

CLACSO  
**#19**

RED DE POSGRADOS  
DOCUMENTOS DE TRABAJO

**Del discurso crítico a  
la práctica para una  
investigación situada**

Jorge Valtierra Zamudio\*

**2012**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

Valtierra Zamudio, Jorge

Del discurso crítico a la práctica para una investigación situada. - 1a ed. -  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2013.

E-Book. - (Documentos de trabajo)

ISBN 978-987-1891-26-9

1. Sociología. 2. Epistemología. I. Título

CDD 121

---

## CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo: Emir Sader

Red CLACSO de Posgrados en Ciencias Sociales

Estados Unidos 1168 | C1101AAX | Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

clacsoinst@clacso.edu.ar | www.clacso.org



### Coordinación:

Pablo Gentili  
Fernanda Saforcada

### Asistencia académica:

Anahí Sverdloff  
Denis Rojas

Este trabajo es el resultado de la realización del seminario virtual de CLACSO “Epistemologías críticas y metodologías de investigación: tópicos teóricos y prácticos”, bajo la coordinación del Dr. Carlos Figari.

\* El autor es licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestro en Antropología Social y candidato a doctor por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F.

Las opiniones vertidas en este documento son exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente expresan la posición de CLACSO.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

*Red de Posgrados*

ISBN 978-987-xxxx-xx

---

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional





*Utilizamos las palabras para construir nuestro propio mundo, las moldeamos a nuestra conveniencia, sin pararnos a pensar si pisoteamos o no el mundo de los demás.*

*(Anjel Lertxundi)*

## Resumen

En las últimas décadas los científicos sociales han discutido la urgencia de que las ciencias asuman un compromiso que no se observa en la metodología clásica o “canónica de hacer ciencia”. Existen fuertes críticas hacia esta metodología porque, entre otras cosas, hacen de los actores sociales objetos de estudio. Algunos métodos, como el feminista o la investigación-acción, tratan de paliar esta carencia de compromiso social en la ciencia y del posicionamiento del investigador en una suerte de autosubjetivación. Sin embargo, en muchos casos esto queda sólo en un plano discursivo/crítico y no práctico y propositivo. En este ensayo, inspirado en el curso “Epistemologías críticas y metodologías de investigación: tópicos teóricos y prácticos”, expongo esta discusión a través de una breve descripción de mi trabajo con misioneros católicos y tojolabales, cómo ha sido el proceso de “posicionarme” (autobiografía) y la proyección propositiva que como científico social busco poner en discusión con ellos, en una suerte de *dialogicidad y/o* heterotopías (o exotopías) para poder poner en marcha una investigación situada.

**Descriptor temático:** *investigación situada, método canónico de hacer ciencia, discurso crítico, autobiografía, heterotopías.*

**Descriptor geográfico:** *Comitán de Domínguez, Chiapas, México.*

## Introducción

A lo largo de la historia de la ciencia, se puede observar que la investigación científica se constriñe por lo general en pequeños y selectos grupos o élites bien posicionados y definidos, cuyas ideologías llegan a diferir entre unos y otros. Dichas diferencias ideológicas, se han centrado primordialmente en discusiones acerca de cuál es el mejor método que debe seguirse para una “obtención óptima de resultados” en la investigación.<sup>1</sup> Pero, si bien el método y/o la metodología han sido importantes motivos de discusión en el quehacer científico, también el hecho de cómo tratar al “sujeto de estudio” ha suscitado fuertes e interminables debates entre los científicos sociales.

Del “sujeto de estudio” implica dirigirse al agente o actor que conforma el engranaje o mecánica social del fenómeno o caso de estudio, y es un elemento clave que determina el tono o giro que se debe dar a la investigación, según los intereses del académico o del proyecto de investigación como tal.

Algunos científicos, sobre todo en la antropología social, conciben al actor social o sujeto de estudio como un ente aislado del mundo exterior, que más que alteridad representa casi una pieza museística que debe conservarse

---

<sup>1</sup> Para efectos de este ensayo, con “investigación” o “academia científica”, entre otros términos, he de referirme a las ciencias sociales, que es el área no sólo de interés propio y de este trabajo, sino que conozco y en la que tengo experiencia. No dudo que muchas de las características que expondré a lo largo del ensayo podrían bien ser aplicadas a las llamadas ciencias duras o exactas.

de esa forma para no pervertir el material de estudio y no alterar en lo más mínimo el curso de la cotidianidad del actor social porque “debe” registrarse con rigurosidad para poder obtener un material que será sujeto de análisis e interpretación. Por lo general, la puesta en marcha de una investigación desde esta postura consiste en estar al margen y ser sólo un observador que registra datos, y que quizá realiza algunas entrevistas estructuradas, pero nunca con la intención de interferir.

Para otros investigadores, esta forma “clásica” de hacer investigación es inconcebible en la actualidad porque lo único que propicia es objetivar al sujeto, cuando la antropología social, la sociología u otras disciplinas, no “deben” tener un enfoque extractivo o de “recabar información”, sino también ser de utilidad para las sociedades con las que se involucra; es decir, deben aportar algún beneficio a la sociedad más allá de constreñirse en la observación y procesamiento de datos.

Esto último podría expresar de manera un tanto burda el contenido prístino o esencial de la investigación-acción, del compromiso académico y quizá el posicionamiento del que hablan muchos de estos investigadores “antipositivistas” o “antipuristas” y militantes. Sin embargo, lo que he expresado hasta el momento no es tan simple como un esquema de *investigación extractiva* vs. *investigación-acción*.

Es evidente que entre ambas posturas existen diversos matices, incluso ramificaciones que hacen de un mapa acerca de las posturas conceptuales, epistemológicas y metodológicas, algo en suma complejo y que sería imposible abarcarlo en este espacio. Pero lo que sí es importante destacar al respecto, es que esta ruptura de la noción de dos polos opuestos y de posturas y propuestas emergentes ha dado lugar hasta el día de hoy a repensar cómo lograr una investigación que no se centre únicamente en la objetividad u objetivación clásica y cómo, entonces, subjetivar al objeto.

