

## **CONSTRUIR SABERES HISTÓRICOS DE LUCHA**

Reflexiono aquí sobre las prácticas de la Universidad de la Tierra en Oaxaca a través de mi itinerario personal. Unitierra es un colectivo de pensamiento y acción. Aprendemos juntos, en nuestra reflexión en la acción, y juntos generamos saberes y conocimientos nuevos sobre nuestra realidad. Las personas que fundamos Unitierra hace unos 15 años no son las mismas que hoy ocupan ese espacio y mi experiencia no es la del colectivo. Pero mi itinerario personal, el más largo del grupo, ilustra las transformaciones personales y colectivas que nos llevaron a experimentar en Unitierra formas de aprender, saber y vivir que desafían al régimen dominante y aspiran a contribuir a la construcción de un mundo nuevo. Tal itinerario puede servir como telón de fondo de nuestras ideas y prácticas, aunque sea en los trazos gruesos que aquí puedo presentar.

### **Los primeros pasos**

Mi abuela zapoteca no podía entrar en mi casa en la ciudad de México por la puerta principal por ser india. Mi madre estaba convencida de que lo mejor que podía hacer por sus hijos era apartarnos radicalmente de nuestros ancestros indígenas, con la esperanza de que no sufriéramos la discriminación que ella padeció. Se subordinaba por completo a la nostalgia criolla de mi padre y en ella nos educó, en esa visión del mundo, lo mismo en la casa que en la escuela. Aunque adoraba a mi abuela y logré que me enviaran a Oaxaca, con ella, algunas vacaciones, me formé devotamente en aquel patrón. Por eso, para seguir los pasos de mi hermano mayor y acaso por la obsesión de conseguir afecto y reconocimiento resulté estudiante ejemplar; sacrificaba muchas horas de juego para hacer tareas extras que me dieran puntos adicionales. Lograba así mantener mi

marca: ser el primero de la clase desde el segundo año de primaria hasta terminar la universidad.

A los 13 años navegaba en el delta de las divergentes tradiciones culturales de mis padres cuando el 20 de enero de 1949 el presidente Truman me rescató de la confusión. Fuí uno de los dos mil millones de personas que ese día, cuando tomó posesión, nos convertimos en subdesarrolladas. Serlo era muy humillante e indigno: no se puede ya confiar en las propias narices, pues hay que confiar en las de los expertos que nos guiarán al desarrollo; tampoco se puede soñar los propios sueños: ya están soñados, se trata de ser como ellos, los desarrollados, y de soñar sus sueños. Pero la idea llegó también con fascinación. Hollywood presentaba el *American way of life* como lo más cercano al paraíso y Truman prometió compartir con nosotros sus avances científicos y tecnológicos para que ingresáramos en él. Quise el desarrollo para mí, para mi familia, para mi abuela, para mi país. Entré a formar parte de lo que parecía una gesta épica.

La segunda sacudida me tocó poco después, a los 16 años, cuando un maestro querido me compartió una borrachera de ideas, como calificó Juan David García Bacca su *Invitación a filosofar* (1940). Hube de seguirlo por muchos años a trompicones, a contrapelo de mis aventuras intelectuales y políticas, hasta que en los años sesenta pude hacer la primera de una docena de lecturas de un libro suyo de título imposible: *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (1963). No tiene una sola cita, aunque García Bacca reconoce que le “*debe a todos*: desde Aristóteles hasta *Zubiri*”. Lo traigo a colación porque es trasfondo decisivo de mi formación, la que es pertinente a lo que aquí relato, de una manera especial. La undécima tesis sobre Feuerbach de Marx es muy conocida: “Los filósofos no han hecho sino interpretar de

diversos modos el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo”. A mi entender, que no es el de un especialista, ese libro de García Bacca que he estudiado tantas veces es la primera obra de filosofía de transformación. En vez de prólogo, el autor usa advertencias sobre su libro colocadas en la primera página. La cuarta de ellas establece su carácter:

Por extraño que parezca, en toda la obra no hay ni una sola afirmación ni una sola negación. Por lo pronto no hay nadie *quien* afirme o niegue, pues el autor, así llamado, pretende escribir cual altavoz de las cosas –de lo que de metafísico hay ya en el mundo al que le han traído y que él no ha creado ni producido. Mas degenerara en pedantería insoportable hacerlo notar demasiado en el estilo. De ahí la forma de *datos*, de balance actuarial de la obra. De ahí la ausencia casi total de nombres propios –y la presencia de *nosotros* (p.7). De eso, en realidad, se ha tratado desde entonces. Como se verá.

Mi padre murió cuando apenas empezaba la lectura de García Bacca. Tuve que trabajar para el sostenimiento de mi familia y entré a un banco como office-boy. Al mismo tiempo, inducido por aquel maestro, empecé a estudiar lo que era una nueva profesión en México, asesorada por Harvard, y que pronto nos dio mucho éxito a quienes nos animamos a intentarla. Fui jefe de personal de Procter & Gamble a los 19 años y luego el ejecutivo más joven de la historia de la IBM. Instalé pronto mi propio despacho profesional.

En la universidad nos habían dicho que nos tocaba estar en el centro de la épica del desarrollo. Gracias a nuestros estudios, nos tocaría prestar buenos servicios a la comunidad, ofrecer buenas condiciones a los trabajadores y generar buenas utilidades a los accionistas. Cocinaríamos el pastel y organizaríamos su distribución. Pronto resultó

evidente que no estábamos en el centro, sino a un lado y no en el mejor lado. Me despidieron de Procter y la I.B.M. porque me negué a hacer lo que me ordenaron. Era claro que no podía llevar una vida decente en el mundo corporativo. Abandoné mi profesión a los 23 años.

Esa decisión y lo que hice entonces tienen doble explicación. A finales de los años cincuenta, mientras yo avanzaba en mi carrera profesional, hubo en México inmensas movilizaciones de los trabajadores organizados, quizás las más grandes de la historia. Y hubo también una gran represión. Por la huelga de ferrocarrileros, por ejemplo, 9,000 trabajadores fueron despedidos y su líder, Demetrio Vallejo, quedó en la cárcel. La realidad social me estaba sacudiendo el piso bajo los pies, cuestionando radicalmente cuanto me habían enseñado.

Al mismo tiempo, en mis excursiones por librerías de viejo para adquirir libros usados, pues no tenía dinero para comprarlos nuevos, cayó en mis manos uno en particular que aún conservo. Lo compré, en realidad, porque era un libro muy bello, magníficamente encuadernado...y costaba sólo un peso. No sospechaba lo que haría conmigo *La ideología alemana*, de Marx y Engels. Su ajuste de cuentas con su pasado hegeliano guardaba alguna analogía con el que yo estaba practicando con el mío.

Abrevio la historia. Me hice izquierdista, luego marxista y finalmente –eran los años del Che Guevara<sup>1</sup>- quise ser guerrillero.

## **La derrota**

---

<sup>1</sup> Dice Raúl Zibechi: “En los años sesenta y setenta quien se incorporaba a la militancia escuchaba con frecuencia una frase: ‘Ser como el *Che*’... Sintetizaba una ética, una conducta, un modo de asumir la acción colectiva inspirada en el personaje que –con la entrega de su vida– se había convertido en brújula de una generación.” *La Jornada* 22/01/2016.

