una experiencia. En concordancia con Freire, hemos de verlo como aquel acto de emancipación que es el resultado de que las almas aprendan a liberarse en comunión. Y al decir comunión estamos refiriéndonos al establecimiento de una relación intersubjetiva libre de sometimiento, en la cual cada una de las partes se atreva a rehacerse al interpelar al otro, sin juzgarlo ni ensalzarlo ni someterlo; simplemente aceptándolo o, en un sentido metafórico, abrazándolo y dejándose abrazar por lo incommensurable del ser del otro, y así vivir la experiencia en todo el sentido de la palabra.

Referencias

- Benjamin, W. ([1959] 1977). *Para una crítica de la violencia*. Ciudad de México: Premio.
- Berrueta, V. M. y Limón, F. (2008). Participación campesina para la generación de tecnología alternativa. *Nueva Antropología*, XXI(68), 113-129.
- De Chardin, P. (1959). *L'Avenir de l'Homme* Œuvres complètes de Teilhard de Chardin. Tome V. Paris: Seuil.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas. Eclipse of the "other" and the myth of modernity*. Nueva York: Continuum Publishing.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.
- Fals Borda, O. (1979). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fals Borda, O. y Rodríguez Brandao, C. (1987). *Investigación participativa*. Montevideo: La Banda Oriental.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2007). *La educación como práctica de la libertad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Fromm, E. (2000). *El miedo a la libertad*. Ciudad de México: Paidós.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- Grupo de Investigación Modos de Vida e Innovación Territorial, El Colegio de La Frontera Sur y La Misión de Bachajón. (2014, 1 de octubre). Movit.

- Consultado el 23 de junio del 2017 en *YouTube* <https://www.youtube.com/watch?v=ww6uq95YotA&t=271s>
- Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia. *Aloma: Revista de Psicología, Ciencias de L'educació I De L'esport*, (19), 87-112.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- Lewin, K. (1946). Action research and minority problems. *Journal of Social Issues*, 2(4), 34-46.
- Limón, F. (2010). *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Limón, F. (2013). Por una traducción constructora de interculturalidad en contextos indígenas. En N. Castro (coord.), *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica* (pp. 253-282). Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Limón, F. y Berrueta, V. M. (2005). Diálogo de conocimientos. Interacciones por una innovación tecnológica. En H. Ángeles, L. Huicochea, A. Saldívar y E. Tuñón (coord.), *Actores y realidades en la frontera sur de México* (pp. 285-305). Chiapas: Tuxtla Gutiérrez, Coespo Chiapas y Ecosur.
- Marañón, B. (coord.). (2014). *Buen vivir y decolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Meza, J. L. (2009). *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana* (tesis sin publicar). Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Misión Bachajón, Ecosur, Educreando, A. C. (2014, 16 de mayo). Taller jMariano [Proceso de formación de líderes comunitarios] [Archivo de video]. Consultado el 23 de junio del 2017 en *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sgIZnM9ozLA>
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Panikkar, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Paoli, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas de los tseltales*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: Clacso.
- Sántiz, A. (2015). Ts'umbal activo en las transformaciones rurales de Oxhuc, Chiapas. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 8(2), 122-134.
- Selener, D. (1997). *Participatory action research and social change*. Nueva York: Cornell University.
- Urdapilleta, J. (2015). *Jun Pajal O'tanil: La construcción participativa de un modelo de educación comunitaria en el área de influencia de la Misión*

- de Bachajón* (tesis sin publicar). Doctorado en Ecología y Desarrollo Sustentable, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas.
- Urdapilleta, J. y Parra, M. (2016). Aprendizaje tselal. Construir conocimientos con la risa del corazón. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 14(2), 85-100.
- Villoro, L. (2010). *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. Ciudad de México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.
- Wals, A. E. J. (2007). *Social learning towards a sustainable world*. Holanda: Wageningen Academics.