Las discusiones inacabables al respecto se pueden observar a través de la historia de las diferentes corrientes y escuelas antroposociológicas. Algunas de estas escuelas, sobre todo las más recientes, proponen diferentes métodos y corrientes de análisis que sean menos violentos y menos objetivantes. El método dialógico (Tedlock, 1995), la observación participante, la etnometodología (Garfinkel, 1967), el análisis (crítico) del discurso (Fairclough, 1995), la etnografía de la comunicación (Hymes, 1974), la etnografía colaborativa (Rappaport, 2005) y un sinnúmero de propuestas más, son parte de esas formas de análisis. Sin embargo, si se observa bien en cada una de éstas, el investigador nunca se asume ni se considera como parte de la interacción social que trata de analizar o no toma en cuenta los efectos que su presencia causa y modifica en esa interacción.<sup>2</sup>

Esa es la parte en suma rescatable del método feminista o de la perspectiva de género, porque responde a esta carencia, pues desde este punto el investigador como tal es parte del foco de estudio y experimenta el problema. Esto alude precisamente a la subjetivación del investigador, que más allá de sólo subjetivar el objeto de estudio (los actores sociales), es el propio investigador quien asume una posición; es decir, se sitúa. Son estas aportaciones que autoras como Haraway (1995) y los *conocimientos situados*, o Fox Keller (1992) y los *objetos dinámicos*, han alimentado el entramado epistemológico de las ciencias sociales, y que han complementado posturas e ideologías de ayer y hoy, como la “co-labor”, la investigación-acción, la

<sup>2</sup> Quizá las excepciones que observo al respecto, son algunos trabajos de los años sesenta y setenta como los de Alfred Schütz (1972) y Erving Goffman (1964, 1967 y 1972), o Fowler (1983) en décadas posteriores. Sin embargo, estos autores se han enfocado más a los estudios del lenguaje, psicolingüística y sociolingüística, y en esa área han sido identificados por la academia científica que, por cierto, es un área que pareciera estar separada o excluida de la sociología y la antropología social, por lo menos en México, y a la fecha se ve poco probable que se pretenda hacer uso de las herramientas que estas disciplinas del lenguaje pueden aportar a las ciencias sociales.

filosofía de la liberación, la investigación militante, entre otras. Pero ¿cómo situarse cuando existen casos en donde hay una brecha sociocultural tan distinta a la propia? ¿En verdad elementos de hoy como la *interculturalidad* responde a esta necesidad?

En este ensayo pretendo explicar ciertas limitantes para posicionarme como investigador, debido a la naturaleza intercultural del contexto en el que trabajo. En un primer apartado explicaré *grosso modo* el contexto, para continuar con la situación (en el sentido de situarse) de muchos colegas que trabajan en contextos inter y multiculturales, y que se asumen como investigadores comprometidos, pero que en la *praxis* muestran una incongruencia con esa asunción y su inquebrantable intolerancia hacia el método canónico de hacer ciencia. Para terminar hablaré de mi caso y los obstáculos por los que he debido pasar para posicionarme, tratando de dar una opinión propositiva al respecto.

### En busca del diálogo o conversación intercultural para situarse

El contexto en el que trabajo es intercultural porque lo conformamos gente considerada como *indígena* (tojolabales), mi persona que culturalmente se ubica como occidental y procedente de un proceso de socialización en un contexto urbano; y los misioneros católicos, quienes culturalmente los diferencio de mí, más allá de ser “occidentales”, porque representan y están insertos en un organismo, cuyas instituciones se han caracterizado por formar parte de otro modelos colonialistas por excelencia, principalmente la Iglesia católica.<sup>3</sup>

El espacio geográfico en el que interactuamos tojolabales, misioneros y yo, tiene lugar en la zona sureste del estado de Chiapas en México, en donde, entre muchos otros grupos étnicos, habitan desde hace varios siglos los tojolabales.<sup>4</sup> La Iglesia católica, que en esta zona se caracteriza por tener una posición progresista o de izquierda, ha trabajado desde 1971 con este grupo bajo la denominada teología de la liberación (y ahora con lo que se conoce como teología de la inculturación), por medio de dos misiones que se ubican en la ciudad de Comitán de Domínguez.

A pesar de una labor evangelizadora y los antecedentes colonialistas que se han atribuido a este organismo religioso, a partir de los años setenta estos misioneros han intentado respetar la cultura tojolabal, y más recientemente revitalizarla y revertir los efectos coloniales que a lo largo de cinco siglos han dejado estragos en este pueblo. Sin embargo, la forma de hacerlo ha sido repro-

---

<sup>3</sup> Cabe aclarar que más allá de mi cercanía con la fe católica en el pasado, de lo que hablaré más adelante, los integrantes de ésta, y sobre todo los que conforman el caso específico que presento y que investigo, tienen características culturales distintas a mí, pues tienen un posicionamiento de izquierda católica (no laica como la mía), su proceso de socialización se da en otros ámbitos, en su mayoría semi-rurales, y tienen creencias distintas a las mías. Es por ello que a pesar de ser sujetos que se les vincula con la cultura occidental por ser mestizos, hago la distinción entre ellos y yo. Por otro lado, los indígenas que tanto se les ha considerado como seres no-occidentales, considero que debido al grado de aculturación que presentan desde hace siglos esta clasificación es muy relativa y es una imposición categórica más del científico social para diferenciar y clasificar al *otro*. En lo que a mí respecta en adelante hablaré de tojolabales, que es como ellos se asumen, y no de indígenas, que es una forma de generalizarlos en una categoría y no respetar su diferencia étnica.

<sup>4</sup> El grupo tojolabal se clasifica lingüísticamente como maya. Habitan los municipios chiapanecos de Las Margaritas, Altamirano, Hidalgo, La Tinitaria y Maravilla Tenejapa. Se trata de un grupo que no ha sido muy estudiado desde las ciencias sociales pero que es reconocido, sobre todo a partir de su participación en el movimiento armado del EZLN en 1994. Las comunidades en las que he centrado mi investigación se encuentran al interior de lo que se conoce como la Selva Lacandona, en la Subregión de las Cañadas. Para mayor información sugiero que se consulte: Furbee, 1976; Van der Haar, 1998; Escalona, 2004 y 2009; Estrada, 2007, entre otros.

duciendo esquemas basados en los referentes culturales de estos misioneros y no de los tojolabales como tal.<sup>5</sup>

En la actualidad la preocupación de estos misioneros se ha centrado, sobre todo, en buscar mejores formas de comunicarse y entender la cosmovisión del *otro* para emprender un mejor trabajo y que esta labor sea más útil a las necesidades ajenas, en este caso de los tojolabales. Para lograr dicha meta, una propuesta actual e inmediata ha sido aprender la lengua *tojolab'al*, como lo han hecho otras iglesias cristianas no católicas.