En los años sesenta mi generación puso todo en cuestión. Todo parecía realizable. Nos creímos lo de asaltar el cielo. Había sido posible caminar en la luna...¿cómo no iba a ser posible asaltar el cielo político y social? Y no fue casual que usáramos la misma frase que acuñó Marx para hablar de la Comuna de París, que para él fue la primera vez en que el pueblo desplazó a los gobernantes y asaltó el cielo.

...Un alborozo esperanzado recorría el mundo. Se creía estar en la víspera del alumbramiento de la nueva sociedad. Parecía que el delirio tecnológico de la civilización occidental había encontrado su némesis. La triste alternativa entre un mundo occidental democrático que había vendido su alma al capitalismo y una esfera soviética que había vendido su alma a la burocracia parecía llegar finalmente a ser cosa del pasado. Y la nueva alternativa era una sociedad con democracia directa...llena de alma. Bajo el resplandor de esa gran visión, confluía una sola ola poderosísima e imparable, la emancipación. (Sbert, 2009: 32).

La derrota fue abrumadora.<sup>2</sup> Perdimos una guerra que articuló sigilosamente la famosa Comisión Trilateral, que era la fusión del gran capital y el gran gobierno y concertó eficazmente las grandes batallas. Muchas cosas pesaron, pero el factor decisivo, a mi parecer, fue haber pensado que el cambio era posible a través de las estructuras de gobierno...y que en ellas estaba el “cielo” de lo que buscábamos. Se les quería cambiar, convertirlas en otra cosa, pero al mismo tiempo se les quiso utilizar para la gran transformación que se buscaba. Contábamos con un grupo de líderes “progresistas” que parecían dispuestos a impulsar el gran cambio. Por confiar en ese terreno, que no es el de la gente, sufrimos la gran derrota. Las consecuencias se empezaron a manifestar

---

<sup>2</sup> Esboqué recientemente sus causas, en el seminario “El pensamiento crítico ante la hidra capitalista” convocado por los zapatistas ( 2015). Una de ellas fue sin duda el vanguardismo que analiza Zibechi en el artículo que acabo de citar.

paulatinamente, con el desmantelamiento sistemático de cuanto habíamos conseguido en muchos años de lucha, empezando con los acuerdos del *New Deal*. La nueva orientación recibió el nombre equívoco de “globalización neoliberal” o simplemente “neoliberalismo”, a pesar de que no era nuevo ni liberal, y se expresó más tarde en el Consenso de Washington... ¡que tampoco era consenso!

Para quienes a principios de los años sesenta, en las huellas del *Che*, habíamos fracasado en el camino guerrillero e intentábamos encaramarnos en el gobierno para realizar desde ahí los ideales revolucionarios, la derrota fue aún más significativa: fracasar por segunda vez. Pero así se nos hizo posible aprender la lección: nada había que esperar de los gobiernos, de arriba. El cambio no puede venir de ahí. Nos sigue sorprendiendo que algunos, como los seguidores de los gobiernos llamados “progresistas” en América Latina, sigan mirando hacia allá.

### **Los nuevos sujetos revolucionarios**

En la década de 1970 se realizó un amplio debate internacional sobre el campesinado, impulsado por el *Journal of Peasant Studies*. Participé en él. Ante todo, de la mano de Teodor Shanin, me fue posible practicar una crítica radical del marxismo en que estaba inmerso sin romper con Marx.<sup>3</sup> De otro lado, y esto fue para mí lo más importante, no sólo logré una mayor comprensión de la realidad rural sino que también tomé un camino fructífero que me llevó con el tiempo a un buen intento de caracterización de los nuevos sujetos revolucionarios. Gracias a esos debates avanzamos

---

<sup>3</sup> En mi grupo clandestino de aspiración guerrillera se había realizado ya, desde 1964, la crítica del estalinismo y de otras variantes de las modas de izquierda en aquel tiempo. Nuestro líder supremo había sido dignamente expulsado del Partido Comunista Mexicano. Se sabía poco de lo que estaba pasando en China, pero lo suficiente para tomar distancia de Mao. Sólo en los años setenta, sin embargo, gracias a Shanin y particularmente a su trabajo sobre el Marx tardío (1983) logramos profundizar una crítica que hasta entonces parecía titubeante. Sólo podía realizarse con el conocimiento de las reflexiones de Marx en el último periodo de su vida y con la construcción teórica que exigían los cambios del siglo posterior a su muerte.

sólidamente en la caracterización del campesinado como clase proletaria y en la reconsideración del papel del proletariado industrial<sup>4</sup>. Sin embargo, aún teníamos mucho camino por recorrer para caracterizar las economías expropiadas, los sectores sociales que operan en el margen del mercado o el plan estatal, que no caben en esos dos polos y cuya “incorporación” al régimen dominante es ambigua, limitada o incompleta (Shanin, 1988). Por demasiados años se les ha descalificado al caracterizarlos por lo que no son: informales, no asalariados, fuera del seguro social... Verlos por lo que no son o tienen significa no verlos. Pero forman la mayoría de la población y se expanden en la hora de la crisis. En los años ochenta traté de encontrar una categoría que pudiera incluir la inmensa variedad de sujetos que forman ese mundo supuestamente marginal y propuse la de trabajadores directos de la fábrica social, tradifas (Esteva, 1983a). He empezado a buscar un sustituto, porque las tradifas han estado cambiando de naturaleza: dejan de ser trabajadorxs y crean una nueva forma de existencia social más allá del régimen capitalista aunque sigan eslabonados a él.

A pesar de esos avances terminé la década en la confusión. No sabía hacia dónde ir. Con algunos compañeros y compañeras creamos en 1976 algunos organismos civiles y a medida que se multiplicaron construimos un dispositivo de coordinación, que denominamos Análisis, Desarrollo y Gestión (ANADEGES). Nos parecía que esas tres funciones correspondían a lo que aportábamos en nuestra relación con grupos indígenas,

---

4 En México, en el marco de la discusión internacional, Roger Bartra encabezó la posición que sostenía que los campesinos formaban un modo precapitalista de producción articulado al capitalismo, Sergio de la Peña advertía sobre su extinción (sólo quedarían ya poco más de 200,000 campesinos) y Ernest Feder clasificó a los analistas y activistas envueltos en el debate en campesinistas, proletaristas y descampesinistas. Yo estaba entre los primeros. Ver, al respecto, Shanin 1976 y 1979, Esteva 1978a, 1978b, 1983a y 1983b y Feder 1977.

campesinos y marginales urbanos. Cinco años después, como fruto de nuestra experiencia con ellos, escuchándolos, le cambiamos el nombre a la organización. Con las mismas siglas, empezó a llamarse Autonomía, Descentralismo y Gestión. Sabíamos ya, para entonces, que no se trataba de participar en la destructiva empresa del desarrollo y que el análisis no debía ser el centro de nuestras actividades. Lo que los pueblos estaban buscando era fortalecer su construcción autónoma y cada uno se asumía como el centro de sí mismo, resistiendo toda forma de centralización económica, política, ideológica o espiritual; estaban en el descentralismo. Lo que marcó nuestro rumbo desde entonces fue aprender a escucharlos... aunque no sabíamos aún lo que eso significaba.

No asistí al Congreso de Investigación-Acción que tuvo lugar en Cartagena de Indias, Colombia, 1977. Pero conocí poco después a Orlando Fals Borda, a quien desde entonces seguí en su cuestionamiento radical de la investigación de gabinete y en muchas otras cosas.