El ideal a alcanzar de la Iglesia católica de estas zonas de Chiapas es la Iglesia Autóctona,<sup>6</sup> pero los procesos para lograrlo, desde ideologías, “estrategias”, discurso, etc., se aúna a las características colonialistas que ya de por sí arrastra el catolicismo desde hace siglos, lo que ha provocado severas críticas de muchos antropólogos y sociólogos militantes de ayer y hoy porque, desde su perspectiva, es otra forma de imponer los intereses y fines eurocentristas y etnocidas de la Iglesia católica (Cf. Reichel-Dolmatoff, 1972; Fonet-Betancourt, 2005).

El etnocidio, según estos investigadores, es la consecuencia de la acción pastoral de los misioneros, pensando que la Iglesia necesita saber de las ciencias sociales como la antropología social, ciencia política o sociología, para llevar a cabo su labor. Pero, lo más importante, es que estas críticas no se centran tanto en el quehacer del científico “comprometido”, que sí ha contribuido en muchos casos a atender contra la cultura del otro, empezando por clasificar al indígena como tal y como un sujeto no-occidental.<sup>7</sup>

En realidad la diferencia que observo entre el colonialismo de la investigación y la Iglesia no es mucha, pero la actividad que hace la academia y la Iglesia sí son distintas, sobre todo porque el quehacer de los misioneros, quizá sin el rigor analítico del investigador, basa su acción en la *praxis*, elemento indispensable para situarse y que muchos “investigadores situados” no tienen o lo sustituyen a su favor con un discurso militante.

La Iglesia católica, y en especial los misioneros con los que he convivido, cierto es que tiende mucho a infantilizar al tojolabal, idealizarlo en una noción equiparable a la del “buen salvaje”, buscar modelos utópicos como el de una suerte de asimilación cultural recíproca en la que las relaciones de poder no tengan cabida y, por el hecho de pertenecer en tanto personas a una misma fe, las diferencias se disipen y se forme una comunidad sin asimetrías. Esta es la noción del construir el Reino de Dios y es la meta principal de estas misiones.

Carlos Figari (2011: 1), retomando algunas nociones de Fox Keller (1992), Harding (1987) y Haraway (1995), habla de la *evidencia empírica* o la *experiencia subjetiva*; es decir, de la práctica como el camino más viable para que el investigador se sitúe. Si debo ser honesto, este es el punto flaco de gran

5 Desde mi perspectiva gran parte de estas acciones de rescate cultural y de descolonialidad tienen su explicación en lo que Rosaldo (1989) denomina *Nostalgia imperialista*, en el sentido de ser “la culpa” el principal aspecto que mueve estas acciones y que no sólo recaen en la Iglesia católica como tal, sino también en gran parte de los activistas e investigadores colaborativos. El peligro de estas posturas se ha visto que llevan al esencialismo, la representación y reinterpretación del *otro* y su cultura, el asistencialismo y la cerrazón a otras propuestas epistemológicas y acciones varias.

6 Con Iglesia Autóctona no se refieren a una que sea autónoma, sino que dentro de la catolicidad los tojolabales sean constructores de una Iglesia a partir de sus referentes culturales, y desde éstos emerja una interpretación propia del Evangelio. Es parte de lo que se conoce como *inculturación* (Cf. Valtierra, 2009; Mariz y Theije, 2008 y Marzal, 2002).

7 Hago la aclaración al respecto, no para defender a un organismo u otro, sino porque el argumento de esta investigación colaborativa y militante critica ciertos procedimientos “estratégicos”, en este caso de los misioneros, cuando los propios investigadores también han caído en la clasificación de ciertos grupos étnicos desde la lingüística, la antropología, la sociología, etc., como indígenas, mayas, indios, etnias... Interpretar una cultura, clasificarla, escribir acerca de cómo está construida su cosmovisión, decir qué es perjudicial o no para ellos y cuáles son sus necesidades, entre otros aspectos, es una forma de etnocidio bajo el manto de la interpretación y la representación.

parte de los investigadores comprometidos que he conocido en el contexto en el que trabajo (y de alguna manera es el punto fuerte de los misioneros con respecto a posicionarse), pues su discurso habla de no hacer ciencia para producir conocimiento solamente, sino que pueda tener un impacto favorable en las comunidades, alejarse de la biblioteca y emprender el camino al sitio en donde se encuentra la gente, evitar los cánones rigurosos y los modelos epistemológicos occidentales, etc. Pero, por lo menos en gran parte de las comunidades a las que he asistido acompañando a los misioneros, no tienen la más mínima idea de qué es un antropólogo o un científico social. A mí no me reconocían como tal porque no saben qué es eso. Ellos pensaban que era un ayudante del misionero que acompañaba o simplemente un misionero más.

En otras comunidades en las que hay un mayor contacto con las ciudades del estado de Chiapas, sí sabían qué era un antropólogo o un sociólogo. Lamentablemente la identificación de estos investigadores por parte de los tojolabales de estas zonas aluden a una labor que, como diría uno de ellos:

[...] el problema con los investigadores como aste' [usted] es que, como los políticos, hacen promesas de proyectos buenos; participamos todos con buena intención, obtienen lo que quieren y nunca los volvemos a ver pue'. Luengo llega el padre y nos habla del libro que se hizo en donde está nuestra palabra y... si no fuera por el padre, nosotros ni sepamos que salemos ahí pue' (Entrevista en Lomantán, Chiapas, 6 de septiembre 2010)<sup>8</sup>

Como puede observarse, la parte valiosa de las palabras de esta persona es que expresan su perspectiva sobre el científico social que llega con un discurso de co-labor y con una práctica nimia y mayormente extractiva. Existen, sin embargo, otros investigadores comprometidos que dedican gran parte de su tiempo realizando talleres sin fines de lucro o prestigio académico, y que gozan de una gran fama entre las comunidades, lo cual ha costado mucho trabajo lograr debido a la suspicacia que las acciones de otros investigadores han provocado en el pasado entre la población tojolabal.