### **La década perdida y la recuperación de la memoria**

La de 1980 fue llamada “la década perdida para el desarrollo en América Latina”:  
se había estancado o hasta retrocedido la empresa desarrollista. Para muchos de nosotros, fue la década en que el desarrollo se perdió: no encontramos ya el mito en nuestro presente y mucho menos en el futuro.<sup>5</sup> Descubrimos que aún teníamos nuestras propias definiciones de las maneras de vivir bien y que éstas, en contraste con la noción universal de la buena vida asociada con el modo de vida de las clases medias norteamericanas, impuesta por el desarrollo, eran enteramente viables y no tenían el impacto destructivo de aquella en la naturaleza y la cultura.

---

<sup>5</sup> En 1985, en Roma, me tocó participar en un panel sobre el futuro de los estudios sobre el desarrollo en la gran conferencia periódica de la Sociedad Internacional para el Desarrollo, la mayor ONG del mundo. Mi opinión fue que ese futuro estaba en la arqueología: sólo una mirada arqueológica podría explorar las ruinas dejadas por el desarrollo, que ya había dejado de estar en nuestro presente y nuestro futuro, definiendo el rumbo.

Este descubrimiento, sin embargo, no nos sacó de la confusión, pues ya no podíamos emplear los faros que hasta entonces habían iluminado nuestro camino hacia una nueva sociedad. Deshacerse de los anteojos del desarrollo implicaba abandonar también las categorías en que habíamos sido educados. Aprender a caminar sin ellos ni ellas no era sencillo.

Estaba hundido en esa perplejidad cuando salieron de pronto, del fondo de mi memoria, los recuerdos de lo que aprendía de mi abuela zapoteca cuando de niño lograba que me enviaran a pasar con ella, en Oaxaca, los periodos de vacaciones. Esos recuerdos me permitieron conectarme de nuevo con mi propia gente y caminar a su lado; en vez de traerles las “bendiciones” del análisis y el desarrollo, se trataba ahora de aprender a escucharlos.

En 1983 se me ofreció la posibilidad de iluminar de otra manera ese nuevo camino. Cuando Iván Illich estaba en la cumbre de su fama, a principios de los años setenta, y todo mundo venía a verlo a Cuernavaca, a su Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), no quisimos ni siquiera leerlo: para muchos de nosotros, en la izquierda marxista, no era sino un cura reaccionario. Era perder el tiempo ocuparse, como él, de la educación o la salud, que ya compondríamos en la sociedad socialista en la que soñábamos. Rodolfo Stavenhagen me invitó en ese año a un seminario en que Wolfgang Sachs presentaría sus ideas sobre la construcción social de la energía, que tejía con Iván Illich, que también estaría presente. Me fascinó lo que le oí. Un amigo común nos llevó a cenar. Me puse a leer frenéticamente su obra, luego a colaborar con él y finalmente nos hicimos amigos. Quizás contribuyó a estrechar rápidamente mi relación con él la crítica

radical de la escuela que yo había realizado en los años sesenta, antes de que Illich publicara en 1970 *La sociedad desescolarizada* (2006)<sup>6</sup>.

Encontré en Illich lo que buscaba sin saberlo: el “discurso del pueblo”. Había oído en los barrios y los pueblos las palabras de sus categorías fundamentales, como convivialidad o vernáculo. Cada vez que hablaba con la gente común de las ideas de Iván se producía un efecto ¡ajá!: las intuían ya, desde antes, aunque no las hubieran podido formular con tanta claridad. Y él había podido anticipar no sólo la crisis de las instituciones modernas, su contraproductividad fundamental, sino también la manera en que la gente reaccionaría en la hora de su colapso, la hora actual.

En 1985, muchos de nosotros nos involucramos en la fiesta de autonomía a que dio lugar el terremoto de ese año en la ciudad de México y aprendimos nuevos nombres del “pueblo”, como el de “sociedad civil”. En ese mismo año Iván Illich invitó a un grupo de sus amigos a pensar qué significaba estar más allá del desarrollo. Tres años de conversaciones desembocaron en el *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (Sachs, 1992/1996), en el cual tratamos de dismantelar la frágil pero poderosa constelación semántica del desarrollo, que sigue dominando en las clases políticas y las instituciones internacionales pero enfrenta creciente resistencia entre la gente<sup>7</sup>.

### **Ciencia del pueblo**

---

<sup>6</sup> Cuando mi primera hija llegó a la edad escolar, a mediados de los años sesenta, busqué a mi alrededor una institución pública o privada a cuyas manos pudiera entregarla. Como no encontré ninguna que me inspirara confianza, fundé con algunxs amigxs una escuela especial. Tenía algo de Steiner, de Montessori, de Summerhill y de Freire y mucho de Freinet, el pedagogo francés. Era muy democrática, gozosa y abierta. Cada año agregamos un año para que mi hija pudiera continuar sus estudios. Cuando terminó su preparatoria la cerramos. Tanto mi hija como sus padres sabíamos ya que el problema no era la calidad de la escuela –la nuestra era realmente notable– sino la escuela misma, aunque no sabíamos bien por qué.

<sup>7</sup> Las versiones actuales del desarrollo pueden asociarse con tres Sachses: Goldman Sachs, la casa de inversiones de Wall Street, ilustraría la noción dominante en gobiernos e instituciones internacionales como una forma de capitalismo salvaje; Jeffrey Sachs, el neoliberal converso, representaría una política que aplica cosméticos y paliativos a los males creados por el desarrollo, en una especie de capitalismo filantrópico; y Wolfgang Sachs, el editor del diccionario, ilustraría el patrón de la resistencia al desarrollo, que adoptan ahora millones de personas que no lo han leído pero saben por experiencia de qué se trata y se hacen cada vez más anticapitalistas. Ver Esteva *et al* 2013.

En 1979-80 Illich dictó una serie de conferencias en Casel que buscaban mostrar las limitaciones del pensamiento contemporáneo y de las opiniones dominantes cuando se trata de comprender las actividades orientadas a la subsistencia, cuya destrucción es precondition de la operación capitalista. Una de ellas se convirtió en un breve texto que descubrí a finales de los años ochenta en su escritorio y era el borrador de su contribución a una compilación que estaba preparando Valentina Borremans.

El término ‘ciencia del pueblo’ surgió en los años setenta y es ahora bastante común<sup>8</sup>. Aparece principalmente en el tipo de literatura para la que la bibliografía de V. Borremans es la mejor guía, entre la polifacética y descentralizada comunidad de autores que se apartan del consumismo y utilizan modernos procedimientos para llevar una vida sencilla, ordenada y más autónoma. Se me ha pedido que defina lo que entiendo por ese término que ellos utilizan para designar sus actividades investigadoras. Es un término nuevo, que en principio parece resbaladizo e ideológico. No se encuentran antecedentes suyos en el pasado más reciente. Tengo la impresión de que quienes lo usan lo hacen con un significado que es exactamente el contrario del que ‘ciencia’ ha tenido desde Bacon o incluso desde el siglo XIII (1982: 1).