El tipo de investigadores aceptados por las comunidades, son el ejemplo más claro de situarse, y sobre todo en un contexto intercultural, pues más allá de caer en un posicionamiento únicamente crítico hacia los grupos religiosos, incluyendo el catolicismo, o hacia los activistas, han buscado unir esfuerzos por un objetivo en común que se propone a las comunidades, lo que propicia el diálogo pero también atendiendo los intereses de la gente. Esto es lo que para mí sería la *conversación* a partir de la interacción intercultural y conforma gran parte de mi propuesta para poner en marcha los conocimientos situados en contextos como en el que trabajo.

A propósito de lo anterior, me viene a la mente una serie de nociones propositivas interesantes, empezando por lo que trata Homi Bhabha (2002) con el término *negociación* que conlleva a la destrucción de las polaridades, que entre dos culturas tan diferentes es común que existan, y que se llegue al diálogo o

---

<sup>8</sup> El fragmento de esta entrevista se trata de una plática que sostuve con un anciano de esa localidad que explica las malas experiencias que han tenido con muchos investigadores que son reconocidos en la academia como activistas y militantes, y han quedado a deber o entregar resultados en las comunidades. La consecuencia de estas acciones en mi caso es que no se abrieron las puertas para hacer mi trabajo con ellos. Como este caso, conozco algunos más, no sólo con los tojolabales sino con otros grupos que habitan cerca de esta zona. Por otro lado, las zonas en donde estuve caminando tienen la característica de ser de difícil acceso y, quizá por lo mismo, la presencia de investigadores o su interés en estas áreas es muy rara.

conversación, en la acepción que Figari usa para referirse al encuentro en el que se movilizan las intersubjetividades en conflictos y consensos.

[D]onde vamos componiendo la situación, o no” (2011b: 2). Esto apuntala a la noción de *heterotopías* –también de exotopías— que es una propuesta interesante de la que haré mención después, pero que se adapta muy bien a una serie de inquietudes y preguntas con respecto al tema: ¿se puede hablar de compromiso, lo que implicaría que estos investigadores se sitúan? De ser así, entonces, ¿cómo se sitúan o en qué consiste situarse en estos contextos interculturales?<sup>9</sup>

Partiendo de la idea de Harding (*Op.Cit.*) acerca de que para situarse, por lo tanto subjetivarse, se puede lograr mirándose a sí mismo a través de lo que podría ser una autobiografía; es decir, una biografía del investigador para ubicar entre otras cosas lo que Haber (2011) llama el *domicilio de la investigación*. A continuación trataré de explicar mi proceso de “situarme” y las barreras que he encontrado para intentar lograrlo debido a la naturaleza intercultural del contexto.

### **La biografía del investigador: un paso esencial para situarse**

El domicilio de investigación es el resultado del primer paso de posicionarse como investigador, y que más allá de responder al motivo que lleva a elegir determinado tema de investigación, alude al vínculo socio-afectivo que rodea al motivo a través del cual se elige el tema de investigación, incluyendo los antecedentes personales que se vinculan con el grado de involucramiento del investigador hacia su tema.

En mi caso, desde mi infancia crecí en el seno de una familia profundamente católica y, en consecuencia, mi formación educativa transcurrió a lo largo de quince años en colegios privados católicos, pertenecientes a la congregación de los hermanos maristas. A lo largo de este proceso no sólo llevé a cabo los deberes que exigía el sistema escolar; también participé en actividades extraescolares formando parte de grupos de pastoral juvenil, de oración y misiones.

A la edad de diecisiete años, un evento coyuntural me llevó a ingresar a la casa de formación de esta congregación, lo que llamaban en aquella época “postulantado marista”, en la que permanecí alrededor de siete meses, y dos meses más en servicio como misionero.

En realidad el ambiente que experimenté durante este tiempo fue muy agradable, sobre todo la experiencia de la misión y el convivio con mucha gente de diferentes comunidades étnicas: tratar de aprender vocablos en otros idiomas, conocer sus costumbres y creencias populares; de hecho, ahora pienso que desde ese entonces la dinámica sociorreligiosa de otras culturas “cristianizadas” y su interacción con grupos religiosos me fascinaba; es decir, estos elementos religioso-culturales podían apasionarme mucho, pero con mucha probabilidad y sin saberlo aún, desde una perspectiva antropológica y no tanto en mi papel como aspirante a ser religioso. Por esta razón, lo que se entiende como “vocación religiosa” no era parte de mí, empezando por ciertas dudas

---

<sup>9</sup> La exotopía es una noción bakhtiniana que *grosso modo* alude a una acción recíproca supuesta que consiste en ponerse en el lugar del *otro* de manera momentánea, con el fin de entenderlo; es decir, como realizar un viaje hacia la posición concreta del otro para retornar con una visión enriquecida. (Cf. Alejos, 2006 y Bakhtin, 2003)

que tenía y una clara divergencia, en cuanto a fe se refiere, con la congregación y con el dogma cristiano como tal.

A mi salida definitiva, sin haber desarrollado un resentimiento o una postura radical hacia la congregación, seguí buscando mi propia postura ideológica y mi convicción hacia el cristianismo como tal, y pese a mi carga cultural y espiritual que arrastro desde mi prístino proceso de socialización, el ejemplo de mi familia nuclear y una amplia parentela perteneciente al organismo religioso católico, desde hace casi una década me asumo agnóstico. Además de mi pasado, lo único que me vincula con el catolicismo es mi pasión por seguir investigándolo antropológicamente, pero eso no justifica a plenitud la elección de mi tema ni mucho menos mi posicionamiento.

Interesado en la forma en que los denominados grupos indígenas han impactado a los misioneros que realizan su labor con ellos en el momento de la interacción, supuse que una buena forma de comprenderlo sería haciendo un ejercicio etnográfico, viviendo al interior de una misión, la cual podría ser por obvias razones una misión marista. Buscando el contexto más adecuado para este fin, la elección de la Misión de Guadalupe en Chiapas cumplía en apariencia con mis expectativas.<sup>10</sup> Los contacté y logré que me permitieran vivir y participar con ellos en algunas de sus actividades durante tres meses en el año 2008.

Comprender sus objetivos y su dinámica de trabajo me resultó sencillo, debido a mi experiencia previa con la congregación y con el ámbito de misión, aunque en la etapa de mi vida al interior de la congregación no había visto un posicionamiento tan “de izquierda” como en esta misión. Comprender la forma en que se relacionaban los misioneros, sin embargo, no fue tan sencillo, pues mi otredad creaba suspicacias, por lo tanto, el proceso de inserción no fue muy simple.<sup>11</sup> De hecho, logré hacerlo gracias a un elemento indispensable y presente en toda sociedad y que muchas veces es el motor de la socialización; es decir, el chisme, del que existe una amplia bibliografía.<sup>12</sup> Pero lo que en realidad me llamó más la atención fue a partir del momento en que acompañé a los misioneros a través de las montañas con la gente tojolabal, debido a un par de razones.

La primera tiene que ver con lo que me iban platicando los misioneros a lo largo del camino con respecto a su relación con los tojolabales. Por un lado, hablaban de ellos de manera positiva como seres casi fuera de este mundo en una noción del *buen salvaje*, pero a su vez mostraban preocupación por no poder entender ni saber cómo preguntarles acerca de los problemas que viven sus comunidades para buscar formas y proyectos que pudieran beneficiarles, sobre todo en el aspecto de la salud y el desarrollo sustentable.

La segunda razón tiene que ver con la forma de relacionarse que observé entre estos misioneros y los propios tojolabales. Mientras se busca en la lengua la solución a una incomunicación entre ambas partes, me parece que lo que se está ignorando de fondo, en primer lugar, es que los tojolabales no son salvajes que viven aislados; son perfectamente bilingües y por el tiempo que han tenido que convivir con lo que ellos denominan *kaxlanes* (mestizos), a veces en calidad de servidumbre y en otras en calidad de masas que sirven para cumplir los

---

<sup>10</sup> La Misión de Guadalupe se ubica en la ciudad de Comitán de Domínguez, en Chiapas, y pertenece a la congregación de los hermanos maristas. Sin embargo, la población que la conforma son mayormente misioneros no religiosos (o colaboradores laicos) que han colaborado desde hace mucho tiempo en este lugar.

<sup>11</sup> Con esto reafirmo la diferencia que hay entre mi persona y los misioneros a pesar de que se supone que pertenecemos a la misma cultura. El hecho de no ser religioso a pesar de haberme asomado alguna vez a esa posibilidad, me coloca fuera de su *comunitas*, que en estricto sentido podría pensarse como un grupo étnico porque existe una dinámica social no sólo basada en instituciones y reglas sino en creencias compartidas que desde la antropología de la religión es parte de la cultura (Cf. Houtart, 1998 y García Méndez, 2008).

<sup>12</sup> Sobre el chisme se puede consultar las obras de Jonh Haviland, 1977; Max Gluckman, 1963 y Elmer 2001.

objetivos de los organismos políticos, religiosos y académicos, comprenden y conocen nuestra cultura “occidental” (por lo mismo hay suspicacia entre ellos hacia la otredad que para ellos representamos). Pero no veo que estos misioneros comprendan la cultura, el contexto histórico, social y religioso de estas personas y se aferran a buscar otras formas para lograr interactuar. La forma más recurrente ha sido la acomodación, pero ahora el interés está en la lengua *tojolab’al*. Este es el motivo que me llevó a investigar acerca de la interacción entre tojolabales y misioneros católicos.

Al principio, al igual que los misioneros, supuse la importancia de aprender la lengua *tojolab’al*, pero después, al notar el bilingüismo de los tojolabales, pensé que la incomunicación podría intentarse resolviéndose comprendiendo su cultura, sus intereses y lo que es importante para ellos, más a partir de la lengua. Los misioneros, por un lado, no han puesto atención a lo que sería el metalenguaje y muchos aspectos que comprenden la cultura tojolabal, la historia de este pueblo y que la religiosidad autóctona tojolabal ha sido entendida e interpretada por éstos desde sus referentes culturales.

A lo largo de mi investigación, un elemento que me ha llamado la atención desde el momento en que intenté aprender su lengua y observar qué patrones de comunicación y de conducta social reproducían, fue que inevitablemente fui involucrándome, que no acomodándome, con ambos grupos sociales, misioneros y tojolabales; pero con respecto a los tojolabales ese involucramiento no ha sido muy exitoso porque las diferencias culturales que tengo con ellos son enormes.

Pensar en que como investigador puedo situarme con respecto al tojolabal es en ese sentido muy complicado, si no es que imposible, pues a diferencia de la noción de los *conocimientos situados* que habla de un investigador que se posiciona frente a una situación específica, como en el caso de los movimientos feministas, de diversidad sexual, entre otros; el posicionamiento en este caso está relacionado con una situación conformada por una cosmovisión, costumbres, historia, lenguaje, religiosidad, etc., muy diferentes.<sup>13</sup> Es importante señalarlo porque para aquellos teóricos que han desarrollado la acción de situarse en diferentes contextos, coincide con un involucramiento del investigador con el domicilio de investigación porque quizá ha vivido y sufrido aspectos que también lo han hecho los individuos y sociedades que conforman el “estudio de caso”, llámese, subalternos, mujeres, indígenas, indocumentados, chicanos, entre otros. Mi caso es distinto.

Para los misioneros y para los tojolabales mi presencia conlleva un grado de extrañeza y, por lo tanto, otredad. No soy parte de ellos, pero culturalmente soy más afín a los primeros. Quizá es más fácil que pueda hablar de situarme con respecto a los misioneros y no tanto con los tojolabales. Pero para situarse, desde mi perspectiva, se necesita tener en consideración ciertos elementos que se relacionan con la identificación de los sujetos con respecto a uno, empezando por la historia que contiene los antecedentes necesarios que conlleven a la interacción y después a la pertenencia. Trataré de aclararlo un poco mejor.

Interactuar y luego lograr identificarme con los misioneros no ha sido demasiado complicado, en parte porque conozco y he experimentado su *modus vivendi*, y ellos conocen mis antecedentes y mi relación con la Iglesia y en específico con la congregación marista en el pasado. Esto habla, en primer lugar, de la importancia de conocer la historia de un individuo o sociedad para

---

<sup>13</sup> Hablamos de un pueblo que no viste de manera llamativa para comerciar con su cultura y satisfacer las miradas a lo exógeno de los extranjeros, ni es un pueblo que represente abiertamente lo que podría entenderse como rituales chamánicos, de hecho, muchos investigadores hablan de la poca información que existe sobre ellos porque no son atractivos para el mundo académico como otros grupos indígenas con representaciones coloridas y llenas de un misticismo *New Age*, que dista de sus costumbres y prácticas en la vida privada y lejos del turista (Mattiace, 2002 y Ruz, 1981).

establecer una buena interacción. Es una clave para lograr, por lo tanto, una buena comunicación y situarse frente al *otro*.