En ese texto, Illich contrasta la “ciencia del pueblo” con la llamada “ciencia para el pueblo”, conocida como Investigación y Desarrollo (I&D) y realizada por las grandes instituciones –gobiernos, industrias, universidades, clínicas, ejército, fundaciones... La I&D tiene muchos recursos y alto prestigio, ya que se hace “para el bien común”, pero

---

<sup>8</sup> En 1970 Orlando Fals Borda escribió su obra pionera *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, que anticipa lúcidamente la idea de una “ciencia popular”. Diez años después pronunció una conferencia en el Tercer Congreso Nacional de Sociología, en Bogotá, en la que señaló: “En este nivel de ciencia emergente o subversiva –o de cultura reprimida y silenciosa- puede incluirse la llamada ciencia popular cuando pretendemos dinamizarla políticamente y, en consecuencia, incorporarla al desarrollo socioeconómico y a la corriente científica general para que deje oír su voz”. Una versión parcial de la conferencia se publicó en la nueva edición de la obra, 1987: 106.

sus resultados no guardan relación con las actividades inmediatas y diarias de quien las hace. La “ciencia del pueblo”, en cambio, se hace con poco dinero o sin él, carece de patrocinio, no aparece en publicaciones “científicas” y sus resultados no son patentados y raramente desembocan en productos que se puedan vender, pero modelan el estilo de vida de los grupos reducidos que la realizan.

La “investigación del pueblo”, según Illich, aumenta el valor de uso de las actividades cotidianas al tiempo que reduce la dependencia del mercado o la profesión. No es una colección de pruebas fallidas y está generalmente bien informada de lo que se hace en su campo. Busca mayor autonomía, pero no implica una vuelta a los “viejos tiempos”. Trata de mejorar las condiciones de vida de la gente común y la belleza de la realidad natural y humana.

Al buscar antecedentes históricos de estas prácticas, Illich los encontró en el siglo XII, en Hugo de San Víctor. “Ciencia del pueblo” buscaría en 1980 una sabiduría análoga a la de Hugo, “cuando definió ciencia como una ayuda para sofocar una debilidad auto-inducida que es el destino del hombre en un mundo que él mismo echa a perder” (1982: 4). Se trata de una noción que contrasta radicalmente con la actitud dominante en la ciencia desde Bacon.

Bacon estaba...interesado en “...la restitución y reinvestidura del hombre como soberano, con la soberanía que tenía en el Paraíso en los primeros días de la creación”. Para él, “...el progreso de las artes y las ciencias está en lograr el dominio sobre la Naturaleza”: los científicos vienen “...para con la verdad llevarte hacia la Naturaleza y sus hijos, para atarte a su servicio y hacer de ella tu esclava”. Bacon “reivindica el derecho sobre la Naturaleza...que es del hombre por legado de Dios...promete la liberación de las inconveniencias de la situación del hombre”. Bacon creía que “...los inventos mecánicos de los últimos años no

solamente constituyen una suave guía sobre el curso de la naturaleza, sino que también tienen el poder de conquistarla, someterla y debilitar sus cimientos”

(1982: 5).

Illich dedicó muchos años a la investigación de “la ciencia del pueblo”, de la oficial y de los antecedentes medievales de ambas, y publicó sus resultados en la que consideraba su mejor obra: *En el viñedo del texto* (1993/2002).

Debo confesar que tardé muchos años en entender aquel breve texto y otros más en captar las sutilezas del libro en que desembocaría, muchas de las cuales aún me dejan perplejo. Pero no pasó mucho tiempo sin que percibiera sus efectos en mi manera de aprender e investigar. Sigue siendo una guía para lo que hacemos en la Unitierra y tiene inmediata actualidad. Muestra la locura baconiana que se manifiesta hasta hoy y se expresó espectacularmente en la Conferencia de las Partes que tuvo lugar en París en diciembre de 2015. El reconocimiento universal de los daños causados hasta ahora, que ponen en riesgo la supervivencia misma del planeta, no condujo a los gobiernos, las corporaciones y las instituciones internacionales, ni a sus intelectuales orgánicos, a abandonar el marco de ideas y las actitudes que siguen causando esos daños. Peor aún: se propusieron redoblar el paso, respaldando abiertamente tecnologías asociadas con la geoingeniería, que son responsables del cambio climático en mayor medida que las emisiones de CO<sub>2</sub> y pueden llevar a su culminación la obra destructiva del sistema actual (Bertell, 2015). Se trata, muy claramente, de la versión suprema de la suicida arrogancia patriarcal (Von Werlhof, 2015).

### **Investigación-Acción Participativa**

A lo largo de la década de 1980, con Orlando Fals Borda, Poona Widnaraja y muchos otros, asumí sin reservas las ideas y enfoques de la corriente de pensamiento y acción que hizo suyo el término Investigación-Acción Participativa (IAP). Tengo la

impresión de que algunos de sus impulsos originales se mantienen hasta hoy: la IAP busca la participación real de los sujetos sociales que son objeto de la investigación y se orienta a fortalecer su organización y su capacidad de generar conocimiento crítico de su realidad y a transformar sus condiciones cotidianas de vida. Hay un claro parentesco de la IAP con la “ciencia del pueblo”: la materia de la investigación está en la vida misma de quienes investigan y en ella se aplican sus resultados. Pero la IAP pone un énfasis en la construcción de un sujeto colectivo que la “ciencia del pueblo” parece ignorar. Mientras ésta tendería a operar como una especie de vanguardia disidente, cuyos resultados se extienden por contagio, la IAP sólo existe cuando se ha formado un sujeto colectivo, aunque este punto, que marcaría una diferencia central, da lugar a muy diversas tensiones y contradicciones que generan distintos significados actuales del término. La IAP tiene un *primum movens*: existe un investigador que impulsa el proceso, lo que implica una definición de la materia de la investigación y del sujeto que la asumirá, así sea inicial y tentativa; y una vez que un grupo específico acepta participar en la investigación, el investigador asume un papel de coordinación y educación que adopta una variedad de formas, con frecuencia en la tradición freireana de la educación popular, la cual busca entre otras cosas que los participantes en la investigación adquieran los saberes que habitualmente se asocian con el llamado “quehacer científico”. Se ha producido, además, la cooptación sistemática de los empeños autónomos de investigación por parte del establecimiento, una posibilidad sobre la que ya advertía Fals Borda en 1988, cuando anticipaba ya, como respuesta, la insurrección de saberes subyugados de que hablaba entonces Foucault<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cuando lo invitamos a unirse al International Group for Grassroots Initiatives y asistió a nuestra reunión en Nueva Delhi, el 1º de abril de 1988, Fals preparó un breve texto: “Notes on the Present Status of PAR”, en el cual describía sus etapas: 1) 1970-1977, búsqueda de alternativas; 2) 1977-1982, primeras

En la medida en que se ha desdibujado el conjunto de prácticas que hoy constituirían la “ciencia del pueblo” y el término IAP ampara actitudes y enfoques de la investigación muy diversos, no tiene mayor sentido o utilidad tratar de establecer con precisión sus semejanzas y diferencias. Quiero destacar, sin embargo, que paulatinamente fui tomando distancia de la IAP, aunque reconozco que las prácticas de reflexión en la acción que realizamos en la Unitierra son claramente herederas de esa tradición. Compartimos con las corrientes más conocidas de la IAP el empeño en la producción colectiva de conocimiento y la intención transformadora,<sup>10</sup> pero nos separamos de ella en cuanto a su afán de mantenerse en el marco del ejercicio científico. No hay entre nosotros alguien que conduzca o impulse la reflexión, sino colectivos cambiantes que la asumen. Alguna persona cumple a veces la función de altavoz, al formular, circular o publicar nuestras reflexiones, pero desaparecen entre nosotros los individuos: sabemos que solo somos, en toda nuestra singularidad, nudos de redes de relaciones concretas. Sólo podemos existir en la forma de un nosotros.