Al respecto, ¿qué saben los tojolabales de la historia de estos misioneros, no sólo como representantes de la Iglesia, sino individualmente? Lo que reconocen en un momento dado es la jerarquía que ellos representan. Pero aún más preocupante es ¿qué saben los misioneros (incluso los científicos sociales) de la historia del pueblo tojolabal, de los tojolabales individualmente, o por lo menos de sus comunidades?, y si no lo saben ¿Por qué construyen o interpretan su historia y su cultura? Creo que aquí se expresa además de la violencia epistémica, una colonialidad matizada en un discurso que la niega.

Ahora bien, si existen estas relaciones de poder que se evidencian en la relación de aquellos que representan un organismo con instituciones coloniales con los que han sido “víctimas” de ésta, y si los investigadores, a partir de los años sesenta hasta la fecha, han criticado estas acciones, supondríamos que asumen un compromiso que no sólo intenta evitar estas relaciones asimétricas, sino que en tanto investigadores comprometidos no reproducen esos mismos esquemas. La realidad es que como investigadores caemos muy frecuentemente en esa dinámica, sobre todo con dos elementos que ni la Iglesia ni la academia científica han podido evitar para lograr una buena comunicación: la interpretación y la representación. Ambas fungen como la voz del *otro* y, por lo tanto, obnubilan los intereses, problemas, epistemologías, ideales y utopías varias (heterotopías) de la otredad. Pero si no interpreto, deduzco o infiero, no puedo entablar una interacción con el tojolabal y se vuelve un problema que en apariencia no tiene solución.

Situarme con respecto al tojolabal, desde esta perspectiva, sería asumir que comprendo la tojolababilidad, lo que implicaría entender su cosmovisión con cuatro años de investigación y con varias estancias de campo, aunque cortas. Los misioneros tienen una gran ventaja sobre mí, porque tienen más tiempo de interactuar con ellos, en la *praxis e in situ*. Pero la nativización no es una posibilidad y la única situación que se me ocurre que podría suceder es involucrarme y ser sensible a su sufrimiento, el cual trato de interpretar desde mis referentes culturales, y de nuevo caería en lo mismo: interpretación.

Un sacerdote que lleva más de tres décadas trabajando con tojolabales, decía que el problema es que somos nosotros (los mestizos) y nuestras interpretaciones hacia el *otro* es que hacemos pobres, en este caso a los tojolabales, no porque provoquemos su pobreza a través de la dependencia, sino porque su estilo de vida sencilla la interpretamos desde nuestra cultura como pobreza; es decir, nosotros somos quienes nos quejamos de la pobreza y sufrimiento del *otro* y para paliarla realizamos acciones que van creando con el tiempo una dependencia irreversible y etnocida. Las acciones que realizamos en consecuencia, terminan por crear un problema de pobreza real porque introducimos necesidades en su comunidad. Son las consecuencias de la interpretación y la representación en la que gran parte de la ciencia social militante en este contexto chiapaneco ha propiciado.

Ante esto reflexiono y me pregunto cómo situarme, entonces. En el proceso de situarse desde la “praxis” científica en esta área de trabajo ubico tres aspectos que dicta la teoría:

- 1) Para muchos investigadores mi relación con los tojolabales para entenderlos, es lo primordial en mi quehacer científicista. Pero en cuanto al compromiso con ellos, la clave está en integrarme y es ahí donde discrepo con los investigadores, porque no puedo integrarme, involucrarme y, por

lo tanto, situarme cuando no soy parte de ellos, ni ellos me están proponiendo hacerlo, ni logro comprender su cultura en absoluto.

2) Observo también una superficialidad discursiva en estos académicos, porque para lograr lo que ellos me proponen poniéndose como ejemplo, implica un amplio y constante trabajo de campo, estar con ellos y no sólo ir de visita y extraer la información para escribir artículos y sumar puntos para lograr mayores incentivos económicos. La realidad es que si hicieran más trabajo de campo, estuvieran *in situ* y fueran coherentes con su discurso –que, por cierto, permanece sólo en la crítica– no trabajarían para el Estado, y en las comunidades alejadas y donde no habitan los líderes que representan a su grupo étnico, los conocerían por lo menos. Quizá la *praxis* misma sería un indicador de que situarse con respecto al tojolabal conlleva necesariamente la representación.

3) Por último identifico en esta labor académica “comprometida” una generación de planteamientos bien fundamentados teóricamente que son utópicos, y que fungen como voz representativa de los intereses y necesidades de estos pueblos, pero no necesariamente expresan la voluntad de estas personas, que quizá nunca pidieron ser estudiadas ni ayudadas. De ser así, esta ciencia comprometida podría ser neocolonial.

Regresando a la posición y domicilio de actividades que los misioneros hacen con los tojolabales, y en esto incluyo no necesariamente la labor de misioneros católicos sino también de otras denominaciones religiosas, la diferencia que tienen con los investigadores, como dije antes, es la *praxis*, y el compromiso que sí observan. Quizá lo que podría sugerir en estos grupos de una forma general, sería tener una mirada un poco más aguda, analítica y –¿por qué no?– socioantropológica. Pero con respecto a los científicos sociales, de una forma propositiva me gustaría ahondar de manera conclusiva en lo que expresé en los tres puntos anteriores.

## Consideraciones finales

La parte conclusiva de este trabajo no consiste en exponer sus puntos analíticos a manera de resumen y/o culminar como muchos trabajos de academia con un mensaje de “seguiremos investigando al respecto”. Se trata de proponer algo y aportar no sólo a la literatura (crítica) de estos temas, sino qué se puede hacer en este momento frente a las circunstancias y las instituciones que existen y actúan en el presente.

La pregunta clave de este ensayo es cómo situarme dentro de la investigación en un contexto intercultural; es decir, cómo un investigador “comprometido” que trabaja en contextos interculturales, como en la mayoría de los casos, se sitúa. La pregunta surge porque en la *praxis* es notorio que esta acción de situarse puede ser un ideal que permanece en ese estado idílico, pues es casi impensable situarse en un contexto/cultura ajena a la de uno.