### **El diálogo intercultural**

*Para dialogar, escuchar primero; después, escuchar.* A. Machado

*Otras culturas...son interrogatorios para nosotros si nos abrimos a*

*escuchar sus preguntas.* C. Lenkendorf

---

sistematizaciones; 1982-1986, avance en dimensiones macro y políticas; 1986..., diálogo con el establecimiento. La etapa actual, subrayó, “es la fase de cooptación”. Y agregó: “Foucault refuerza mis preocupaciones teóricas actuales, cuando subraya la importancia de la insurrección contemporánea de los saberes subyugados y la necesidad de cambiar el ethos de la sociedad hacia una cultura más abierta, tolerante y liberadora” (p.4, de una nota escrita sólo para discusión interna)

**10** Del 18 al 20 de octubre de 2013 se realizó en Jalapa, México, en el Centro de Eco-Alfabetización y Diálogo de Saberes de la Universidad Veracruzana el “Primer Encuentro Internacional de Investigación-Acción Participativa. Diálogo de Saberes y Sustentabilidad. Logros y retos del trabajo académico junto a las comunidades”. Los resultados del encuentro se publicaron en el número 38, abril-agosto de 2014, de *Decisio*, revista de CREFAL. El número ofrece un buen panorama de las corrientes actuales de la IAP.

En la confusión de los años ochenta, abandonado ya el mito del desarrollo, el encuentro con Illich me colocó frente a la cuestión intercultural que había estado negando.

Illich escapó de una brillante carrera en el Vaticano y se fue a Nueva York para estudiar en Princeton los manuscritos de Alberto Magno. Quería ser un investigador, un historiador quizás. Durante su primer día en Nueva York, al cruzar por el barrio portorriqueño, se horrorizó por el tratamiento que su iglesia daba a los jibaritos. Solicitó al Cardenal Spellman la parroquia que los atendía y empezó inmediatamente su cruzada intercultural. Su enorme éxito lo llevó pronto a la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico, y poco después le encomendaron hacerse cargo de la preparación de los 40 000 sacerdotes y monjas que irían a la América Latina, según un acuerdo entre el Papa y el presidente Kennedy. Para cumplir esa encomienda, fundó el Center for Intercultural Formation (CIF), en Estados Unidos, y más tarde, en Cuernavaca, México, el mundialmente famoso Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Quienes llegaron ahí recibieron un adiestramiento inigualable en español, pero también advertencias muy claras sobre el daño que causarían, por la medida en que su trabajo misionero estaría en realidad al servicio de una empresa colonizadora<sup>11</sup>.

Todo género de etiquetas se han pegado sobre el erudito Illich: historiador, teólogo, filósofo, sociólogo, antropólogo... Era todo eso, sin duda; pero a mi entender su vida y obra son las de un hombre de acción, interesado en la transformación de la realidad social y profundamente comprometido con ella. En el centro mismo de la

---

<sup>11</sup> Se emplea todavía, en grupos de discusión y círculos de estudio, un discurso que pronunció Illich en 1968 ante un grupo de estudiantes que se preparaban a iniciar su actividad de verano como voluntarios en México: *To Hell with Good Intentions*. La versión en español puede leerse en <http://www.ivanillich.org.mx/buenas.pdf> (Consultado el 04/02/2016).

transformación que le interesaba estaba la interculturalidad. Se empeñó hasta su muerte en el diálogo intercultural y en trazar los rasgos de una sociedad que se fundara en la diversidad cultural. Mi hipótesis es que en Nueva York decidió abandonar su camino hacia la erudición y se hizo hombre de acción para enfrentar en la realidad el tratamiento monocultural y universalista de su iglesia. Consideraba que las instituciones modernas se habían construido en el molde de la iglesia católica y extendió a todas ellas su crítica de ésta.

Puede llamarse diálogo a una simple conversación y diálogo dialéctico a una exploración de entendimiento, entre dos o más personas, basada en la razón común, en el intercambio de razonamientos elaborados con base en conceptos y abstracciones compartidas. ¿Cómo puede darse el diálogo entre quienes no comparten racionalidad? La palabra diálogo significaba originalmente ir más allá del *logos*, de la razón, del entendimiento, trascenderlos. Un diálogo dialógico, como el que necesita practicarse en la relación entre culturas, explora su interacción con base en la percepción simbólica, trascendiendo el plano del *logos*, de la mera razón, pero sin renunciar a él. Supone usar la razón, pero no sólo la razón. No es la mera conciencia lógica, conceptual, reflexiva, epistemológica, objetiva o subjetiva. Tampoco puede reducirse a un signo, representación, metáfora, imagen... Implica avanzar a los elementos que dan transparencia al discurso, a lo que se dice. (Vachon, 1995). Se trata de llegar a ver lo que se está diciendo, aunque no podamos ver lo que permite ver, pues se encuentra en una condición como la de la luz, que permite ver pero no puede ser vista.

En la percepción convencional la cultura se reduce a una mera categoría mental, un concepto, la "lógica", la "filosofía" de un pueblo o de un ser humano. Estaría en el

orden lógico-epistemológico, como un sistema de significados, signos, representaciones. Aparece como una cosmovisión, una filosofía de la vida, por lo que incluye una cosmología, una antropología, una teología, una ontología, una epistemología, una ciencia, una manera de hacer las cosas (*know how*). Se puede incluso hablar de una mitología y de un sistema de creencias. Se enfoca así la cultura desde un ángulo lógico-reflexivo, como una esencia a ser definida. Para el diálogo entre culturas, necesitamos trascender este enfoque para tomar en cuenta un estrato más profundo y consistente, que determina toda cultura. Es bastante real pero invisible; no puede reducirse a lo pensado, lo dicho, al *logos*. Según Robert Vachon, esta dimensión o estrato es la matriz mítica primordial y ontónoma, la realidad unificadora, integral, englobante, que es la fuente de cualquier sistema de pensamiento y creencia y da coherencia no-científica a todos los conocimientos y creencias, no sólo dentro de cada cultura, sino entre culturas (Vachon 1995). Con este enfoque, como subraya Panikkar, la cultura no es solamente el *mythos* subyacente de un pueblo, sino el universo mítico en que vivimos.<sup>12</sup>

La clave de este diálogo intercultural se encuentra en el escuchar. Carlos Lenkendorf (2008) subraya que “El escuchar es la puerta al diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas” (2008: 43), y que, “al ponernos a escuchar, iniciamos un proceso transformador de nosotros: queremos escuchar para averiguar cómo son ellos y por esta vía averiguar quiénes somos nosotros” (2008: 51). El diálogo no es posible si los dialogantes no se escuchan mutuamente. A final de cuentas, insiste Lenkendorf, para acercarse a la otredad

---

<sup>12</sup> El encuentro con Raimón Panikkar fue decisivo para mi formación en el diálogo intercultural. Mi amistad con él me llevó a Robert Vachon, que es sin duda su principal intérprete. Su Institut Interculturel de Montreal, fundado en 1963, fue pionero en el campo y por muchos años representó el centro más avanzado de investigación, reflexión y práctica sobre el tema. Por la inspiración de ambos emprendí con Wolfgang Dietrich la aventura que se convirtió en *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective* (Dietrich et al. 2011). Mi encuentro y amistad con Hugo Zemelman marcaron también un hito en este camino. Ver, en particular, con Estela B. Quintar, 2007.

del otro hace falta imaginar mucho más que una *cosmovisión*, en que se hace predominar el sentido de la vista, en una clara tradición occidental. Se necesita concebir una *cosmoaudición*, y de hecho una *cosmovivencia*. El escuchar, trascendiendo al *logos*, conduce al hacer – y es ahí, en la práctica, en donde finalmente puede tener lugar el diálogo intercultural. A final de cuentas, no es simple diálogo de saberes sino de vivires (Merçon *et al.*, 2014: 31).

En los años noventa fundé con amigxs y compañerxs, indígenas y no indígenas, el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales para aprender a dialogar con otros y otras de las culturas indias de Oaxaca y de personas y grupos de otros países que venían a visitarnos. Veinte años después, en un contexto muy diferente, con otras personas y grupos, impulsamos la iniciativa “Tejiendo voces por la casa común” que intenta contribuir a la articulación estratégica de los y las diferentes, con la inspiración de la propuesta zapatista de construir un mundo en que quepan muchos mundos.

### **Aprender en libertad...haciendo**

Estábamos en el hacer, con los pueblos indios de Oaxaca y ocasionalmente con algunos visitantes extranjeros, cuando el Foro Estatal Indígena de Oaxaca declaró, tras un año de reflexión y debate, que la escuela había sido el principal instrumento del Estado para destruir a los pueblos indios. Recuperé así una verdad histórica: el sistema educativo mexicano se creó en el siglo XIX para des-indianizar a los indios y ese patrón se mantiene hasta hoy. Algunas comunidades con las que estábamos en nuestro hacer común cerraron sus escuelas y demostraron en poco tiempo que sus niños y jóvenes aprendían mejor fuera de la escuela que en ella, no sólo lo que ésta pretende enseñarles sino también, sobre todo, lo que les hace falta saber para vivir y para amar y respetar su propia cultura<sup>13</sup>.

---

**13** Ante el escándalo general por el cierre de escuelas, un antropólogo decidió dar una lección a los padres: preparó unas pruebas para comparar a lxs niñxs que iban a la escuela con lxs que no iban y así mostrarles la pérdida que estaban imponiendo a sus hijxs. Para su sorpresa, descubrió que lxs que no iban a

Esas mismas comunidades nos plantearon más tarde su preocupación: qué pasaría con sus jóvenes si se interesaban en aprender algo que no se sabía en la comunidad; sin certificados de estudios no podrían continuarlos. Creamos por ellas y con ellas la Universidad de la Tierra en Oaxaca, una coalición de organizaciones indígenas y no indígenas. Uno de sus fundadores, un conocido intelectual y compositor zapoteco, Jaime Martínez Luna, nos regaló el nombre: deben mantenerse siempre con los pies en la tierra, nos dijo, y además ocuparse de la Madre Tierra.

En Unitierra somos una organización, un espacio y una red de aprendizaje, estudio, reflexión y acción. Una organización: quienes nos vinculamos directamente a Unitierra o trabajamos ahí buscamos aprender juntos a través de nuestra interacción, nuestras discusiones en talleres, seminarios y conversatorios, nuestras lecturas en común y sobre todo haciendo lo que queremos aprender. Un espacio: nuestras actividades están abiertas para que otras personas y organizaciones puedan participar en ellas. Y una red: contamos con una amplia red de amigos y conocidos y de organizaciones aliadas, dentro y fuera de Oaxaca y del país, con quienes aprendemos lo que saben y hacen. El colectivo de aprendizaje y generación de conocimiento está inmerso en la lucha social y política local y se encuentra explícitamente al servicio de la agenda que dictan, en diversas circunstancias, los pueblos con los que asociamos nuestra vida.

Entendemos el aprendizaje como un aspecto de la vida cotidiana que puede cultivarse y el estudio como un ejercicio autónomo y gozoso de gente libre. Las investigaciones que realizamos, tanto las teóricas y abstractas como las aplicadas a algún aspecto de nuestra realidad, son para nosotrxs ejercicios de reflexión en la acción. En todo lo que hacemos privilegiamos la práctica del diálogo intercultural y el aprender

la escuela estaban mucho mejor en todo salvo en una cosa: ellxs no sabían cantar el himno nacional. Su informe: “La escuela indígena como camino hacia la ignorancia”, ponencia en la Segunda Reunión para el Intercambio de Experiencias Indígenas en el Medio Indígena”, Oaxaca, México, publicada parcialmente en *Opciones*, 13.

haciendo. En nuestra página puede encontrarse nuestra historia y una descripción sencilla de nuestras principales actividades.

Estamos convencidos de que ha llegado la hora de escuchar a la gente común. ...el pensamiento moderno –basado en la premisa de que el mundo es objetivamente cognoscible, y de que el conocimiento así obtenido puede ser absolutamente generalizado- ha llegado a su crisis final... La era de la razón de la razón absolutista y arrogante se acerca a su final...Es el momento oportuno de derivar las consecuencias pertinentes de ese hecho (Vaclav Havel en Sokal, 2010).<sup>14</sup>

En Unitierra intentamos tomar parte en la insurrección de los saberes sometidos que reveló Foucault y su noción de genealogía:

...el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales (Foucault, 1992/2002: 22). El “saber empírico” está formado por las prácticas de la gente común, según

conocimientos transmitidos a través de costumbres y tradiciones. Hace siglos, la “ciencia popular” comprendía la mayor parte de lo que una persona sabía. Además del “saber empírico”, era la ciencia de los no expertos, de aficionados ilustrados. Era un conocimiento simplificado, lúcido y apodíctico. En vez de pruebas, contaba como imágenes vívidas para construir una estructura especial que surgía de una selección emotiva del conocimiento popular en diversos campos. Ese saber común, que Foucault encuentra descalificado, ese saber local y diferencial incapaz de unanimidad, prolifera actualmente en forma casi incontenible. A pesar del tiempo transcurrido, la guía para identificarlo sigue encontrándose en la que preparó Valentina Borremans en 1979, pues ofrece pistas para localizarlo en un enorme número de revistas y materiales electrónicos.

---

<sup>14</sup> En la conferencia que el profesor Sokal pronunció en Buenos Aires, transcrita con su autorización por la *Revista Herramienta*, criticó esta frase.

El saber erudito es el conocimiento formalizado, el de los especialistas, que puede o no estar reconocido como conocimiento científico.

En Unitierra, intentamos formar un colectivo de pensamiento: somos una comunidad de personas que intercambiamos ideas y mantenemos interacción intelectual, y el acoplamiento que practicamos constituye un ejercicio crítico continuo... Tenemos un conversatorio semanal, que hemos mantenido ya por más de 15 años, y grupos de estudio que se forman espontáneamente cuando alguien manifiesta su interés en un tema específico. Hemos lanzado algunas campañas de aprendizaje colectivo, como la de “Sin maíz no hay país”, que iniciamos en 2003 y fue tomada en sus manos por muchos grupos, en diversas partes del país; persiste hasta hoy, cuando toma la forma de lucha contra los transgénicos y la recuperación de la vida campesina. Y hemos estado inmersos en los muy diversos movimientos sociales de nuestro estado, particularmente en el de 2006, que se conoció como La Comuna de Oaxaca.

Entre nuestras exploraciones, debo destacar algunas pertinentes para lo que aquí abordamos:

- Regresamos continuamente a la crítica de la educación, pues tratamos de entender la fuente de su vigencia compulsiva y participamos en algunas experiencias alternativas que se realizan dentro y fuera del sistema educativo<sup>15</sup>.
- Reflexionamos continuamente sobre cómo aprender del mundo y sobre el mundo o cómo sabemos que sabemos –incluyendo algunas preguntas que se hacen hasta hoy los científicos<sup>16</sup>.
- Tratamos de comparar, con Stephen Marglin, las tradiciones contrastantes

---

**15** Por ejemplo: en el encuentro internacional *Tejiendo Voces por la Casa Común*, que tuvo lugar en cinco sedes del 12 al 20 de noviembre de 2015, se presentó en Oaxaca la notable experiencia de diez secundarias comunitarias, dentro del sistema oficial, en que se prescinde de asignaturas y exámenes y los niños aprenden en proyectos acordados con sus comunidades.

**16** “¿Qué clase de preguntas podemos tener la esperanza de responder? ¿Qué clase de nociones nos ayudan en esas preguntas? ¿Cómo podemos saber que la respuesta es correcta?” (Weinberg, 2015: 84).

asociadas con *episteme* y *techné* como sistemas de conocimiento: mientras la primera se basa en deducción lógica/axiomas evidentes en sí mismos y en la verificación y es analítica, articulada, universal, cerebral, teórica, impersonal e igualitaria internamente/jerárquica externamente, la segunda se basa en intuición/autoridad y en el descubrimiento y la creatividad y es no descomponible, implícita, contextual, táctil/emocional, práctica, personal y jerárquica internamente/pluralista externamente (Marglin, 2000: 86 y sigs.). Nos sentimos claramente atraídos por la segunda, que corresponde a nuestros contextos, pero no por ello desechamos por entero a la primera.

- Practicamos una lucha continua por la desprofesionalización, lo que implica no sólo desprofesionalizarnos nosotros mismos, desaprendiendo buena parte de lo que nos enseñaron, sino combatir activamente la dictadura de los profesionales, cuya acción contraproduktiva es particularmente dañina en las comunidades rurales e indígenas (Illich, 2008: 92-11, Illich et al., 1977, Dubiel, 1982).
- Nos preguntamos, con Emanuel Lizcano (2006) y Munir Fasheh (2000), cómo decidir si son matemáticas lo que hace la gente, para combatir el prejuicio de la universalidad de las que practica la tribu europea. Compartimos con Fasheh su insistencia en dismantelar la idea de que el aprendizaje sólo puede tener lugar en las escuelas (adonde la mayoría de la gente sólo va por el diploma); la idea de que debemos separar a los estudiantes de la vida por al menos 12 años y suponer que en ese tiempo están aprendiendo; la convicción de que los profesores pueden enseñar lo que no hacen; la creencia de que es posible mejorar la educación mediante profesionales y expertos; y el prejuicio de que palabras como educación, desarrollo, progreso, excelencia y derechos deben tener hegemonía sobre

sabiduría, fe, generosidad, esperanza, aprender, vivir, felicidad y deberes. Con él, afirmamos la necesidad de crear diversos espacios de aprendizaje, nuestra capacidad de aprender y hacer (en vez de buscar grados) y la de “aprender del mundo”, en vez de “aprender sobre el mundo”. Las gentes son la solución, no el obstáculo, y no son ignorantes. Lo más importante al aprender es la vida y la gente viviendo, no estar afuera o por encima de eso. Y la unidad básica para aprender es la de pequeños grupos que están involucrados en la vida real.

Necesitamos, como él dice, dedicar más tiempo a conversaciones cara a cara entre nosotros, hacer más cosas juntos, soñar sueños bellos y construir visiones compartidas, es decir, recuperar nuestras vidas y reconquistar nuestros espacios culturales. Todo esto, que dice Munir, puede verse como descripción afortunada de lo que intentamos en Unitierra.

- Nos fascinan las pistas abiertas por la red de pensadores/activistas que desde 2008 abordaron las maneras y lugares en que “las insurrecciones de saberes subyugados...están agrietando el patrón dominante de saber/poder...y descentran y retan al sistema académico conduciendo a la búsqueda, en muchos casos, de nuevas metodologías, de nuevas epistemologías, de nuevas ontologías” (Leyva et al., 2015: 26). Sus retos son los nuestros. Compartimos plenamente su camino.
- En suma, buscamos imaginar y vivir un mundo nuevo. Resistimos al hacerlo la idea de formular un nuevo paradigma, del que se ocupan grandes universidades y *think tanks*<sup>17</sup>, y nos inspiran desconfianza creciente las construcciones de la

---

**17** Desde que Kuhn renovó el uso de la palabra paradigma lo definió de manera circular: “Un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten, y...una comunidad científica consiste en hombres que comparten un paradigma (Kuhn, 1971: 271)”. Según cuenta Kuhn, uno de los lectores de su famoso libro descubrió que había usado la palabra paradigma en 22 sentidos diferentes (Kuhn, 1971: 279). Kuhn, empero, consideró que al eliminar los casos de mera inconsistencia estilística quedarían dos sentidos principales del término: el de “matriz disciplinal” y el de “ejemplo compartido”. Éste último sentido, que según Kuhn es el aspecto más original y menos comprendido de su libro, se enmarca en el “conocimiento tácito” de Michael Polanyi (1958), que influyó considerablemente en las ideas de Kuhn. No hay consenso

comunidad científica<sup>18</sup>. Nuestra organización hermana, Unitierra Califas, se refiere con frecuencia al “aprendizaje insurgente” y a los “saberes estratégicos”, que serían parte de la insurrección de los saberes subyugados que Foucault anticipaba en su clase del 7 de enero de 1976: “saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos” (Foucault, 1992/2002: 21).

Estamos convencidxs de que esos saberes insurrectos han inspirado comportamientos específicos de la gente común en la hora de la crisis y configuran las coaliciones de descontentos que caracterizan las formas de reaccionar ante el desastre en barrios y pueblos, en todas partes. Ante la novedad de esos comportamientos, tomaron ya forma las anti-ciencias, las insurrecciones “contra los efectos del poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Foucault 1992/2002: 22). Y empezamos a practicar, con muchos

---

en que la noción común de paradigma o cualquiera de las dos acepciones que destaca Kuhn sea lo que nos está haciendo falta en la actualidad.

**18** Las reflexiones de Fleck sobre los procedimientos de construcción de los ‘hechos científicos’ (1979) o las reservas de Illich sobre lo que todavía se llama ciencia (Illich, 2008: 112-133 y 332) son sólo un par de síntomas de la desconfianza creciente que inspiran los paradigmas como construcción científica, por ser fruto del acuerdo de los miembros de un grupo social, la llamada “comunidad científica”, que ha perdido credibilidad. En vez de ese camino cada vez más estéril, o como precondition para tomarlo, necesitamos preguntarnos por el suelo social de teorías e hipótesis. Según Jean Robert, debemos adoptar un punto de vista vinculado a un lugar único y concreto en un cosmos, al suelo que pisan los pies, en el que se entierran los ombligos, en el que montañas, ríos y bosques son hermanas y hermanos de quien formula una teoría (Robert 2010). Para él, la crisis actual puede llevarnos al pánico, si aceptamos que el capitalismo tendrá que hacer inevitablemente el pavoroso ajuste sistémico sin el cual no podría sobrevivir, o bien puede ser la oportunidad de tocar piso, formulando preguntas radicales sobre las ideas que se han tomado por verdades intocables por demasiado tiempo. En abierto desafío a la ciencia convencional, Robert opta por la “investigación convivial”, la de Iván Illich, quien celebró la “ciencia por la gente”, que resultaría ser más *scientia* que toda la investigación financiable que pretende serlo (Illich, 2008: 112-133).

otros, contra la tiranía de los saberes englobadores, distintas modalidades de la genealogía propuesta por Foucault.

En nuestras reflexiones y actividades, ocupa un espacio central la lucha antipatriarcal, particularmente en la línea de la apertura radical y los desafíos que nos plantea Claudia von Werlhof (2015), y encontramos en los nosotros, los nuestros y los de quienes nos rodean, un archipiélago convivial de formas de existencia social que experimentamos como modalidades actuales del mundo nuevo. Son dos aspectos que a pesar de su importancia en Unitierra no caben ya en estas notas.

San Pablo Etna, febrero de 2016

## REFERENCIAS

- Bertell, Rosalie (2016). *¡Madre Tierra o muerte!* Guadalajara: La Casa del Mago.
- Borremans, Valentina (1979). *Reference Guide to Convivial Tools*, R. R. Bowker Cy, 1180, 6th Av., Nueva York 10036.
- Dietrich, Wolfgang, Josefina Echavarría, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber y Norbert Koppensteiner (ed.) (2011). *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*. Houndmills, Inglaterra: Palgrave McMillan.
- Dubiel, Ivo (1982). Educación superior y campesinos: los lics e inges. *Revista latinoamericana de estudios educativos* vol. XII, no. 3: 97-121.
- Esteva, Gustavo (junio 1978a). ¿Y si los campesinos existen?. *Comercio Exterior* vol. 28, no. 6: 699-713.
- (septiembre-octubre de 1978b). Movimientos campesinos y política nacional. *Cuadernos de Discusión*, 2: 7-47.
- (abril-junio de 1983a). Los ‘tradifas’ o el fin de la marginación. *El Trimestre Económico* vol.L(2) no.198: 733-770.
- (noviembre de 1983b). Los campesinos existen. *Nexos*, 71: 33-37.

(2015). Muerte y transfiguración. Ponencia en el seminario “El pensamiento crítico ante la hidra capitalista”, celebrado del 2 al 9 de mayo de 2015 en la Universidad de la Tierra en Chiapas, San Cristóbal de las Casas. En prensa.

Esteva Gustavo, Salvatore Babones y Philip Babcicky (2013). *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Clifton, Bristol: Policy Press.

Fals Borda, Orlando (1970/1987) *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro tiempo. La nueva edición, citada: *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fasheh, Munir (2000). *The Trouble with Knowledge*. Consultado el 31/01/2016 [http://www.swaraj.org/shikshantar/resources\\_fasheh.html](http://www.swaraj.org/shikshantar/resources_fasheh.html)

Feder, Ernest (diciembre 1977). Campesinistas y descampesinistas: Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. *Comercio Exterior* vol. 27, no. 12: 1439-1446.

Fleck, Ludwik (1979). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. University of Chicago Press, Chicago.

Foucault, Michel (1992/2002). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta. La nueva edición, citada, con cambios respecto a la primera: *Defender la sociedad*. México: FCE.

García Bacca, Juan David (1940). *Invitación a filosofar*. México: Casa de España en México/El Colegio de México.

García Bacca, Juan David (1963). *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México: FCE.

Illich, Iván (1982). Ciencia del pueblo. *Tecno-política*, Cuernavaca: DOC 82.05, reproducido de *El Viejo Topo*, Extra 14, 1981. La primera versión, en inglés: Hugh –or, Science by People. *Tecno-política*, Cuernavaca: DOC.80.11, reproducido en (1981) *Science, Technology and Society* vol.1: 513-524. Una versión revisada apareció en Illich 2008, como “La investigación convivencial”, pp.112-133.

(1993/2002). *In the Vineyard of the Text*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. *En el viñedo del texto*. México: FCE.

(2006). La sociedad desescolarizada. *Obras reunidas I*. México: FCE.

(2008). La represión del dominio vernáculo. *Obras reunidas II*. México: FCE.

Illich, Iván, Irving K. Zola, John McKnight, Jonathan Caplan y Harley Shaiken (1977). *Disabling Professions*. Londres: Marion Boyars.

Kuhn, Thomas S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Leyva et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Guadalajara: La casa del mago/Cooperativa Editorial RETOS/PDTG/IWGIA/Taller Paradigmas Emancipatorios Galfisa/Proyecto Alice.

Lizcano, Emmánuel (2006). *Las matemáticas de la tribu europea: un estudio de caso. Metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Ediciones Bajo Cero/Traficantes de Sueños.

Marglin, Stephen (2000). *Perdiendo el contacto: Hacia la descolonización de la economía*. Lima: PRATEC

Merçon, Juliana, Cristina Núñez Madrazo, Andrés Camou-Guerrero y Miguel Ángel Escalona (mayo-agosto de 2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación-acción participativa va más allá de lo que sabemos. *Decisio* 38: 29-33, CREFAL.

Polanyi, Michael (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Robert, Jean (diciembre 2009-enero 2010). *De Aguascalientes, caracoles y sociedad civil: de teorías y de práctica*. Ponencia en el I Seminario Internacional de Reflexión y Análisis “Planeta Tierra, movimientos antisistémicos”. Centro Indígena de Capacitación Integral/Universidad de la Tierra en Chiapas.

Sachs, Wolfgang (1992/1996). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres y Nueva Jersey: Zed Books. *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.

Sbert, José María (2009). *Epimeteo, Iván Illich y el sendero de la sabiduría*. México: Ediciones sin nombre.

Shanin, Teodor (1976). *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.

(1979). *Campesinos y sociedades campesinas*. México: FCE

(1988). Expoliary Economies: a Political Economy of Margins Agenda for the Study of Modes of Non-Incorporation as Parallel Forms of Social Economy. *Journal of Historical Sociology*, [vol. 1, no. 1, 107–115](#).

Shanin, Teodor (1983/1990). *The Late Marx and the Russian Road*. New York: Monthly Review Press. *El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid: Editorial Revolución.

Sokal, Alan (2010). Contra las imposturas intelectuales. *Revista Herramienta* No 7.

Vachon, Robert (1990). 'L'Etude du Pluralism Juridique: Une Approche Diatopique et Dialogale', *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 29: 163-173.

(1995). "Guswenta ir the Intercultural Imperative". *Interculture*, vol. XXVIII, núms. 127, 128, 129.

Von Werlhof, Claudia (2010). *Teoría crítica del patriarcado*. Frankfurt: Lang.

Weinberg, Steven (2015/16). Eye on the Present – The Whig History of Science. *The New York Review of Books*, vol. LXII, no. 20: 82-84.

Zemelman, Hugo y Estela B. Quintar (2007). *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento*. México: IPN/IPECAL.