Existen muchos argumentos para justificar el posicionamiento del investigador en estas situaciones, empezando por hablar del involucramiento que se puede tener por la causa de lucha de un grupo en específico, pero el problema aquí tiene que ver con dos aspectos:

1) Si no hay una lucha en específico, el investigador tiende a interpretar o inventar la existencia de una. El investigador comprometido busca involucrarse y militar en dicha lucha, proponiendo y ayudando a realizar

determinadas actividades para lograr el éxito de esa lucha, pero sin cuestionarse si esa lucha existe para los *otros*.

2) Hacer al *otro* pobre, víctima del colonialismo, resaltar sus valores culturales y epistemológicos como una acción contrahegemónica o de lucha, cuando ellos mismos no hubieran pensado que poseían dichos valores y quizá se trate sólo de la interpretación que el investigador, el activista o el misionero le da a esos valores (*sobre-interpretación*). Todo esto puede ser contraproducente porque conlleva la dependencia del *otro*, la inserción de necesidades de las que antes prescindían, pero, sobre todo, se incurre en la diferenciación del *otro*; es decir, bajo el argumento de respetar su cultura y reconocerlo como diferente –que en muchos casos es lo que varios grupos étnicos buscan– se le niega la oportunidad de que este *otro* sea partícipe de una dinámica económica benéfica para ellos, considerando que en su mayoría, por procesos de aculturación de mucho tiempo atrás, ya no pueden aislarse y vivir apartados de una sociedad con características geoeconómicas y geopolíticas globales.<sup>14</sup>

Quizá el problema que hay entre el discurso del investigador y la práctica de la que éste carece en muchos casos, es que no puede hablarse de “situarse” cuando no se tiene la suficiente apertura y conciencia para dialogar, en lugar de representar e interpretar las necesidades y carencias del *otro*; cuando no se tiene conciencia de que la otredad también está presente en él desde la perspectiva del sujeto de estudio; y que es precisamente esta noción de “sujeto de estudio” lo que determina la tendencia objetivizante y subjetivizante del investigador hacia el *otro* y no hacia uno mismo. En este sentido, los conocimientos situados no están muy presentes en el quehacer del científico social, sino sólo en un nivel discursivo.

Por otro lado, la mayor parte de la producción militante en este ámbito contiene posiciones muy críticas, y la parte práctica se centra en acciones de temporalidad limitada y/o que resaltan la novedad del investigador al hacer participar en su proyecto al otrora sujeto de estudio, que llaman colaborador. Pero el contenido que prevalece en estos trabajos es la crítica implacable hacia las instituciones gubernamentales y religiosas, la colonialidad, etc.; posturas en suma radicales que de fondo conllevan un trabajo y una producción académica subvencionada por núcleos que tienen estas características.

Al respecto, Carlos Figari habla de las “hogueras” o los límites que imponen estas instituciones que financian gran parte de los proyectos de investigación, pero también dice que si bien son límites y condiciones los que se imponen y hacen depender al investigador a estas instituciones, también desde esa trinchera “de lo que se trata es de crear otros espacios o intervenir cuando uno crea que es éticamente ineludible para modificar ciertas reglas que permitan también la aceptación científica de cuestiones o situaciones otras” (Figari, 2011c: 7).

En el caso en el que trabajo, la Iglesia católica representada por una misión es una institución colonial que arrastra tras de sí una serie de acciones

---

14 Esta diferenciación es lo que produce precariedad y en sí es una violencia la que se ejerce al querer ver al “indígena” como un hombre de campo y negarle la oportunidad de crecer y desarrollarse en otros ámbitos. El esencialismo de muchos investigadores comprometidos lleva a encasillar al indígena en el campo, el cultivo de su milpa, y se escandalizan cuando alguno de estos indígenas desea hacer estudios en el campo de la medicina, las ciencias económico-administrativas, o expresa que su deseo es trabajar en algún corporativo financiero. Lo consideran como una traición a su gente, una desgracia, producto de la globalización, y un sinnúmero de argumentos, sin considerar que él tiene el derecho de hacer lo que quiera y no por eso dejará de ser tojolabal, quichua, náhuatl, xinka, etc. Es un debate muy complicado en cuanto al derecho a la diferencia, pero considero que la alteridad, al menos como se maneja en las ciencias sociales conlleva algo más que una diferenciación cultural que puede ser muy violenta.

de dominio y de etnocidio. En la actualidad, sin alejarse demasiado de esos esquemas, la Iglesia actúa tratando de contrarrestar los efectos que causó en el pasado. Mi trabajo, por otro lado, depende económicamente del gobierno mexicano y del espacio que he encontrado en la misión, gracias a mis antecedentes y la cercanía sociocultural que con ellos tengo. Esa es mi situación, ahí me sitúo. Pero también puedo llevar a cabo una investigación comprometida encontrando en estas situaciones y espacios una vía por la que pueda actuar en la praxis e *in situ*, analizar las situaciones que hay en la interacción de naturaleza intercultural para poder propiciar el diálogo y lograr que cada parte (el investigador, la misión y los tojolabales) podamos expresar nuestros intereses, llegar a acuerdos y emprender una acción útil para todos. Esto no es horizontalidad, son heterotopías, son las metas e ideales de cada uno de los participantes en el diálogo, que trascienden las críticas y suman esfuerzos, utilizando distintos espacios para lograr los objetivos que cada quien tiene, y de ahí parte mi propuesta.

Yo soy un espacio que puede aprovechar la misión y los tojolabales para analizar algunos aspectos que den alguna solución en específico, así como desde hace varios años, la misión ha sido un espacio para los tojolabales y lograr no sólo la parte espiritual que quieren sino también financiamientos, orientación en ciertos temas de naturaleza jurídica, etc. De esa misma forma yo hago uso de esos espacios para realizar mi trabajo de investigación, y que sea una investigación trascendente y no sólo que alimente las bases de datos sobre temas diversos de antropología social.

Situarse, por lo tanto, no lo concibo como criticar y descartar el método canónico de hacer ciencia ni tampoco sumarse a una lucha que desde mis referentes académicos y culturales considero debe realizarse para cambiar una realidad que desde mi perspectiva es inconcebible. Situarse no es *nativizarme* con el diferente a mí culturalmente. Situarse es ser consciente de mi identidad y otredad frente a otros individuos, es comprender a otros individuos, sus ideales e intereses. Situarse es comprender el lugar que ocupo, mi posición frente a la del *otro* y la posición del *otro* frente a mí, y dialogar, negociar, focalizar mi trabajo en una *praxis* no justificada con un discurso, sino con el resultado del diálogo. Creo que sin ser algo novedoso, sí puede realizarse para empezar a dinamizar y mostrar la utilidad de las ciencias sociales que por años se han estancado en acciones de denuncia y en gastar tinta para describir situaciones y posicionarse a favor o en contra de ciertas “realidades”.

Mi propuesta, debo aclarar, no conlleva experiencia previa alguna; es decir, en estricto sentido reconozco que no aporta una alternativa metodológica al posmodernismo, la militancia o el discurso crítico en los que se han empanzanado las ciencias sociales en general. Quizá pueda ser una temática que ya se haya tratado con antelación y de igual forma no he dicho el cómo hacerlo. Mi trabajo de análisis se yergue sobre todo en los estudios del lenguaje y la comunicación como una herramienta muy útil para comprender por qué existe incomunicación entre dos grupos culturalmente distintos y que puede explicar con mayor nitidez las carencias del conocimiento situado en las ciencias sociales, los límites de “situarse”, los espacios alternativos para llevar a cabo una investigación comprometida y trascendente, etc. La propuesta de repensar cómo situarse y cómo lograr una dialogicidad en contextos interculturales y con gran diversidad de intereses, es precisamente para ir sentando bases para nuevos proyectos, en los que militancia y ciencia puedan convergir, pero, sobre todo, que las ciencias sociales puedan otorgar alternativas y propuestas y no introducir elementos que creen dependencias, entre éstos la representación de la otredad.

## Bibliografía

- Alejos García, José (ed.) 2006 *Dialogando alteridades: identidades y poder en Guatemala* (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Bakhtin, Mihail 2003 *Estética de la creación verbal* (México DF: Siglo XXI).
- Bhabha, Homi 2002 (1994) *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial).
- Elmer, Nicholas 2001 "Gossiping", en Robinson, Peter y Giles, Howard *The New Handbook of Language and Social Psychology* (Chichester-Nueva York-Weinheim-Brisbane-Singapur-Toronto: John Wiley & Sons).
- Escalona Victoria, José Luis 2009 *Política en el Chiapas rural contemporáneo* (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Estrada Saavedra, Marco 2007 *La comunidad armada rebelde y el EZLN: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en Las Cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)* (México DF: El Colegio de México).
- Fairclough, Norman 1995 *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language* (Londres: Longman).
- Figari, Carlos 2011a "Situación y no-metodología" en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos* (Seminario virtual CLACSO).
- 2011b "Métodos y técnicas en revisión: estar con el otro" en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos* (Seminario virtual CLACSO).
- 2011c, "Introducción a otras ciencias" en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos* (Seminario virtual CLACSO).
- Fornet-Betancourt, Raúl 2005 *De la inculturación a la interculturalidad*, en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm>
- Fowler, Roger, et al. 1983 *Lenguaje y control* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Fox Keller, Evelyn, 1992 *Secrets of Life, Secrets of Death: Essays on Language, Gender, and Science* (Nueva York: Routledge).
- Furbee-Losee, Louanna 1976 *The Correct Language: Tojolabal. A Grammar with Ethnography Notes* (Nueva York/Londres: Garland Publishing Inc.).
- García Méndez, José Andrés 2008 *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco* (México DF: MC Editores).
- Garfinkel, Harold 1967 *Studies in Ethnomethodology* (New Jersey: Prentice Hall).
- Gluckman, Max 1963 "Gossip and Scandal" en *Current Anthropology* (EUA) Vol. 4, Nº 3
- Goffman, Erving 1964 "The Neglected situation" en *American Anthropologist* (EUA) Vol. 66, Nº 6
- 1967 *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior* (Garden City/Nueva York: Anchor Books).
- 1972 *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Harmondsworth: Penguin University Book).
- Haar, Gemma Van Der 1998 "La Campesinización de la zona alta tojolabal: el remate zapatista" en Reyes Ramos Ma. Eugenia et al. *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas* (México DF: Universidad Autónoma Metropolitana/El Colegio de la Frontera Sur).
- Haber, Alejandro 2011 "Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplinada" en *Revista Chilena de Antropología* (Chile: Nº 23, 1º semestre de 2011).
- Haraway, Donna 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres: la invención de la naturaleza* (Barcelona: Catedra/Universitat de Valencia Instituto de la Mujer).
- Harding, Sandra 1987 *Feminism and Methodology. Social Science Issues* (Indianápolis: Indiana University Press).
- Haviland, John Beard 1977 *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*, (Chicago/Londres: The University of Chicago Press).
- Houtart, François 1997 *Sociología de la religión* (México DF: Plaza y Valdés).
- 2002 *Religiones: sus conceptos fundamentales* (México DF: UNAM/SigloXXI).

- Hymes, Dell 1974 *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach* (EUA: University of Pennsylvania Press).
- Mariz, Cécilia L. y Theije, Mario 2008 "Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism. Comparing Enculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures" en *Latin American Research Review. The Journal of Latin American Studies Association* (EUA: University of Pittsburgh Press).
- Mattiace, Shannan Lorraine 2002 "Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas" en Mattiace, Shannan, Hernández, Aída y Rus, Jan (eds.) 2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (México DF: CIESAS/ International Work Group for Indigenous Affairs).
- Marzal, Manuel 2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. (Madrid: Trotta-Pontificia Universidad Católica de Perú).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1972 "El misionero ante las culturas indígenas" en *América indígena* (México DF) Vol. XXXII, N° 4 octubre-diciembre.
- Rappaport, Joanne 2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Rosaldo, Renato 1989 "Imperialist Nostalgia" en *Representations* (California: California University Press) N° 26, primavera.
- Ruz, Mario Humberto 1981 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal* (MéxicoDF: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mayas) Vol. I.
- Santos, Boaventura de Sousa 2008 *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (México DF: Siglo XXI/CLACSO).
- Schütz, Alfred 1995 [1962] *El problema de la realidad social* (Buenos Aires: Amorrortu Editores)
- Tedlock, Dennis y Mannheim, Bruce 1995 *The Dialogic Emergence of Culture* (Chicago: University of Illinois Press).
- Valtierra, Jorge 2009 *Y el Verbo se hizo carne. El proceso de la inculturación y el camino hacia la autoctonía de la diócesis de San Cristóbal de las Casas* (México DF: Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS).