INVESTIGACIÓN Y ENSEÑANZA EN CONTEXTOS DE DIVERSIDAD CULTURAL

MATERIAL DIDÁCTICO PARA LA GENERACIÓN DE DIÁLOGOS INTERCULTURALES

COORDINADORES

ADRIANA TERVEN SALINAS

ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

JOSÉ LUIS PLATA VÁZQUEZ

LUZ MARÍA LEPE LIRA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

INVESTIGACIÓN Y ENSEÑANZA EN CONTEXTOS DE DIVERSIDAD CULTURAL

MATERIAL DIDÁCTICO PARA LA GENERACIÓN DE DIÁLOGOS INTERCULTURALES

COORDINADORES

ADRIANA TERVEN SALINAS
ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA
JOSÉ LUIS PLATA VÁZQUEZ
LUZ MARÍA LEPE LIRA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Sociedades amerindias
contacto cultural y desigualdades
Cuerpo Académico

Dra. Silvia Lorena Amaya Llano
Rectora
Dra. Oliva Solís Hernández
Secretaria Académica
Lic. Iván Omar Nieto Román
Secretario Particular
Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Director de la Facultad de Filosofía
Mtro. Luis Mauricio Martínez Martínez
Enlace de Publicaciones de la Facultad de Filosofía
Lic. Diana Rodríguez Sánchez
Directora del Fondo Editorial Universitario

Diseño editorial: Elsa Denisse Hernández Díaz
y Mariana Esperanza Gallegos Solís
Ilustraciones: Selene Paz Vega

Primera edición impresa: 2024
Primera edición digital: 2025

D.R. © 2025 De las y los autores
D.R. © 2025 Universidad Autónoma de Querétaro
Cerro de las Campanas s/n
Centro Universitario, 76010
Santiago de Querétaro, México

ISBN: 978-607-513-745-2

Esta obra ha sido arbitrada por pares académicos y se privilegia con el aval de la institución editora.

La publicación de este libro se financió gracias a la aportación de fondos del programa PROFEXCE 2020.

Ninguna parte del contenido de este ejemplar puede reproducirse, almacenarse o transmitirse de ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, para su uso personal o de lucro, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Hecho en México/*Made in México*

ÍNDICE

5
Introducción
ANA D. ALONSO ORTIZ

15
Entre la realidad
y la academia.
Vivencias y reflexiones
de un nahua antropólogo
REYNALDO AMADOR PÉREZ

36
Entre cuentos y consejos: Estrategias
de recopilación
y trabajo de campo
en una comunidad nahua
PRISCA HERNÁNDEZ MARTÍN

66
Ejercicio reflexivo
sobre experiencias escolares
y de investigación etnográfica
con estudiantes indígenas,
y una propuesta para hacer
desde el nosotros
ADRIANA TERVEN SALINAS

88
Estudios desde la perspectiva local:
hacer investigación
desde la cultura propia
HERMINIO MONTERDE LÓPEZ

105
La *cuestión* del significado
en las comunidades indígenas
contemporáneas
MARÍA ANTONIETA GONZÁLEZ AMARO

138
Ahí vamos de nuevo...
Antropología, poblaciones
indígenas y colonialismo
ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

165
¿El trabajo de campo
o el regreso a casa?
INOCENCIA ARELLANO MIJAREZ

188
Decolonialidad y antropología:
un acercamiento desde
las etnografías *inside/outside*
LUZ MARÍA LEPE LIRA

209
La antropología queretana
en su vinculación con las instituciones
gubernamentales: el caso del Instituto
Electoral del Estado de Querétaro
JOSÉ LUIS PLATA VÁZQUEZ
JUAN ANTONIO SERRANO VÁZQUEZ

INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que la antropología tiene un origen y un pasado que ha servido al colonialismo y recientemente a la construcción de los estados nacionales. Ése ha sido el caso entre la antropología indigenista y el estado mexicano, que a través de una agenda de auxilio hacía el indígena y la necesidad de su integración a la nueva nación produjo una serie de violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, no sólo la antropología peca de colonialista y de servir a los fines del estado, también otras disciplinas han justificado su presencia en territorios indígenas sin atender protocolos éticos y sin posicionarse ante las prácticas deshonestas de la investigación.

En fechas recientes, instituciones e individuos han puesto en entredicho su capacidad de escucha y reflexión ante las demandas de comunidades, colectivos, colegios e individuos que han denunciado, en repetidas ocasiones, prácticas extractivistas y malintencionadas en la investigación como: mentir a las comunidades y a los colaboradores sobre los objetivos de la investigación y la visita a sus territorios y no establecer acuerdos que beneficien tanto al investigador como a los participantes. A modo de ejemplo reciente, cito el caso de dos actores y el director de la película *Finlandia,* que haciéndose pasar por antropólogos y etnólogos engañaron a la comunidad *muxe*[1] de una comunidad del Istmo de Tehuantepec, en el sureste del país. No sólo usaron una identidad académica, también violaron diversos mecanismos éticos para la investigación como el respeto a las personas, la discusión de los beneficios por su participación y el uso y salvaguarda de los datos.

[1] "Muxe somos las personas que nacimos biológicamente masculinas pero que genéricamente vivimos como mujeres". Elvis Guerra (2023), poeta muxe de Juchitán, en entrevista para *Transcultura Noticias 22,* consultada en: https://www.youtube.com/watch?v=secoy_1c064. Visitado por última vez el 19 de septiembre de 2023.

Este hecho llamó la atención del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, redes de estudiantes y colectivas que se pronunciaron[2] en contra de este tipo de prácticas extractivistas, usurpadoras y colonialistas, que la antropología y otras ciencias tratan de borrar de su pasado. Viendo más allá de la situación, este evento deja ver una vez más la necesidad de que comunidades, asociaciones y colectivos establezcamos protocolos propios de colaboración con investigadores e instituciones, donde se discuta de manera explícita los beneficios, riesgos y la forma de compartir nuestros datos, así como la manera en que deberán volver a nosotros los resultados y el impacto de las investigaciones.[3]

Esta misma inquietud ha sido compartida por diversas comunidades y los reclamos sobre las malas prácticas abarcan el ámbito artístico, el textil, el territorial y lo intelectual. Todos denunciados como extractivismo epistémico, una relación asimétrica entre investigadores y participantes, instituciones y comunidades.

Con el fin de construir un futuro donde aprendamos a tejer redes de participación recíprocas y los saberes de sujetos y comunidades indígenas se reconozcan en las diversas plataformas y formatos académicos, diversos individuos de comunidades indígenas y no indígenas hemos cuestionado nuestra labor en la investigación, nuestra partici-

---

2 En los vínculos siguientes pueden consultarse diversas notas periodísticas y el pronunciamiento sobre este suceso:

Entrevista a Diana Manzo, periodista zapoteca del medio digital, *Istmo Press*, sobre este evento. Consultada por última vez el 19 de septiembre de 2023 en: https://www.youtube.com/watch?v=cXmdw1-1h7A

Nota publicada por Diana Manzo. Consultada por última vez el 19 de septiembre de 2023 en: http://www.istmopress.com.mx/istmo/exigen-disculpa-publica-para-comunidades-de-oaxaca-por-farsa-de-actores-de-la-pelicula-finlandia-se-hicieron-pasar-por-antropologos-y-etnologos.

3 Una primera versión de un diálogo entre académicos lingüistas indígenas y no indígenas sobre la investigación en comunidades originarias puede verse en la Carta Oaxaca, disponible en el portal de la Biblioteca de Investigación Juan de Cordova en: https://docs.google.com/document/d/1mdXTXXA7ekl51vE-tqwC9eVt8SX3EMmY9gbQSfX9wvM/edit?pli=1

pación y la responsabilidad en ello. Producto de esta ensoñación fue un primer ejercicio que Emiliana Cruz y yo hicimos en LASA 2019 Nuestra América: *Justice and inclusion*, donde organizamos un panel que titulamos "El Ser Es y El No-Ser No Es: debates sobre la ontología indígena en el trabajo de campo". En aquel momento hablamos de qué significa hacer trabajo de campo en nuestras comunidades de origen y también de las responsabilidades que mantenemos con ellas como investigadores indígenas. Discutimos nuestras propias prácticas y sobre cómo experimentamos el trabajo de investigación y el espacio llamado "campo" de manera diferente que los colegas no indígenas. El panel nos permitió identificarnos en las mismas inquietudes y necesidades de hablar de nuestra labor que más tarde, tradujimos en el dossier "Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas en el sur de México" editado por *Language Documentation & Conservation,* disponible en español e inglés.[4]

Ahora, las reflexiones del sur han hecho eco en el centro-norte del país, de manera concreta, en tres egresados y cinco profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, quienes nos comparten cómo han resuelto el trabajo de campo en sus comunidades de origen, proponen lineamientos para borrar la línea que divide el conocimiento científico del empírico, nombrando los saberes documentados desde la lengua de los investigados. También comparten cómo dirigir las investigaciones en comunidades no propias; Este es el caso de los investigadores no locales, como algunos de los profesores de la Facultad de Filosofía, que imparten clases en diversos programas de la institución como la licenciatura en Antropología, la licenciatura en Educación y Mediación Intercultural, la maestría en Antropología y Estudios Contemporáneos y la maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe. En las siguientes páginas, exalumnos y profesores nos comparten cómo proceden en el quehacer investigativo, es decir, cómo negocian o

[4] Para consultar la versión en español, visitar: https://nflrc.hawaii.edu/ldc/sp22; para la versión en inglés: https://nflrc.hawaii.edu/ldc/sp23/

proponen la investigación desde *ser y no ser* de la comunidad. Lo que nos comparten, parte desde el reconocimiento y posicionamiento de la "otredad" esto es, reconociendo y enunciando la historia propia, de ahí que este libro reúne una diversidad de voces y experiencias que nos permite conocer y soñar en otras formas de hacer investigación. Los y las autoras nos invitan a cuestionar nuestros privilegios y formas de actuar y proceder en las comunidades propias o ajenas y también a denunciar las prácticas con las que no estamos de acuerdo.

Reynaldo Amador, antropólogo nahua, inaugura este libro con una mirada crítica y cruda, exponiendo la desconexión entre los perfiles de egreso y las oportunidades laborales que ofrecen los programas educativos frente a las necesidades y las oportunidades que las comunidades indígenas tienen para los estudiantes. Este hallazgo se encuentra precedido por un trabajo de reflexión que parte de su historia como estudiante y más tarde como investigador, primero en una comunidad ajena y luego en la propia. La ausencia y el retorno después de quince años le permiten cumplir la mirada extraña requerida por la antropología, pero el mismo autor se siente como un extranjero en su propia tierra, con la necesidad de alimentar los vínculos que se fracturaron durante su ausencia, sin embargo, es oportuno preguntarse ¿es la ausencia o es el desarraigo provocado por la profesionalización? Es bien conocido que ésta pone en pausa el retorno, pues las agendas educativas están más cerca de un proyecto de vida modernizante que favorece uno alineado a éste y deja por un lado un modelo de vida y conocimiento cercano a la comunidad de origen.

En un tenor similar y con una propuesta para enfrentar la falta de diálogo entre la formación educativa y los marcos y normas culturales de las comunidades a las que pertenecen los jóvenes indígenas investigadores, se encuentra el escrito de la investigadora nahua Prisca Hernández, que por un lado comparte las experiencias y los retos de la labor etnográfica en su propia comunidad y, por otro, acciones que le permiten situar su investigación dentro de los marcos y normas culturales. Por ejemplo, empleando y dirigiendo su investigación en la lengua náhuatl, cuestionando y proponiendo la diseminación del conocimiento derivado del trabajo de investigación en productos y

beneficios que sí pueda consumir la población estudiada y no sólo la comunidad letrada académica. Entre sus otras propuestas resalto la creación de categorías conceptuales en la lengua náhuatl sin que sean categorías traducidas del español, más bien, nombrando aquello que se estudia desde la lengua de la comunidad.

A manera de diálogo con las inquietudes planteadas por Reynaldo Amador y Prisca Hernández, encontramos el capítulo de Adriana Terven, quien propone un ejercicio para revisar los objetivos y las relaciones entre profesores y alumnos en el ámbito académico. Su objetivo es promover un diálogo intercultural entre ambas figuras para reflexionar sobre las diferencias sociales y con ello encauzar las ventajas y desventajas en un resultado que beneficie a ambos, pero sobre todo a las comunidades y sus actores, quienes históricamente, dice, han sido objeto de extractivismo. El riesgo de esta actividad es, como la autora señala, volver al esencialismo y que en vez de llegar a acuerdos básicos para la relación intercultural dentro del programa educativo, se genere un debate donde los propios profesores terminen reduciendo la experiencia de los estudiantes indígenas en lugar de moverse a una agenda práctica. La actividad propuesta por Terven tiene cabida en espacios abiertos y sensibles a otras realidades y experiencias, algo que es poco frecuente en los espacios académicos.

Herminio Monterde, nahua de la Sierra Nororiental de Puebla, denuncia los efectos del eurocentrismo en nuestras comunidades propagado por los espacios educativos y propone una nueva forma de vinculación donde el conocimiento local y el de quienes participan en las investigaciones obtengan el reconocimiento intelectual que merece, como un acto de ejercer sus derechos como sujetos productores de conocimiento. Su propuesta, partir de lo *emic* para dialogar con lo *etic*, radica en nombrar los procesos y las conceptualizaciones desde la lengua de la cultura generadora y evitar categorizaciones del conocimiento exterior. Con su propuesta busca responder qué pasa cuando la persona que estudia e interpreta una cultura pertenece a esta misma, cómo analizar los elementos y productos con los que ha convivido desde su nacimiento y que experimenta y nombra en su

propio idioma, es decir, como sujeto-investigador empapado de las prácticas de su comunidad.

Monterde hace un llamado potente para reconocer la intelectualidad de aquellos que se han llamado "informantes" y más recientemente "colaboradores" y nombrarlos como "autores". Con ello, insta a los investigadores indígenas como él a posicionarnos como sujetos e investigadores que entrelazan puentes y redes intelectuales y así reconocer la intelectualidad que le ha sido negada a los pueblos e individuos de comunidades originarias.

La propuesta de Herminio Monterde se articula con la de Antonieta Gonzáles con una invitación para acercarse a los lugares de estudio desde los significados que atribuyen los "otros", los investigados, a las categorías de estudio de los investigadores, tomando en cuenta la lengua local, sin imposición de categorías establecidas por el investigador. La investigadora realiza esta propuesta desde su experiencia de trabajo con dos comunidades indígenas del estado de Querétaro, una de ellas de habla *hñähñu.* Esta es una reflexión que atraviesa las implicaciones teóricas, metodológicas y políticas de hacer investigación en comunidades que constantemente han sido analizadas desde la mirada del investigador externo. Su posicionamiento es valioso porque ella misma se reconoce dentro de estos últimos.

Hernández, Monterde y Gonzáles, en capítulos previos, han señalado que el conocimiento de los sujetos y las comunidades investigadas deben ser reconocido con la propiedad intelectual de quien lo produce y no de quien lo investiga, razón de la apropiación y el extractivismo que encontramos en la relación de una disciplina como la antropología con los pueblos de México. Alejandro Vázquez, en su artículo, nos ofrece un panorama de esta relación a través de tres momentos que han ido cambiando en función de situaciones coyunturales en la historia de los pueblos originarios y su relación con el estado mexicano. El recorrido inicia con la antropología indigenista y los objetivos de integración y asimilación para forjar la patria. Después, se enfoca en la ruptura política de la antropología mexicana con el estado. Vázquez realiza también una reflexión sobre la ética de la investigación en los pueblos y pone en discusión su res-

ponsabilidad hacia estos. La discusión sobre la responsabilidad ética se enmarca en un momento coyuntural motivado por la declaración de Barbados, donde se señala que la generación de conocimiento sobre los pueblos debía ser de carácter colaborativo. El recorrido termina con el movimiento zapatista del 94, cuando la lucha por la escucha y la inclusión de las comunidades indígenas en la toma de decisiones sobre su territorio, recursos y formas de organización social provocó un cambio de paradigma y proceder ético.

Después del recorrido, el autor se "desnuda" ante el lector para hacer un ejercicio personal hablando de sus privilegios como hombre mestizo, cegado de las problemáticas y necesidades de las comunidades indígenas y ofreciendo una lista de principios para reorientar el trabajo de campo de personas mestizas en comunidades indígenas.

El siguiente artículo corresponde a Inocencia Arellano, mujer o'dam, quien pone en el centro de su artículo los principios, las reglas y las normas de su comunidad como eje rector en la labor investigativa y el trabajo de campo. Comparte el significado personal y social que representa la idea de "ir a campo", la cual se traduce en negociar el regreso a casa con el compromiso adicional de la investigación. Las negociaciones en campo hienden su papel como hija, como mujer o'dam y como investigadora y en los tres contextos respetar los principios de la vida comunitaria. Algunos de estos son cumplir responsabilidades con su familia, llevar a cabo su investigación siguiendo los principios de su comunidad para dirigirse a las personas y entablar conversaciones, emplear formas amables para acceder a la información que su trabajo requiere y promover una investigación colaborativa entre ella y la gente de su comunidad. Por ello, resalta los atributos de cada colaborador y "experto" en un tema en su comunidad, dándoles un papel protagónico en la investigación. Además, con la claridad de alguien que conoce su comunidad, habla de un proceso de retribución que va más allá de la compensación económica, característica de las escuelas americanas, para hablar de reciprocidad entre el tiempo que ella toma de sus colaboradores y las necesidades que estos tienen en la vida diaria, haciendo de su escrito una propuesta que dignifica el conocimiento que comparten los colaboradores.

Si bien, los trabajos anteriores han tocado algún aspecto relacionado con la dignificación y el reconocimiento de los colaboradores y han denunciado las prácticas extractivistas en diferentes comunidades, es en el capítulo de Luz María Lepe donde podemos ver una revisión teórica y metodológica que sitúa los capítulos previamente mencionados en los trabajos de la decolonialidad. La autora traza una ruta que comprende tres ejes que parten de la revisión del peso del eurocentrismo y la colonialidad en las teorías, metodologías y prácticas en la investigación para después moverse a un segundo eje sobre formas decoloniales de hacer investigación. En el último eje, sitúa algunos trabajos que emplean metodologías colaborativas, participativas y situadas como los trabajos de los autores del dossier "Reflexiones desde el sur: el trabajo de campo de investigadores locales".

El libro cierra con un escrito de José Luis Plata en coautoría con Juan Antonio Serrano, quienes nos dejan ver que las instituciones de educación superior pueden ser espacios de vinculación entre instituciones y sociedad. En este caso, la Facultad de Filosofía facilitó a través de sus egresados y egresadas un servicio de consultoría al Instituto Electoral del Estado de Querétaro para identificar los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas de Querétaro. A través de las páginas, los autores nos describen paso a paso sus decisiones y motivos, por ejemplo, el trabajo con grupos focales; la planeación para visitar y abarcar el número de comunidades previstas; la explicación de los objetivos de su visita a las autoridades de las comunidades visitadas como un compromiso importante para sostener la transparencia de su trabajo. De igual manera nos comparten algunas de las dificultades de su trabajo de consultoría, por ejemplo, la modificación de los protocolos de su investigación para proteger la integridad de los investigadores en comunidades donde la presencia de alcohol y drogas pudiera vulnerarla.

Así termina este ensamblado de sentires, ideas, ensoñaciones y proyectos. Deseo que este preámbulo cumpla el objetivo de presentar respetuosamente cada uno de los diez artículos que comprenden este libro, donde investigadores indígenas y no indígenas han compartido parte de su tiempo, sus intereses y preocupaciones. Ahora, estimados

lectores y lectoras, los y las invito a darle lectura a cada uno, estoy segura de que no sólo conocerán un poquito de los autores, también se contagiarán del deseo de cuestionar nuestra forma de hacer investigación y en más de una ocasión se descubrirán con la inquietud y necesidad de diálogo de su experiencia en campo. Finalmente, no quiero dejar pasar la oportunidad de agradecer a mis colegas de la Facultad de Filosofía por invitarme a escribir este apartado y conocer una parte de ellos a través de sus escritos.

ANA D. ALONSO ORTIZ

REYNALDO AMADOR PÉREZ



ENTRE LA REALIDAD Y LA ACADEMIA. VIVENCIAS Y REFLEXIONES DE UN NAHUA ANTROPÓLOGO

Reynaldo Amador Pérez

PRESENTACIÓN

El siguiente escrito expone algunas de las experiencias personales que han surgido a lo largo de la formación académica y las investigaciones realizadas en este proceso, como antropólogo y como miembro del pueblo nahua de Hidalgo ha sido un proceso particular, marcado por las circunstancias y contextos específicos que llevan a la reflexión y al aprendizaje continuo. He buscado plasmar las vivencias redactando gran parte del texto en primera persona, esperando que ello no incomode a los lectores; en principio se narra de manera breve los procesos generales que llevaron a estudiar antropología, avanzando en cada etapa tanto de la vida personal como de la formación, reflexionando los retos que en su momento se presentaron al realizar las diferentes investigaciones, desde la licenciatura, maestría y doctorado; la primera en una comunidad ajena, la segunda en la comunidad originaria y la más reciente abarca la región propia: la Huasteca hidalguense.

Los temas de investigación que se han trabajado a lo largo de la formación profesional pueden considerarse de la antropología política y económica, ya que se han centrado en el campesinado indígena, no obstante, se reconoce que en la realidad social los campos de la cultura, la política y de la economía están interrelacionados. En la parte final se presentan algunas reflexiones sobre ciertas propuestas teóricas generales del campesino, por un lado están aquellas que les han considerado como un problema nacional que urge resolver, por otro lado, se encuentran los que les han romantizado, adjudicándoles al mismo tiempo un papel de lucha y de resistencia continua; esos

argumentos han sido contrastados con una mirada crítica y un diálogo desde dentro, de un investigador que al mismo tiempo es integrante de una realidad indígena concreta, que en los últimos años ha estado viviendo en las mismas condiciones que sus vecinos y familiares de la comunidad.

LA MIGRACIÓN Y EL CONTEXTO CITADINO COMO PRIMERAS ETAPAS DE APRENDIZAJES

Generalmente cuando un indígena migra abandonando la comunidad y su familia lo hace para buscar nuevas alternativas que le permitan mejorar sus condiciones de vida, mi caso no fue tan distinto, sin embargo, tenía apenas 12 años cuando mis hermanos mayores me integraron a aquel Distrito Federal de finales del milenio; en lo que actualmente es la alcaldía Tláhuac, mismo lugar donde se habían establecido desde varios años atrás. Ya en la ciudad debía continuar con mi educación escolar, por lo que fui inscrito a una secundaria técnica perteneciente a la alcaldía Iztapalapa. Esos contextos a los cuales debía adaptarme representaron el primer choque social y cultural.

Pronto entendí que la ingenuidad, producto del contexto indígena rural, educado con valores como la humildad, nobleza y sencillez, no encajaba en un entorno social urbano donde parecía que la norma básica de los adolescentes era aprovechar las oportunidades para sacar ventaja sobre los otros. Con esa percepción que se tenía sobre mí persona y con la etiqueta de *indio,* me fue casi imposible una aceptación igualitaria por parte de los compañeros y profesores de la escuela, por lo tanto, fue necesario tolerar la violencia que ello implicaba. Afortunadamente esta etapa terminó en tres años, dejándome una de las primeras enseñanzas de la vida citadina: para ser admitido y reconocido por los demás tenía que actuar y aparentar ser como la mayoría, es decir, dejar de ser nahua.

Durante la siguiente etapa educativa la situación fue distinta, cursar el nivel medio superior en un plantel perteneciente a la alcaldía Tláhuac me permitió conocer a la juventud de contextos marginales de la ciudad, la mayoría hijos del proletariado, que a esa edad co-

menzaban a cuestionar y rechazar las desigualdades sociales que se padecían en la vida diaria. Las culturas urbanas del rock, ska y del punk comenzaron a despertar mi interés por comprender esa rebeldía, el rechazo y la protesta popular con la que los compañeros y amigos se sentían identificados y la expresaban en la música, la vestimenta, el lenguaje y demás elementos simbólicos de representación.

Logré concluir el nivel medio superior con la carrera técnica en mecánica automotriz, con esto ya hubiese podido integrarme al campo laboral de aquel momento. Empero, la idea personal de "progreso y superación" seguía presente, por lo que, enseguida realicé examen de admisión para la Universidad Autónoma Metropolitana y fui aceptado en la carrera de diseño industrial, el cual cursé por tres trimestres, sin embargo, el interés hacia los problemas sociales aún continuaba, por esta razón solicité el cambio de carrera dentro de la misma universidad, la intención era estudiar ciencias políticas, para mi suerte, solo había oportunidad de hacer cambio en antropología social, así fue cómo la casualidad y las vivencias me llevaron a conocer esta disciplina.

Como la mayoría de los estudiantes, llegué a la antropología sin comprender exactamente de qué trata ni cuáles son sus campos de estudio. En los primeros acercamientos como alumno conocí los objetivos primordiales, y uno de ellos es estudiar a "los otros", a los considerados diferentes y en cierto momento exóticos, así como lo hacían los pioneros de esta ciencia al adentrarse a las tribus africanas. En este sentido, la teoría y el trabajo de campo resultan ser las principales herramientas para el entendimiento de las culturas, que involucra todo aquello que crean, aprenden, transforman y transmiten socialmente los integrantes de determinados grupos.

En la academia igualmente aprendí que la antropología en el México del siglo xx inició de manera formal con estudios en regiones de los grupos indios, actualmente indígenas u originarios. Además, se hablaba de la transición de una antropología mexicana con tendencias nacionalistas y de homogenización, hacia una que se proclamó a favor del rescate de la identidad y diversidad cultural del país. Personalmente, la mayor profundización en estos conocimientos de la disciplina permitió retirar, de manera gradual, esa negación de

la propia identidad indígena nahua que, por volverse motivo de segregación, había quedado en el olvido desde la adolescencia durante los primeros años en la ciudad.

LAS PRIMERAS INCURSIONES COMO ANTROPÓLOGO

Los principales retos y pruebas de iniciación para la formación del antropólogo son sin duda el trabajo de campo y la investigación, para el alumno éstas inciden significativamente en la decisión de quedarse o retirarse de la disciplina. En lo personal, hubiese sido interesante realizar estas tareas en la comunidad de origen, sin embargo, los tiempos, los recursos, el interés y el asesoramiento no eran suficientes para ello, por lo que tuve que adaptarme a las oportunidades que el departamento de antropología podía ofrecer en su momento, realizando así la tesis de licenciatura con pueblos originarios dentro de la Ciudad de México y con un tema acorde a la antropología política.

El estudio de los otros igualmente implica alteridad, ese choque y comparación entre elementos culturales propios y ajenos. Estas cuestiones estuvieron presentes mientras realizaba el trabajo de campo y de archivo que concluirían en 2009 con la tesis titulada: *Coordinadores Territoriales de Tláhuac y Xochimilco, entre representantes, intermediarios y empleados* (Amador, 2009). Básicamente este trabajo estuvo centrado en conocer la historia y la estructura social de los pueblos pertenecientes a las delegaciones mencionadas; las formas organizativas a nivel local tanto política como religiosa, en donde la figura principal fue el coordinador territorial, una autoridad respaldada por su comunidad, pero en condiciones de subordinación y control por parte de los niveles de poder superiores. Esta investigación alimentó la curiosidad de realizar indagaciones sobre estos temas ahora en la comunidad de origen perteneciente a la región conocida como Huasteca hidalguense.

Fue a finales del 2011 cuando por fin regresaría a la Huasteca como antropólogo y como indígena que se reencuentra con sus orígenes después de 15 años de ausencia. Mi entonces director de tesis: el Dr. Scott Robinson Studebaker, al conocer mis intenciones de ingresar

a la maestría, encargó la tarea de investigar los antecedentes de una comunidad conformada a raíz del conflicto agrario de las décadas de 1970 y 1980, se trataba de Las Piedras, localidad ubicada en la zona norte del municipio de Orizatlán, estado de Hidalgo. Después de realizar las lecturas pertinentes y trasladarme al lugar para el trabajo de campo, en un periodo de cuatro meses había terminado este compromiso que dio como resultado una pequeña monografía titulada: *La creación de una comunidad de ejidos fuera de los ejidos, Micrópolis Ecológica Las Piedras,* la cual no se publicó.

El paso al siguiente nivel de formación ya no fue tan sencillo, a decir verdad, este se logró gracias al apoyo económico y moral que amablemente y de manera desinteresada ofreció el Dr. Scott. Para formular el proyecto de investigación de maestría había que resolver dos cuestiones importantes, el primero era determinar en dónde realizar la siguiente exploración, es aquí cuando se hizo explícito el interés hacia la región de procedencia, pero que al mismo tiempo aun resultaba desconocida; lo siguiente fue determinar el tema de análisis, en esto influyeron los primeros trabajos y textos sobre la Huasteca que estuvieron al alcance, que en su mayoría estaban centrados en el movimiento campesino, por consiguiente, el proyecto académico estaba relacionado con este antecedente histórico.

El retorno a la comunidad de origen, Huitzitzilingo, ubicado igualmente en el municipio de Orizatlán (ver anexo), implicó un proceso largo, principalmente porque fuera de la familia muy pocos habitantes me recordaban; la comunidad había crecido en población y en infraestructura; la mayoría de los compañeros y amigos de la infancia habían migrado y habían formado su propia familia, por estas causas debía comenzar desde abajo: a establecer relaciones sociales, de compromiso, de solidaridad y responsabilidad con la comunidad; a rescatar la lengua náhuatl que desde varios años ya no practicaba; a recordar las tradiciones y costumbres ahora con una mirada crítica. Este proceso personal acrecentó el sentido de pertenencia a la cultura indígena.

En el año 2012, mientras acontecía el proceso de reincorporación a la comunidad de origen se abría la convocatoria de admisión para

la maestría en antropología social en El Colegio de San Luis, la cual se encontraba dentro del Padrón Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC), por lo que es financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Con recomendación del Dr. Scott presenté solicitud de ingreso obteniendo una respuesta favorable. Una vez dentro del programa, mi nuevo director de tesis, el Dr. Javier Maisterrena, sugirió acotar el proyecto de investigación a nivel local, de este modo se presentó la oportunidad de realizar esta labor desde y para la propia comunidad, lo cual significó una nueva etapa tanto de estudio, de reflexión como de enfoque teórico.

REALIZANDO TRABAJO DE CAMPO EN LA PROPIA COMUNIDAD

Esta siguiente etapa de investigación abarcó los años de 2012 al 2014, dando como resultado la tesis titulada: *Las manos y la autonomía campesina en Huitzitzilingo* (Amador, 2014), con el cual se obtuvo el grado de maestro en antropología social. Haciendo una reflexión después de casi diez años de este trabajo se pueden señalar algunos aspectos tanto de la academia como de la vida personal y comunitaria del investigador, que en su momento representaron tanto potencialidades como limitantes en el proceso y repercutieron en los resultados finales. Sin embargo, todo ello es parte del aprendizaje que van formando y enriqueciendo la propia crítica, reforzando las afinidades y discrepancias teóricas.

Como primera consideración relevante que estuvo presente en esa etapa de investigación es que a la par sucedía el proceso de reincorporación a la comunidad, el trabajo de campo resultó ser una excelente oportunidad para indagar en los diferentes aspectos del lugar, los antecedentes, los modos y técnicas de producción agrícola, la estructura social, los efectos de la migración, etc., estas interacciones permitieron un acercamiento a la población con actores claves como las autoridades civiles, líderes políticos, gente de mayor edad y los jóvenes, así mismo, fueron momentos aptos para reforzar la lengua náhuatl. Toda esa información obtenida de terceros quedó como elemento principal que sostiene los argumentos que se plantean a lo

largo del texto, permitiendo hacer señalamientos desde fuera, como lo haría el investigador que no pertenece al lugar de estudio.

El pertenecer a la comunidad y tener familia en ella, así como la comunicación en la lengua indígena permitieron, en ciertas circunstancias, tener mayor confianza de los informantes, fácil acceso a la información y la participación en algunas actividades colectivas, por ejemplo, un comité de obras local solicitó apoyo para redactar oficios que se entregaban al ayuntamiento; se me incorporaba a las faenas o trabajos colectivos, que son parte de las obligaciones de los habitantes del lugar; recibí invitaciones para ser parte de las *manos*, esas ayudas voluntarias y colectivas para resolver diversas necesidades, como los *colados* de losas o para las diferentes festividades del ciclo familiar (bodas, XV años, bautizos, etc.); igualmente fui partícipe de algunos rituales de agradecimiento efectuados tanto por curanderos como por parteras.

No obstante, esta condición de ser del lugar de investigación también llegó a generar complicaciones durante el trabajo de campo, un caso particular sucedió debido a que el apellido de la familia había estado envuelto en ciertas controversias políticas, ya que algunos integrantes decidieron participar en los procesos electorales y de campaña política, pactando acuerdos con algunos personajes claves de la élite caciquil del municipio, por lo que mi presencia generaba desconfianza e incomodidad para algunos actores locales, los cuales llegaban a negar, evadir o limitar el acceso a la información. Así mismo, había que ser cauteloso con el trato y las conversaciones entabladas con los compradores intermediarios o coyotes, que igualmente eran actores de interés durante la investigación.

Otro aspecto importante que influyó en la exploración antropológica de ese momento es lo que la academia aportaba al estudiante a través de los seminarios, las cátedras, los profesores, el director de tesis y las corrientes teóricas que se adoptan, todo ello sin duda forman un criterio que permite hacer planteamientos de trabajo que parten de la teoría para ser analizadas en la realidad, una especie de corroboración. Esta tendencia suele suceder a menudo con las investigaciones de los estudiantes y mi caso no fue la excepción,

ya que el planteamiento de la tesis se vio acotado a buscar aspectos de la comunidad y su organización que permitieran confirmar una propuesta teórica particular.

Lo anterior se ve reflejado, por ejemplo, en el título: *Las manos y la autonomía campesina en Huitzitzilingo,* el cual solo abarca dos conceptos principales: el primero es *Las manos*, tomado desde la realidad y refiere a la organización colectiva y voluntaria de ayuda mutua, también conocida como "mano vuelta"; el segundo es *autonomía,* retomado de Cornelius Castoriadis con una definición específica y particular: "auto-nomos (darse) a sí mismo sus leyes [...] sabiendo que lo hace" (Castoriadis, 2005, p. 65). Por lo tanto, el trabajo trató de encontrar la relación entre el concepto teórico y de carácter filosófico con la forma de organización de los campesinos de la comunidad, dando como resultado una investigación restringida a ese tema, dejando de lado algunos otros aspectos que igualmente son de importancia para la vida en comunidad.

De igual manera se puede afirmar que las corrientes teóricas influyen en la parte subjetiva, en los intereses, convicciones e intenciones del investigador respecto a la realidad estudiada, y se refleja en las propuestas, objetivos y argumentos que se presentan en el documento. Para ejemplificar esto, en la tesis se retomó el concepto de autonomía planteado por Cornelius, el cual considera que esta debe ser un proyecto social de transformación: "Esta sociedad [autónoma] se cuestiona su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social… nosotros hacemos las leyes y por eso somos responsables de ellas, y tenemos que preguntarnos todo el tiempo ¿Por qué ésta y no otra?" (Castoriadis, 2005, p. 28). Por lo tanto, se consideraba que, si en la comunidad de estudio no existen este tipo de proyectos será necesario crearlos a partir de las posibilidades y condiciones particulares de los sujetos.

Desde las corrientes teóricas en la tesis se planteó una postura crítica a la realidad, que argumentaron la necesidad de superar a la economía capitalista global imperante, ya que una de sus características es la subsunción y destrucción de todas las formas de organización y de vida existentes, ante esto urge buscar y demostrar que existen

formas de vida alternas. Esto justificaba la importancia de las sociedades campesinas e indígenas, que han resistido y permanecen hasta la actualidad, que conservan valores y formas de organización que no están en sintonía con la dominación. En este sentido, *Las Manos* como forma de organización colectiva y voluntaria entre campesinos se convirtió en el tema central para ver su potencialidad que posibilitara la creación de autonomía.

Con este planteamiento, el resto de la tesis presentó la transición de la comunidad en tres etapas económicas; de producción de café a la naranja y finalmente la migración. En cada una se buscó señalar los cambios en las instituciones sociales propias de los indígenas y cómo estas se verían afectadas por el avance del modelo económico dominante, las políticas de Estado, el mercado, las telecomunicaciones, etc. Así, por ejemplo, la lengua náhuatl que en principio era mayoritaria, había quedado subordinada al español, la educación desde el hogar y la familia había sido perturbada por la educación de escuela, la milpa fue desplazada por producción de naranja, la cosmovisión ancestral fue alterada por otras religiones, etc. Y en todos estos cambios la organización de manos había persistido debido a su importancia.

Como se puede advertir, la lectura de la realidad giraba en torno a cómo las instituciones básicas y propias que existían en la comunidad indígena: lengua náhuatl, educación familiar, economía de autoconsumo, organización social independiente, etc., fueron alteradas y afectadas por el exterior, sobre todo por la economía y la política dominantes. En los resultados de investigación se admitió que, a pesar de su importancia, resistencia y adaptación, la organización de manos carecía del proceso reflexivo que caracteriza al proyecto de autonomía planteado por Cornelius Castoriadis, en otras palabras, no existe autonomía, pero eso no negaba la posibilidad de crearla.

ENTENDIENDO, DISFRUTANDO Y PADECIENDO LA VIDA EN COMUNIDAD

Después de concluir y entregar la tesis a la academia y recibir el título de maestro en antropología social la permanencia en la comunidad

continuó, ahora desde una perspectiva distinta, pues ya no había investigación y tampoco financiamiento. La intención de ingresar al doctorado estaba presente, no obstante, en esos momentos no había opciones disponibles. Como el resto de habitantes, para subsistir debía generar ingresos económicos, esto significaba integrarse al campo laboral en la comunidad o región, así fue cómo la incorporación a la vida comunitaria comenzó formalmente.

Debí aceptar que como antropólogo recién egresado de maestría no había muchas alternativas laborales en la región, ciertamente existían opciones de empleo, pero ninguna de ellas estaba relacionada con la profesión; por otra parte, en mi había una resistencia a abandonar nuevamente a la familia y la comunidad. Además, para esos momentos, mis padres ya habían repartido la herencia de bienes, dejándome a cargo de un solar y una parcela, fue la oportunidad para comenzar la construcción de un hogar y reactivar la producción de naranja que varios años atrás se había abandonado.

Parte de la experiencia como productor y comercializador del cítrico se obtuvo al insertarme al ciclo de producción, iniciando con la limpia de parcela, una actividad que se hace de manera manual con la ayuda del machete. Para disminuir los gastos de la compra de fuerza de trabajo debía integrarme a estas actividades; apoyado por los familiares y amigos, soportando las fatigas y los calores de agosto en un par de semanas se cumplió esta primera tarea. Posteriormente se contrata personal para realizar la poda de follaje y resembrar plantas en áreas faltantes, tareas que igualmente se cumplen en un par de semanas. La limpia se vuelve a realizar a principios de año, para ello es común recurrir al uso de herbicidas ya que disminuye los costos; en esta segunda limpia se realiza la cosecha, etapa final que implica negociar con los intermediarios coyotes, comprar nuevamente fuerza de trabajo para el corte, entregar la producción y así comenzar el siguiente ciclo agrícola.

La generación de ingresos durante el resto del año fue mediante diversos empleos temporales, la llamada *pluriactividad* se vivió de manera personal con algunas ocupaciones que estaban relacionadas con el campo, otras con la construcción, con la mecánica automotriz,

con el servicio de chofer y de taxi, entre otras, todas ellas permitían entradas de dinero para la subsistencia diaria, pero insuficientes para tener ahorros o inversiones en algún negocio local. Es en estos contextos donde se entiende la importancia de las remesas para las familias, tanto de los migrantes como del resto de la población, ya que, entre sus múltiples funciones, permiten generar empleos dentro de la comunidad y la comercialización de productos del campo por parte de las familias que aún continúan realizando este tipo de cultivos.

Dejando de lado la preocupación por la precariedad económica, es de reconocerse que la estancia en la comunidad y la región permite el disfrute de la tranquilidad, de la seguridad en las calles, de la convivencia entre los familiares, amigos y vecinos, así como de la gran variedad gastronómica, etc. Los productos del campo, sobre todo de la milpa (elotes, maíz, frijol, aguacate, chiltepín, quelites, entre muchos otros) son de fácil acceso, algunos de ellos se intercambian entre familiares y vecinos, permitiendo elaborar alimentos con insumos en su mayoría libre de agroquímicos.

Igualmente habrá que reconocer que las necesidades de la vida rural suelen ser similares a las de la urbana, sobre todo en los servicios (transporte, telecomunicaciones, vestimenta, equipos de trabajo, salud, educación, etc.) que gradualmente van en aumento, por una parte, conduce a un mayor consumo dentro del mercado global, pero, por otra parte, mejoran las condiciones de vida de las familias. Para el disfrute de estos nuevos bienes y servicios los habitantes requieren de un mayor poder adquisitivo, esto incluye a los campesinos, quienes no pueden resolver estas necesidades mediante las actividades agrícolas y la comercialización de sus producciones, esta es una razón principal por la cual los integrantes buscan insertarse al campo laboral, tanto local como regional, y es la migración en sus diferentes modalidades la opción más concurrente, creándose así este círculo vicioso de buscar mayores ingresos para un mayor consumo.

Después de dos años compartiendo los disfrutes y las carencias de la vida en la comunidad de origen, a finales del año 2016 se presentó la opción de participar y ser admitido como estudiante de doctorado, esta vez no sería en antropología social sino en economía política

del Desarrollo, un programa que igualmente pertenece al PNPC y es financiado por el CONACYT, que se imparte en las instalaciones de la Facultad de Economía, dentro de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Así iniciaría una nueva etapa de formación profesional, de investigación y reflexión de una realidad ahora a nivel regional: la Huasteca hidalguense.

HACIENDO INVESTIGACIÓN EN LA REGIÓN DE ORIGEN

Este nuevo periodo de investigación (2017-2020) culminó con la tesis de doctorado que lleva por título: *Inserción y resistencia en las estrategias de adaptación de las familias campesinas indígenas de la Huasteca hidalguense frente a las dinámicas del desarrollo y economía global* (Amador, 2021). Esta vez no se trataba únicamente de corroborar algún concepto teórico, sino de hacer un análisis desde la realidad y revisar algunas propuestas teóricas que pudiesen contribuir en la comprensión de esta o bien hacer replanteamientos y definiciones, como resistencia y adaptación social, que permitieron analizar la situación regional concreta.

Los primeros desafíos al hacer un estudio a nivel regional son la delimitación de los sujetos y el tema de investigación, en este caso, para resolver estas necesidades el primer acercamiento a la realidad fue a través de la consulta de información estadística (INEGI, Encuesta Intercensal, Anuario Estadístico y Geográfico, CONAPO, Servicio Meteorológico Nacional, Censo Agropecuario, SAGARPA, SIAP, PIHNA, entre otros) de cada municipio que integra la Huasteca hidalguense: Atlapexco, Huautla, Huazalingo, Huejutla, Orizatlán, Jaltocán, Xochiatipan y Yahualica (ver anexo). Así mismo se consultaron diversas investigaciones de carácter social (Historia, Antropología, Economía, Sociología, etc.) que se han realizado en la misma región.

Con lo anterior se obtuvo conocimiento general de la zona de estudio: los antecedentes históricos, las características poblacionales, étnicas, lingüísticas, de extensión territorial, de las condiciones geofísicas, climatológicas, socioeconómicas, culturales y demás. Gracias a toda esta información fue posible definir a los sujetos de estudio

ya que desempeñaban funciones claves para la investigación, en este caso fueron las familias campesinas indígenas, los cuales participan con alguna de las producciones agrícolas de mayor presencia en la región; de autoconsumo en su mayoría provenientes de la milpa: el maíz y frijol; y de carácter comercial: el café, la caña o la naranja.

Una vez identificado a los sujetos de estudio fue necesario delimitar los lugares o áreas estratégicas para el trabajo de campo, esto igualmente se determinó a partir de los datos estadísticos, pues al hacer gráficas comparativas se encontró que, de los ocho municipios de la región únicamente en dos de ellos (Orizatlán y Huejutla) se encontraba la mayoría de las producciones agrícolas antes mencionadas, tanto de autoconsumo como de comercio, por lo que se consideraron los más importantes para establecer contacto con las familias campesinas, sin descartar las posibilidades de un acercamiento a los otros municipios.

El trabajo de campo tendría como objetivo principal comprender las estrategias de adaptación de los sujetos de estudio, es decir, qué actividades tanto en su economía, su cultura y su organización comunitaria les ha permitido subsistir, resistiendo y al mismo tiempo integrándose a los contextos actuales de desarrollo y economía global. No obstante, este objetivo no se lograría con el clásico método etnográfico que involucra una estadía prolongada en la comunidad, por lo que fue necesario diseñar herramientas e instrumentos de investigación, entre las que destacaron: recorridos de campo, aplicación de entrevistas semiestructuradas a informantes clave que pudiesen compartir la experiencia de la producción agrícola y de la vida en comunidad, elaboración de una guía de preguntas para las entrevistas, establecimiento de conversaciones informales con demás habitantes, asistencia a eventos a nivel regional, presencia en asambleas locales y regionales, entre otros.

En esta ocasión la experiencia como habitante de una comunidad nahua, ser productor de naranja y hacer mayor uso de la lengua náhuatl en la vida cotidiana permitieron una mayor comprensión de la realidad, tanto desde la perspectiva de los sujetos de estudio como el investigador que es parte de ellos, que ha vivido en comunidad y entiende los distintos momentos de un ciclo agrícola; de las respon-

sabilidades con la familia y con la comunidad; de la importancia de los lazos de cohesión y reciprocidad; del papel que cumplen las remesas; de los cambios generacionales y de las telecomunicaciones, etc. Todo ello contribuiría a mirar de manera crítica tanto la realidad de estudio como algunas propuestas teóricas que aporta la academia.

CONTRASTANDO LA TEORÍA CON LA REALIDAD DE LA HUASTECA HIDALGUENSE

Para esta nueva investigación fue necesario redefinir los conceptos básicos que se usarían a lo largo del documento y al mismo tiempo diferenciarlos de otras corrientes teóricas e ideológicas, uno de ellos fue la *resistencia*, ya que en las últimas décadas ésta ha estado asociada a las luchas y movilizaciones, a la confrontación y conflictos sociales, sin embargo, la intención de usar este término en la tesis fue demostrar que ella rebasa esas situaciones a las cuales se ha circunscrito, encontrándose igualmente en la vida cotidiana y sin la necesidad de una carga ideológica revolucionaria; ante el contexto dominante del mercado global, las telecomunicaciones, los proyectos de desarrollo, modernización, etc., suceden respuestas o acciones que pueden considerarse de resistencia porque contradicen o limitan el proceso de dominación, fortaleciendo y potencializando la tradición.

En este sentido, la resistencia no sucede en una oposición directa, pero tampoco está relacionada con los discursos ocultos que propone James C. Scott (2000) en su obra, *Los Dominados y el arte de la resistencia*, quien realmente habla de manifestaciones de inconformidad por parte de los dominados, brotes de rechazo que pueden ser previos a una confrontación, discursos públicos y discursos ocultos, individuales y colectivos. En cambio, la resistencia de las familias campesinas de la Huasteca hidalguense está relacionada con acciones y prácticas que dificultan la dominación, y en ocasiones llega contradecir esas lógicas imperantes. Así, por ejemplo, pese al contexto de subordinación prevalece el uso de la lengua náhuatl; aún se practican las ritualidades ligadas a cosmovisiones ancestrales, se mantiene la realización de milpa

para autoconsumo, se recurre a la aplicación de leyes consuetudinarias también conocidas como usos y costumbres, etc.

Sin embargo, en esta etapa de investigación igualmente se reconoce que ante las dinámicas actuales no todas las respuestas por parte de los sujetos están encaminadas hacia la resistencia, ya que las familias no muestran abiertamente una negación a la *inserción*, en sus posibilidades han buscado integrarse a las dinámicas de la modernidad, a los paradigmas e imaginarios de la economía global, al uso de las telecomunicaciones, al cambio en los patrones de consumo, de técnicas de producción y de comercialización, de aceptación de los proyectos estatales de desarrollo, etc. Ante estas situaciones contradictorias, pero al mismo tiempo complementarias, fue necesario recurrir a propuestas teóricas sobre la adaptación y cambio social, encontrando aportes interesantes como el *proceso de aculturación*, de Aguirre Beltrán (1992), y la *adaptación cultural* definida por Ángel Palerm (2008).

Mientras Aguirre argumentaba que en el contacto cultural había un proceso adaptativo de ambos grupos y las diferencias se irían eliminando gradualmente, Palerm consideró que a diferencia de la adaptación biológica que estaba determinada por los genes,

La adaptación cultural opera por variaciones que tienen propósitos y que se mantienen, transmiten, abandonan y modifican de manera selectiva y crítica. Dicho de otra manera, la adaptación cultural es un proceso creador, y es libre en la medida en que puede decidir entre alternativas determinadas (Palerm, 2008, p. 274).

Ambos autores permitieron argumentar que, ante las dinámicas provocadas por el actual contexto global, la *adaptación* de las familias campesinas indígenas de la Huasteca hidalguense consiste en diversas respuestas o estrategias con tendencias y propósitos variados, contrario a la homogenización, lo que sucede es la combinación entre la tradición y lo novedoso, y sobre todo de la apropiación de elementos externos a los cuales agregan la esencia indígena. Consecuentemente, tanto la inserción como la resistencia son parte del mismo proceso adaptativo, y que esto a su vez abarca diferentes *campos sociales*: lo económico, lo cultural y lo político.

Ejemplos de lo anterior se pueden observar en el uso de las redes sociales y las telecomunicaciones, que por un lado los introduce a la mercadotecnia, a una cultura de consumo, pero, por otro lado, es en las mismas redes virtuales que los indígenas tienen la posibilidad de mostrar a los demás sus formas de vida, sus tradiciones, su gastronomía, rituales, técnicas agrícolas, cosmovisiones, su lengua, etc. Otro ejemplo sucede con la realización de la milpa, que mantiene elementos y técnicas tradicionales, pero ha integrado el uso de herbicidas, de las motosierras, de transportes motorizados, entre otros, que en cierto grado mejora las condiciones de producción y modifica las lógicas y objetivos tradicionales.

A partir de estas conjeturas personales fue posible cuestionar ciertas tendencias teóricas que predominan en la academia, algunas que han romantizado las formas de vida de los sujetos de estudio y otras que han buscado desprestigiarlas para justificar la introducción de cambios que prometen mejorar tales condiciones. Entre las primeras se puede mencionar, por ejemplo, Armando Bartra (2016) y Laura Collin, (2017) quienes, resaltando únicamente la resistencia de las formas de vida tradicional de los campesinos indígenas, de las técnicas de producción ecológicas, de la cosmovisión ancestral de respeto a la madre tierra, del trabajo colectivo, etc., proponen el "paradigma de la milpa" como la alternativa a la dominación y fundamentan la creación de otros futuros.

Entre las tendencias teóricas que desacreditan las formas de vida de los sujetos se puede mencionar las propuestas de los estudios desde la nueva ruralidad, en donde resalta C. de Grammont (2009, 2010) quien, basado en datos estadísticos oficiales, en sus diferentes publicaciones ha sostenido que la economía de autoconsumo es una de las causas de la pobreza para los campesinos en México, por lo que, para dejar de ser pobres es necesario abandonar estas prácticas e insertarse cabalmente al proyecto de desarrollo y economía dominante. Como se observa, romantizar a los sujetos de estudio impide mirar las limitaciones que estos tienen, mientras que desacreditar sus prácticas conduce a despreciar sus potencialidades.

Consecuentemente, ante la evidente necesidad de un cambio paradigmático y de futuros alternos a la actual crisis civilizatoria, considero que las propuestas teóricas de la academia deberán incluir todas las aristas y matices de la realidad y no solo una polarización, donde por lo general se consideran relevantes a los sectores menos favorecidos y se les otorga, de acuerdo a las corrientes teóricas, ya sea un papel de protagonismo en tan anhelado cambio o una minimización y condena. Así mismo, es necesario considerar la importancia de los sujetos como creadores de realidades complejas, que contienen múltiples intereses y aspiraciones, condicionados por un contexto histórico particular, de las condiciones materiales, de su ubicación geográfica, de las dinámicas demográficas, situación política, ideológica, etc.

CONSIDERACIONES GENERALES

Resulta fácil auto adscribirse como miembro de una comunidad indígena por el simple hecho de haber nacido o tener familiares en ella, sin embargo, para discutir desde y con la academia esto no es suficiente, para ello es necesario vivir, disfrutar y padecer los diferentes momentos y adversidades que implica la vida en el lugar de origen del cual se pretende hablar. Bajo estas condiciones las conjeturas deberán tener coherencia para ambas situaciones: como habitante y como académico, por lo que el reto es aún mayor que la clásica investigación de llegar, mirar desde fuera, exponer los hallazgos, hacer propuestas y retirarse.

Ligado a lo anterior, como investigador originario es complicado hacer propuestas cuando se trata de la propia forma de vida personal, profesional, familiar, comunal, etc., confirmando con esto que no es igual hablar del otro que hablar de uno mismo, ya que esto implica reconocer las propias potencialidades, limitantes, retos, aspiraciones, etc. En estas situaciones existe el riesgo constante de ser juzgado, ya no únicamente por los colegas académicos que pueden estar o no de acuerdo con las conjeturas o propuestas teóricas que se planteen, sino que el juicio también es por parte de los cohabitantes de la comunidad.

De igual manera es necesario tener en consideración que el formar parte del lugar de estudio no es sinónimo de ser un experto de todos los aspectos de la vida cotidiana, existen temas en las que se tiene un conocimiento de mayor profundidad y acercamiento y otros donde este es vago o nulo. Así mismo es importante tomar en consideración que, como habitante, el investigador ya ocupa un lugar dentro de la estructura creada por los propios habitantes, ese estatus puede afectar de manera positiva, provocando una aceptación y confianza, o negativa que lleva al rechazo o evasión durante las indagaciones y entrevistas.

Desde la academia resulta necesario superar las tendencias que proponen una lectura de la realidad mediante la polarización y segregación de un sector frente al otro; se requiere que el investigador considere relevantes las múltiples perspectivas de la realidad, permitiendo entenderla en su complejidad, con sus diferentes particularidades y cualidades, de complementariedades y contradicciones. Además, es importante reflexionar las teorías de apoyo, las cuales fueron planteadas en circunstancias determinadas, por lo que es necesario analizar su capacidad explicativa y sus limitaciones al momento de utilizarlas.

REFERENCIAS

Aguirre, G. (1992). *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Fondo de Cultura Económica.

Amador, R. (2009). *Coordinadores territoriales de Tláhuac y Xochimilco, entre representantes, intermediarios y empleados.* [Tesis de licenciatura inédita]. Universidad Autónoma Metropolitana.

Amador, R. (2014). *Las manos y la autonomía campesina en Huitzitzilingo*. [Tesis de maestría inédita]. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí.

Amador, R. (2021). *Inserción y Resistencia en las estrategias de adaptación de las Familias Campesinas Indígenas de la Huasteca hidalguense frente a las dinámicas del desarrollo y economía global.* [Tesis de doctorado inédita]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Bartra, A. (ed.) (2016). *Las milpas de la ira "En este mundo cabrón, quien no resiste no existe"*

Cartón de Grammont, H. (2009). La desagrarización del campo mexicano. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, *16*(50), 13-56, http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v16n50/v16n50a2.pdf

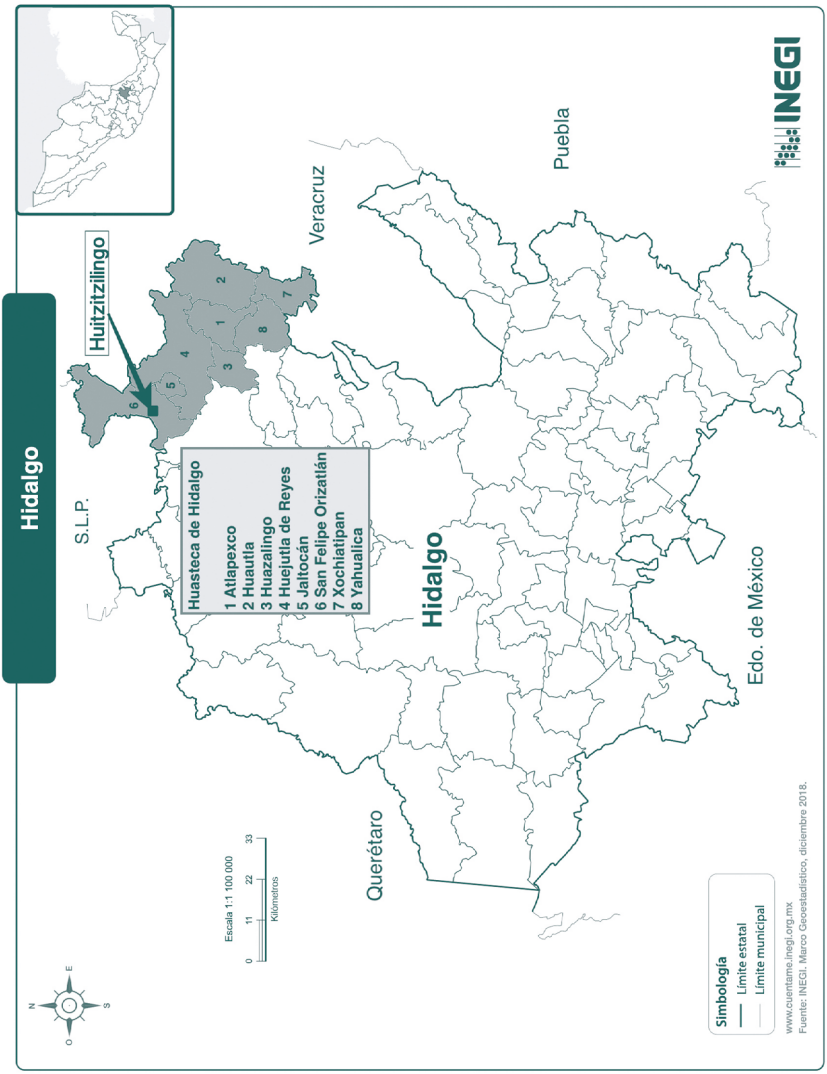
Cartón de Grammont, H. (2010). La Nueva ruralidad ¿un concepto útil para repensar la relación campo-ciudad en América Latina. *Revista Ciudades*, (85) 2-6, https://www.researchgate.net/publication/282611814_2010_Nueva_ruralidad_un_concepto_util_para_repensar_la_relacion_campociudad_en_America_Latina

Castoriadis, C. (2005). *Ciudadanos sin brújula*. Ediciones Coyoacán.

Collin, L. (2017). La milpa campesina mesoamericana: Más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. Ensayo interpretativo. Áltera – Revista de Antropología, João Pessoa, *2*(5), 104-128

Palerm, Á. (2008). *Antropología y marxismo*. Universidad Autónoma Metropolitana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Universidad Iberoamericana, A.C. (eds.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Universidad Iberoamericana, A.C.

Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era.



Anexo: mapa de la ubicación de la Huasteca hidalguense,
del Pueblo Nahua de Hidalgo y la comunidad de Huitzitzilingo
Fuente: elaboración propia a partir de informacion del INEGI *2020*



PRISCA HERNÁNDEZ MARTÍN

ENTRE CUENTOS Y CONSEJOS: ESTRATEGIAS DE RECOPILACIÓN Y TRABAJO DE CAMPO EN UNA COMUNIDAD NAHUA

Prisca Hernández Martín

En la actualidad, las mujeres hemos adquirido poco a poco mejores oportunidades. Si bien es cierto que en contextos urbanos los movimientos de reconocimiento, visibilización y lucha a favor de los derechos de las mujeres son notorios, en las comunidades rurales y en los pueblos originarios se observan otras dinámicas. Una de ellas es la migración de muchas mujeres a las ciudades en busca de trabajo, debido a que en el campo las opciones son restringidas y sin remuneración. De todas ellas, sólo algunas ingresamos a las universidades para continuar nuestros estudios y nos vemos obligadas a trabajar al mismo tiempo, para solventar los gastos.

En este documento hago un breve recuento de mis experiencias como mujer e investigadora nahua que, al igual que muchas mujeres de mi comunidad, emigré a la ciudad para buscar mejores oportunidades. Mientras cursaba la licenciatura en Letras Hispánicas en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), surgió mi interés por la lengua náhuat[1] de mi comunidad (mexicano o *masewaltahtol*), y por esta razón decidí participar en la traducción de cuentos cortos a esta lengua originaria, actividades que formaron parte de mi servicio social en la Fundación para las Letras Mexicanas y se difundieron en YouTube. Posteriormente, decidí ingresar a la maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe (MEAEB) en la Universidad

[1] La variante del municipio de Zoquiapan, Puebla, carece del fonema /tl/ y en su lugar se emplea /t/; por ello, he determinado usar la palabra "náhuat". No obstante, para los hablantes también es aceptado el término "mexicano" o *masewaltahtol*.

Autónoma de Querétaro, con la finalidad de complementar mis conocimientos y acercarme más a la cultura a la que pertenezco.

Otro propósito es compartir mis observaciones sobre el trabajo de campo realizado en mi lugar de origen, Zoquiapan, Puebla, desde mi perspectiva como integrante de la población y mujer nahua. El objetivo de la actividad fue la recopilación de cuentos de tradición oral, ya que crecí escuchando varios de ellos y de temas muy variados en la voz de mis padres, abuelos y otras personas de la misma comunidad. Propuse reunir un corpus de cuentos de tradición oral que, en mi proyecto de investigación, diera la importancia a esos relatos que permanecen vivos en Zoquiapan, en náhuat, la lengua que con el paso de los años está siendo desplazada por el español. Cuando la gente relata estos cuentos, además de hacerlo con una finalidad lúdica, tiene muchas veces una intención moral.

Para mi proyecto de investigación planteé aproximarme al estudio del tema de la sexualidad considerando la visión de los miembros de mi comunidad y los recursos semánticos y literarios que se emplean en las narraciones. Al pertenecer a la comunidad nahua de Zoquiapan, sabía que se trataba de un tabú por eso me interesaba indagar de qué formas o qué recursos se emplean para aludir a este tema en caso de no hablar abierta o explícitamente sobre la sexualidad.

En nuestro país el tópico de la sexualidad se aborda en los libros de texto de educación primaria. A partir de ese momento se habla sobre el cuerpo humano y su desarrollo. Conforme los niños van creciendo los temas incluyen procesos biológicos como la reproducción del ser humano, el cuidado y la higiene personal, etcétera. Sin embargo, en las comunidades originarias existen otras maneras para hablar de la sexualidad y, en este sentido, la formación que vamos adquiriendo en las escuelas se contrapone a la educación que se recibe en casa. Partiendo del supuesto de que cada cultura es distinta, me pareció importante comprender cómo se entiende ese concepto en la sociedad nahua a la que pertenezco, ya que la cosmovisión es diferente a la cultura occidental.

Desde mi perspectiva como investigadora e integrante de esa sociedad nahua, me pareció necesario reflexionar cómo los cuentos de tradi-

ción oral son también estrategias que permiten a los adultos hablar a los jóvenes y a las otras generaciones sobre cómo debemos comportarnos en pareja, qué actitudes tomar para vivir en la comunidad y qué se sanciona. Por ejemplo, cuando la gente ve que se presenta un noviazgo entre personas de la misma familia como primos o tíos, se reprueban estas relaciones y la mejor manera de hacerlo es a través de un cuento con una moraleja. Así también, si los adultos ven a una jovencita que empieza a salir con un amigo, podría interpretarse que es su pareja o que el amigo tiene intenciones de cortejo, mientras que para las sociedades urbanas no se entendería de esa forma.

En la investigación que presenté como proyecto final de la maestría analicé algunos cuentos que prohibían los matrimonios entre familiares o compadres, censuraban la holgazanería del hombre casado o reflejaban los ideales femeninos y masculinos. Entonces la pregunta fue por qué ocurre de esa manera y cómo son vistas las personas que infringen esas normas por el resto de los habitantes. Me interesé en observar cómo se recrea la sexualidad en esos cuentos de tradición oral y si tienen una función normativa al interior de la comunidad. En las narraciones se indagó cómo el hombre y la mujer podrían ser catalogados en caso de transgredir las normas sociales, así como el empleo de expresiones que pueden tener otros significados si se entienden de manera literal. En este sentido, una mala traducción o interpretación de términos en náhuat podría cambiar la información que se busca transmitir. Entender la lengua nos ayudaría, por ejemplo, a comprender y a resolver situaciones jurídicas, o comunicarse mejor dentro de contextos clínicos. Es importante destacar que hay variantes lingüísticas y, por lo tanto, en cada región existen formas diferentes para aludir al tema de la sexualidad.

Para hacer la documentación de cuentos, diseñé un instrumento de recolección de datos que se validó con distintas personas en dos etapas: en la primera, se seleccionaron a dos personas y en la prueba final, a cuatro. En el trabajo de campo participaron once colaboradores: cinco mujeres y seis hombres a quienes hice entrevistas de manera presencial. De los datos obtenidos, se seleccionaron únicamente nueve cuentos que reflejaban algún tema relacionado con la sexualidad,

por ejemplo: el matrimonio, los celos de pareja, la infidelidad y la importancia de la feminidad reproductiva. Después de haber sido recopilados en náhuat, se tradujeron al español. Asimismo, la información recabada en el trabajo de campo (como las perspectivas de algunos narradores, los consejos y, en algunos casos, las experiencias de vida) me permitió aclarar las dudas que surgieron a lo largo de la investigación y durante la interpretación de los cuentos.

Finalmente, comparto las experiencias y los retos a los que me enfrenté al hacer etnografía en mi comunidad. Los temas a desarrollar en este trabajo están relacionados con la importancia del uso de la lengua de quienes hacemos trabajo de campo; los prejuicios lingüísticos; cómo nos acercamos a la comunidad considerando sus normas y reglas; cómo lograr la aceptación —o si es el caso, la negociación— de las autoridades municipales e instituciones educativas; la pertinencia de un proyecto académico y, finalmente, lo puntos a considerar para la elaboración y valoración de nuestro instrumento.

¿NOSOTROS HABLAMOS CUATRAPEADITO?

Uno de los factores que considero primordial mencionar al hacer trabajo de campo en mi comunidad es el código lingüístico. Al ser parte de esta sociedad nahua y tener como objetivo el estudio de la narrativa oral, también fue pertinente conocer formas adecuadas para hablar acerca de temas específicos. Si los colaboradores se expresan en una lengua originaria, es importante no avergonzarse y hablarla también, de lo contrario, somos mal vistos y criticados por los hablantes, sobre todo si uno se asume como nahua. El saludo, ya sea en la lengua originaria o no, es una clave que nos da identidad y refleja los buenos modales a decir de la comunidad, pues a diferencia de las regiones urbanas, en mi pueblo, saludar demuestra el respeto hacia los demás y hacia uno mismo.

En el caso de las personas que emigran a las ciudades y después regresan y cambian el código lingüístico, es decir, prefieren hablar o saludar en español, o no saludan, son señaladas negativamente con expresiones como *mokoyoneki*, 'se siente mestizo' o *moweyineki*, 'se

engrandece'. Al pertenecer al municipio de Zoquiapan, Puebla, he considerado fundamental mantener entre mis rasgos identitarios la lengua nahua, ya que durante la mayor parte de mi infancia me he relacionado con familiares y vecinos de esa forma.

También pude percatarme de que hablar la lengua de mis colaboradores me permitió hacer el trabajo de campo sin tantas dificultades, debido a que ellos sentían mayor confianza y, en este caso, no necesité de un traductor a mi lado. Una de las ventajas que tuve al ser originaria de Zoquiapan fue el conocimiento que los habitantes tenían hacia mi persona y mi familia; en varias ocasiones, recordaron la relación que habían tenido con mis padres o abuelos. Sin embargo, no siempre obtuve una repuesta favorable debido a que en esta ocasión mi acercamiento hacia ellos tuvo una finalidad distinta, pues las personas sabían que estaba realizando un trabajo de investigación que presentaría en la universidad. Pero posicionarme como investigadora de mi propia lengua y entorno no fue suficiente para llevar a cabo el proyecto, también tuve dificultades.

Algunos de mis colaboradores consideraron que, si uno de mis objetivos era estudiar o registrar cuentos en nuestro idioma, lo mejor era acudir a las regiones donde los hablantes se expresaban en un náhuat muy correcto, es decir, sin préstamos del español. Además, se presentó un caso que quiero enfatizar: hubo un colaborador que había aceptado participar en la entrevista, sin embargo, uno de sus familiares, que ya no habla la lengua náhuat, pero sí la entiende, opinó lo siguiente: "Pues hoy en día ya nadie habla la lengua como antes, nosotros ya no sabemos hablar bien [refiriéndose a las personas de la comunidad en general], ya hablamos cuatrapeadito como dicen algunos, vamos mezclando el español" (Comunicación personal, marzo, 2019).[2]

Ante esto, el colaborador continuó con ese razonamiento y agregó que en verdad él hablaba la lengua, pero con muchas imperfecciones, pues según dijo, la aprendió de joven por necesidad en el trabajo al

[2] Comentario que hizo el familiar de uno de los colaboradores durante mi trabajo de campo en marzo de 2019.

convivir con otras personas hablantes, ya que en su casa no le habían enseñado la lengua náhuat. Al saber estos comentarios y prejuicios, uno de mis retos fue convencerlo a participar, pero también consideré pertinente sensibilizar a los posibles colaboradores sobre la importancia de la variante lingüística que se habla en el municipio de Zoquiapan. De igual forma, noté que mi colaborador en todo momento estuvo interesado en participar desde que le hablé sobre el proyecto, pues él me comentó que conocía varios cuentos. Finalmente, el colaborador no hizo caso de los prejuicios de sus familiares y aceptó con mucho gusto participar en la investigación.

Situaciones como la anterior me permitieron observar que, aunque haya hablantes de náhuat, algunos de ellos niegan su lengua por temor a ser señalados como malos hablantes por hacer uso de préstamos del español. Al ser originaria de la comunidad no me resultó difícil expresarme con mis colaboradores, ya que siempre he usado mi lengua materna; por tal motivo me fue muy familiar y cómodo al mismo tiempo. Cabe destacar que, aunque en la familia del colaborador aludido consideraban que no tenían un dominio correcto de la lengua, toda la plática que tuvimos previamente a la entrevista fue en náhuat. Entonces, me di cuenta de que si otra persona ajena a la comunidad hubiera llegado preguntando a los posibles candidatos si saben hablar la lengua, probablemente lo habrían negado.

Por otro lado, también me percaté del papel influyente de docentes, lingüistas locales e investigadores. Por ejemplo, mientras platicaba con algunos profesores, noté que algunos de ellos preferían imitar una variante distinta a la de los hablantes de Zoquiapan, por considerar a ésta como impura al incorporar préstamos del español. No obstante, en estos casos muchas veces se generan conflictos de inteligibilidad debido a que algunas palabras poseen significados distintos de acuerdo con las regiones donde se hable.

De igual forma, me di cuenta de que algunos profesores se expresaban en un náhuat muy correcto, sin préstamos lingüísticos, y procuraban no emplear palabras que ellos consideraron ajenas, como las provenientes del español o del inglés. Este fue el caso de uno de ellos; cuando le comenté sobre el proyecto de recopilación de cuentos

y le mostré los textos que ya tenía transcritos, él notó la presencia de préstamos y algunos nexos del español en la lengua. Entonces me comentó que él conocía algunas personas en la comunidad que hablaban un náhuat más puro, por lo que con ese comentario entendí que yo como investigadora debí registrar la lengua de ciertas personas que supuestamente no incluían préstamos del español. Con ello, advertí que, para este profesor, valía la pena documentar la lengua de los hablantes más viejos para registrar la lengua que se piensa más pura.

Por otro lado, se da el caso de algunos hablantes jóvenes de náhuat como L1,[3] alfabetizados o no, que piensan que hablan una lengua incorrecta o que no la hablan bien. Por ejemplo, a una de las colaboradoras a quienes entrevisté para probar mi instrumento de estudio le comenté si podía responder algunas preguntas en la lengua. Entonces, ella me dijo tímidamente que entendía y hablaba, pero ya no como debería de ser. Por lo tanto, no estaba en la mejor disposición para colaborar en ese ejercicio, por considerarse poco indicada. Igualmente, me enteré, por medio de las conversaciones con algunos jóvenes, acerca de ciertos profesores que ejercen presión sobre ellos para que hablen el náhuat pura y correctamente.

Considero que como especialistas o profesores tenemos que reflexionar y responsabilizarnos de nuestro papel, porque la comunidad confía en los docentes y de acuerdo con lo que menciona la investigadora chatina Isaura de los Santos, "la comunidad siempre ve a la gente profesionista como personas que saben lo que es importante" (De los Santos, 2020, p. 66). Ella en su proyecto y activismo, mientras enseñaba la lectoescritura del chatino a niños de educación básica (primaria), menciona que, durante esa labor, se percató de que los maestros bilingües ya no enseñan el chatino en el salón de clases porque persiste la creencia de que los niños monolingües en español son más inteligentes que quienes la aprenden como segunda lengua. La lingüista comenta que este prejuicio repercute en los distintos sectores de la población: hablantes, educadores y autoridades locales.

[3] Lengua materna.

Mis experiencias durante el trabajo de campo en mi comunidad me conducen a reflexionar que, como especialistas, no podemos volvernos tan estrictos con los hablantes, ni hacer comentarios como "aquel habla muy bien" o "todo se debe decir en náhuat sin usar préstamos" porque entonces se discrimina al resto de los hablantes. En este sentido, aquellos que hacen uso de su lengua en su vida cotidiana, en vez de sentirse seguros para comunicarse, se sienten inseguros y prefieren negarla o dejar de hablarla.

Esto abre paso a otras reflexiones que vale la pena analizar seriamente. La primera: si en nuestro afán de empoderar o visibilizar una lengua originaria estamos encaminando o no una actividad que indirectamente resultaría dogmática; y la segunda: si como investigadores, lingüistas o profesores estamos imponiendo o no variantes con más prestigio a otras con menor número de hablantes o con poca producción escrita. En el caso de las variantes lingüísticas, puede darse el caso de que la de mayor prestigio, escrita y difundida —como el náhuat clásico— se tome como modelo de una lengua correcta, pero personas que aún hablan el mexicano en su vida diaria podrían creer que no hablan correctamente, que no hablan la lengua empleada por los especialistas o de la manera como se escucha en las transmisiones de radio.

Pude notar este tipo de actitudes negativas hacia la lengua en mi trabajo de campo mientras conversaba con personas más jóvenes, a diferencia de aquellas mayores de 60 años. Se necesita reflexionar sobre el papel que desempeñamos en nuestras comunidades en favor de las lenguas, ya que incluso como especialistas podemos estar colaborando en ese desplazamiento paulatino del idioma si no transmitimos esa confianza en los hablantes, pues como indica Mario Alberto Castillo (2007),

> Las actitudes hacia las lenguas indígenas por parte de los funcionarios del gobierno, de la sociedad nacional y, sobre todo, de los propios hablantes han sido un factor decisivo para su mantenimiento o desplazamiento dentro de la vida nacional, regional y comunitaria (p. 22).

En este sentido, hace falta sensibilizar en nuestros pueblos sobre la importancia de hablar nuestras lenguas, valorarlas, respetar las variantes dialectales y a sus hablantes de las distintas regiones.

HACIENDO ETNOGRAFÍA EN MI COMUNIDAD

Aunque a menudo los investigadores externos piensen lo contrario, pertenecer a la comunidad no representó una ventaja al momento de hacer mi investigación con vecinos o familiares. En las primeras visitas que hice a algunos habitantes para consultarles si podrían ayudarme a colaborar en un proyecto escolar, me respondieron afirmativamente, pero después cuando regresé para programar el día y la hora para las entrevistas, se negaron. La desconfianza había surgido a partir de las malas experiencias en festividades culturales que tuvieron los vecinos con las autoridades municipales. Por ejemplo, en un evento de baile huapango, organizado por el ayuntamiento municipal, las participantes mencionaron que los responsables no aclararon si iban a obtener recursos económicos de ese evento. Una colaboradora comentó haberse enterado que a los responsables les pagaron, pero que a los participantes no les informaron nada al respecto. La colaboradora ya no se informó con los organizadores para que le aclararan sus dudas, por lo que ella se quedó con esa mala experiencia.

En otra salida que los mismos bailadores hicieron a otra comunidad para participar en un programa cultural, la colaboradora contó que los organizadores no les aclararon si los gastos de comida correrían a cargo de los participantes. Debido a esta falta de comunicación, los convocados regresaron a sus casas sin haber tomado ningún alimento, pues se habían confiado que recibirían un refrigerio como en otras ocasiones. Por ese motivo, estas personas me comentaron que no estaban dispuestas a participar en el proyecto, pues pensaron que iban a repetirse experiencias como las ya mencionadas.

Estas situaciones provocan obstáculos a quienes decidimos realizar un proyecto en la comunidad. Son circunstancias ajenas al investigador, pero pueden afectar gravemente la planeación del trabajo, sobre todo, cuando las fechas ya se han planeado y ya se tiene un registro de

quienes aceptaron colaborar. Esto también determina las razones por las que muchos colaboradores en la comunidad se niegan a participar en investigaciones postreras, incluso con estudiosos provenientes del mismo entorno, ya que esos problemas pasados generan desconfianza y huellas en los habitantes, a quienes no se les explican adecuadamente los propósitos y procesos de un trabajo de campo.

En mi caso, aunque yo expuse mis objetivos escolares y académicos sin fines de lucro, hubo personas que ya no quisieron participar y no tuve otra solución que respetar sus decisiones. Pero, una de mis "ventajas" fue que conocí, gracias a la información que me brindaron otras personas, cuáles eran los motivos por los que algunos colaboradores se retractaron en el momento de programar las entrevistas, aun cuando ya habían aceptado participar. Esto refleja que pertenecer a la comunidad tampoco nos asegura una cabal colaboración con todas las personas, pues muchos otros factores influyen en sus decisiones para participar o no. Finalmente, si los colaboradores no desean participar, es mejor no insistirles, sino respetar su manera de pensar.

Igualmente, hubo casos de personas que participaron de manera voluntaria. Un día que nos encontrábamos grabando una entrevista en una casa, llegó de visita un vecino y preguntó sobre lo que estábamos haciendo. Cuando le comentamos que nuestro interés era registrar cuentos de tradición oral en la lengua náhuat, le agradó la iniciativa y también quiso participar, nos comentó que él conocía varios. Aunque muchas de las narraciones que nos contó no cumplían el objetivo del trabajo inicial, que era la tesis de maestría, su participación fue muy importante porque al registrarlos, esos textos fueron incorporados en un libro de cuentos de tradición oral gracias al apoyo del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA).[4]

Cabe destacar que, por ética profesional, es imprescindible que desde el inicio de la investigación se aclare a los colaboradores qué instituciones nos respaldan y las razones por las que se pretende hacer un estudio en la comunidad, pues esto brinda mayor confianza

[4] Hernández, P. (2021). *Tikseliltiah totahtol: Cuentos Nahuas de Zoquiapan Puebla*. México: FONCA.

a quienes participan. Los investigadores debemos indicar cómo se emplearán esos datos, si van a publicarse o almacenarse en algún repositorio institucional o si se podrán consultar en formato digital. De igual manera, es importante informar a los colaboradores sobre los alcances y metas de la investigación, así como las formas de consulta que ellos pueden hacer sobre sus participaciones. Debe haber un seguimiento de la investigación y un contacto constante del investigador e informar sobre los resultados finales para no caer en un extractivismo epistémico, pues no debemos olvidar que vivimos en ese entorno y es nuestra responsabilidad asegurar un buen uso de la información que los colaboradores nos confían, seamos o no investigadores originarios de la comunidad.

Nuestros colaboradores están en su derecho de saber si la información que nos proporcionaron fue útil para nuestro trabajo. Por ejemplo, algunos me preguntaban si la información que ellos me habían confiado me había sido útil o si ya mero terminaba la maestría. Esto demuestra su preocupación e interés por el trabajo que uno hace en la región, y es una de las mayores satisfacciones que pude obtener como estudiante y vecina de mi comunidad. Emiliana Cruz (2020) comenta que los investigadores que hacemos trabajo de campo en nuestra comunidad tenemos que volver nuevamente a ella, porque ahí tenemos a nuestra familia. Por esa razón nuestra obligación es regresar con esta, informarle cómo utilizamos sus datos y, sobre todo, agradecerle personalmente su colaboración para no generar desconfianza.

Por ejemplo, en todas las visitas que realicé, las familias me recibieron amablemente y la plática no estuvo enfocada únicamente en mis intereses, sino que también hablamos de temas cotidianos que les interesan a ellos; en algunos casos, me incluí en las actividades que se encontraban realizando en ese momento, como desgranar maíz o hacer tortillas. Asimismo, al pertenecer a la comunidad, hubo mayor confianza con las personas entrevistadas, pues obtuve respuestas que no eran las esperadas y que no deben difundirse por tratarse de temas delicados.

Por mencionar algunos de ellos, me narraron casos muy detallados de conflictos entre habitantes, de violencia física y situaciones embarazosas de algunas personas. En algunos casos, cuando les reproduje el archivo de grabación para tener el consentimiento, mis colaboradores me pidieron la censura de algunas partes por la delicadeza del contenido; pero en otros, al ser experiencias de vida propia, no consideraron indiscreto el testimonio que me brindaron. No obstante, descarté esa información de las grabaciones y sólo se utilizaron aquellas secciones que no comprometían ni al colaborador ni al entrevistador. De igual manera, decidí resguardar la confidencialidad de los participantes y opté por usar claves tomando en cuenta únicamente la edad y el género.

EXPERIENCIAS CON AUTORIDADES E INSTITUCIONES LOCALES

La situación política local puede afectar también los proyectos de investigación e influir en la difusión que uno pretende hacer en el municipio en materia de asuntos culturales o académicos. Cuando se trata de realizar proyectos que no involucran a las autoridades municipales, es decir, aquellos que se gestionan de manera independiente, podemos caer en el riesgo de no contar con el apoyo suficiente, o bien tener obstáculos que no contemplamos desde el diseño del trabajo de campo y que pueden entorpecer nuestra labor académica.

En este apartado, me enfocaré en las experiencias que hemos tenido los integrantes del proyecto "Retoños de las palabras de nuestros abuelos", que surgió indirectamente del trabajo de campo y del proceso de la elaboración de la tesis. El trabajo de campo lo realicé en febrero y marzo de 2019. En ese mismo año, el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), lanzó su convocatoria y, entonces, decidimos editar un corpus de relatos de tradición oral para concursar en el área de Letras indígenas. Uno de los requisitos que establece dicha convocatoria fue presentar cartas de los espacios donde íbamos a realizar las futuras presentaciones de los libros a publicar. Por esta razón, los integrantes del proyecto solicitamos el espacio del Auditorio Municipal con un año de anticipación, y cartas de las instituciones

educativas como la Escuela Primaria "Benemérito de las Américas" y el Bachillerato General "Mariano Abasolo" que avalaran el cabal conocimiento de nuestro proyecto y el compromiso a fungir como sedes de las presentaciones.

En 2020, nos informaron que nuestro proyecto había sido seleccionado y los integrantes de este equipo estábamos muy emocionados, pues prácticamente ya teníamos gran parte del avance en lo que concierne a la recopilación de los cuentos. En los siguientes meses, en equipo nos dedicamos a seleccionar los cuentos para compilarlos en dos tomos: uno de cuentos nahuas y otro de cuentos totonacos.

Este proyecto es resultado también del trabajo de campo que realizamos en nuestras comunidades, pues una de las responsabilidades que asumimos con nuestros pueblos fue compartir nuevamente el material a los colaboradores y al municipio, en un formato distinto al de un trabajo universitario académico, ya que como dice Linda Tuhiwai: "Dos formas fundamentales que no siempre son consideradas por la investigación científica se relacionan con devolver informes y compartir saberes con la gente. Ambas consideraciones asumen un principio de reciprocidad y retroalimentación" (2016, p. 38).

Consideramos que, si para nuestra institución era necesario presentar una investigación seria, teórica y académica, estábamos obligados con nosotros mismos a dejar en la comunidad un testimonio con el que los colaboradores se sintieran identificados, orgullosos y al que pudieran acudir para consultarlo o leerlo. Por ello, algunos de los cuentos que compartieron los colaboradores fueron incluidos en el tomo *Tikseliltiah totahtol. Cuentos nahuas de Zoquiapan, Puebla.* Después, cuando logramos la publicación de los libros, los donamos a los narradores de manera pública y distribuimos gratuitamente en escuelas primarias de mi comunidad y en otras escuelas de la Sierra Norte. No obstante, tuvimos que lidiar con algunas restricciones debidas a la pandemia.

Otros obstáculos se dieron de la siguiente forma. Cuando iniciamos con las gestiones para efectuar el desarrollo del proyecto y las ulteriores presentaciones de los libros en la comunidad, nos acercamos a las autoridades municipales para pedir, con muchos días de anti-

cipación, el uso de algunos de los espacios públicos: la biblioteca, el auditorio municipal u otros inmuebles, así como el uso de internet.

Una de las primeras experiencias que tuvimos al inicio del proyecto ocurrió cuando solicitamos a uno de los regidores el salón de usos múltiples. Aunque ese funcionario nos autorizó la estancia para nuestras actividades sin ningún problema, el día que nosotros íbamos a realizar las sesiones a distancia con los ilustradores y editores de los tomos, él no se encontraba, por lo tanto, el personal administrativo que trabajaba en ese turno nos negó el uso del salón con el pretexto de que no tenían las llaves y no les habían informado sobre nuestra petición. No obstante, nos permitieron realizar nuestras tareas en la biblioteca municipal, pero afuera, argumentando que había mejor señal en el exterior, y por ello tuvimos que trabajar en la puerta, sentados en el piso, porque en ese momento este espacio se estaba utilizando como bodega de despensas.

En otro momento, días antes de la presentación pública de los libros, solicitamos nuevamente el apoyo de las autoridades municipales para anunciar el evento. Debido a que en mi municipio el altavoz es un medio para informar o convocar a la gente a reuniones u otras actividades, pedimos autorización para dar aviso a la comunidad sobre el evento que ya habíamos programado. No obstante, pusieron muchos pretextos para que no se informara a la comunidad sobre dicha actividad. Después de un buen rato de espera, finalmente nos autorizaron la difusión por medio del altavoz de la presidencia municipal, pero las inconsistencias siguieron presentes hasta el día de la presentación.

A diferencia de otros eventos que organizan y presiden las autoridades municipales, en este caso, y al ser de iniciativa propia y sin la intervención o gestión de ellos, notamos la despreocupación y desinterés por parte del gobierno municipal en nuestro proyecto. Para la presentación de los libros en el auditorio de la comunidad, se les hizo la invitación a las autoridades de manera personal y por escrito a los responsables. En dicha invitación estaba especificada la hora y el lugar, no obstante, se presentaron con más de una hora de retraso al evento, excepto el regidor de educación. Además, apenas se estaban

imprimiendo las constancias de participación en ese momento, cuando les habíamos enviado los formatos con varios días de antelación para que los representantes colocaran el sello y la firma oficiales.

Así también, el día del evento, notamos que algunas personas acudieron, pero no se acercaron al auditorio. Después nos enteramos cuáles fueron los motivos: las elecciones se habían realizado hacía apenas dos meses y la población se encontraba muy fragmentada; por eso algunas personas decidieron no asistir al evento debido a los choques partidistas entre los habitantes, pues pensaron que la presentación había sido organizada por el ayuntamiento y que estaba destinada exclusivamente a los simpatizantes políticos del gobierno municipal.

A pesar de que estas experiencias parezcan desalentadoras, pudimos cumplir con nuestro objetivo.[5] Después de presentar dos libros en el auditorio de Zoquiapan, realizamos un taller de lectura de cuentos con algunos niños de la escuela primaria bilingüe de mi municipio. Aunque en el planteamiento inicial del proyecto contemplábamos una presentación general con todo el colegio, dada la situación de contingencia provocada por la pandemia, el director de la escuela primaria autorizó que únicamente trabajáramos con dos grupos, y solamente acudió la mitad de alumnos por cada grupo.

En esa institución bilingüe náhuat-español pudimos colaborar muy bien con los profesores, quienes se mostraron interesados y contentos en la actividad que compartimos con ellos, los libros que donamos a los profesores en turno y a sus alumnos. Cabe destacar que, al trabajar en las aulas con los niños, tuvimos que diseñar actividades para que los acercáramos a la lectura de los cuentos, lo que marcó una diferencia con las presentaciones que habíamos realizado en público.

[5] Un caso insólito es el de Ana D. Alonso Ortíz, quien menciona cómo los asuntos políticos internos en su comunidad afectaron a su trabajo y el de sus compañeros del colectivo Dill Yelnbán, al grado de que las consecuencias fueron el fin del proyecto PACMYC 2017, que había resultado finalista en una convocatoria estatal, pues cuenta que las autoridades municipales la obligaron a renunciar a dicho financiamiento por pensar que ellos (los integrantes del colectivo) se quedarían con el apoyo otorgado.

Así también, en otra escuela primaria bilingüe totonaco-español a la que acudimos, fue interesante la participación de los padres de familia en la dinámica que planeamos para los alumnos. Este ejercicio nos permitió conocer las perspectivas de los tutores respecto a las lenguas originarias que se están dejando de hablar. Por ejemplo, una madre de familia comentó que cuando su papá asistía a la escuela, los profesores les prohibían hablar en totonaco. Por esa razón, a los hijos ya no les enseñaron a hablar en esa lengua. No obstante, hoy estos padres de familia a quienes no les enseñaron totonaco se mostraron más interesados en que sus hijos la aprendieran, debido a que han escuchado comentarios positivos acerca de las personas que hablan dos lenguas o más.

El proyecto de "Retoños de las palabras de nuestros abuelos" nos permitió acercar a nuestras comunidades el trabajo de investigación de una forma distinta. En la mayoría de las investigaciones que se hacen con los pueblos, los resultados se quedan sólo al alcance de la élite académica, se discuten los datos en los congresos de literatura o simposios que se organizan en las universidades o grandes urbes, pero quienes dieron su testimonio o datos pocas veces saben qué se hace con esa información. Ver cumplida esta propuesta de devolver algo a nuestros colaboradores, nos dio mucha satisfacción porque ellos vieron que sus testimonios eran valiosos y pudieron celebrar y compartir esos logros con sus familiares o vecinos.

Todas estas experiencias me conducen a reflexionar acerca de cómo hacer trabajo de campo en nuestras comunidades, tomando en cuenta que somos parte de esa misma sociedad y que muchas de las experiencias las obtendremos en el camino de la investigación. Sin embargo, no se trata de ofrecer un recetario para hacer investigaciones en nuestro lugar de origen, pues debemos considerar que cada comunidad se rige bajo sus propias reglas, formas de organizarse y de relacionarse con los demás.

LO QUE SE DICE EN VOZ BAJITA

En este apartado, describo el proceso que seguí para elaborar el instrumento que me permitió recabar cuentos relacionados con el tema de la sexualidad, así como también reflexiono acerca de las decisiones que fui tomando para la construcción del cuestionario en ambas lenguas. Para ello, retomo algunas de las preguntas planteadas antes de tener el instrumento final y describo la importancia de conocer los términos apropiados para hablar sobre temas que son considerados tabú para la comunidad.

Para empezar, fue necesario delimitar el tema de la investigación y decidir qué tipo de narraciones pretendía obtener durante el trabajo de campo. Esta etapa fue muy importante porque me permitió pensar en el diseño del instrumento y elegir qué preguntas hacer durante las entrevistas para que los narradores contaran únicamente cuentos de tradición oral. Así, reflexioné sobre las características que poseen estos cuentos a diferencias de cualquier conversación improvisada,[6] y sobre las implicaciones de que los temas de estas narraciones tuvieran referencias a la sexualidad. Como indicaré más adelante, en el proceso de diseño del instrumento de recolección de datos, lo que ocurrió con los primeros ejercicios que apliqué a los colaboradores para estimular que contaran cuentos fue que sólo me proporcionaron consejos y anécdotas

La investigadora tsotsil Margarita Martínez (2020) menciona que, al hacer trabajo de campo en el propio entorno, los investigadores

[6] "Los cuentos [de tradición oral] contienen una selección del tema, una forma de narrarse y un criterio de selección de palabras, pues los narradores, saben qué omiten de su discurso y qué dejan. También se encuentra presente la habilidad de combinación de elementos narrativos y de sucesos de la historia que se cuenta. Hay ficción en el lenguaje, pues no se trata de una mera descripción de la realidad, sino que el yo, como define Beristain, se coloca en una situación de ficcionalidad. Todos estos elementos también presentes evidentemente en el *sanil*, lo configuran como un cuento a la par de cualquier otro escrito. El *sanil* también tiene esas características y no por ser oral y por provenir de una comunidad indígena con una lengua que es desplazada por el español es menos importante que las obras escritas" (Hernández, 2021, p. 30).

corren el riesgo de ser criticados por los miembros de la comunidad, debido a que los habitantes asumen que alguien del mismo lugar domina los conocimientos tanto culturales como lingüísticos. En mi caso, pude notar en los participantes disposición y entusiasmo, incluso uno de ellos comentó que le daba mucha satisfacción compartir sus conocimientos, debido a que pocas personas preguntan sobre la cultura y la lengua. Por esa razón, pienso que los investigadores locales siempre estaremos siendo evaluados por nuestros hermanos, positiva o negativamente.

Es verdad que quienes hacemos trabajo de campo en nuestros lugares de origen y hablamos la lengua de los colaboradores tenemos ciertas ventajas, por ejemplo "se dominan las reglas de competencia comunicativa y lingüística y se conoce qué elementos culturales son permitidos y cuáles no son tolerados al interior del grupo" (Martínez, 2020, p. 22). Estas competencias que poseemos los investigadores locales debemos tomarlas en cuenta para no ofender a los colaboradores y para no transgredir las normas culturales o lingüísticas, como puede ser la cuestión de temas que son tabú para la comunidad. Es necesario considerar que no estamos registrando o escribiendo algo que es ajeno a nosotros, sino parte de nuestra cultura.

Previo a la elaboración del instrumento, se consideraron los siguientes criterios:

1. Que los colaboradores hablaran náhuat. Este fue uno de los criterios que tomé en cuenta, debido a que desde un principio se pensó hacer un análisis de los cuentos tomando como referencia la lengua de los hablantes.
2. En este sentido, todos los participantes tenían como L1 el náhuat, por lo que se expresaron mejor en su lengua. De igual forma, para mí fue muy importante realizar la entrevista utilizando el mismo código lingüístico, porque eso me brindó mayor seguridad y confianza para entablar una conversación con ellos debido a que mi relación con la mayoría de la población nahua, principalmente los abuelos, siempre ha sido en esta lengua.

3. Que fueran originarios del municipio de Zoquiapan, porque conozco y hablo la variante que se habla en este lugar.
4. Que participaran hombres y mujeres. Esto con la finalidad de obtener resultados desde la perspectiva de ambos géneros
5. Que fueran mayores de 40 años de edad, por la amplia experiencia de vida.
6. Que los participantes no fueran exclusivamente de una sola localidad.

Al tratarse de una investigación cualitativa, se consideró que los participantes podrían ser de cualquier localidad del municipio de Zoquiapan. Aunque a la mayoría de los colaboradores se les hizo la invitación durante la primera fase del trabajo de campo que se realizó en enero de 2019, no se limitó la participación de aquellos que, de manera voluntaria, se acercaron para contribuir en el proyecto en el momento en que se hicieron las entrevistas.

La primera fase consistió en un acercamiento con los participantes que había elegido con la finalidad de extenderles la invitación de manera personal, les comenté cuál sería la dinámica de las grabaciones, el objetivo del ejercicio y la institución que me respaldaba. Así también, en las conversaciones improvisadas, aproveché para preguntar qué cuentos conocían ellos, pero las respuestas fueron muy variadas. Algunos, en vez de narrar algún cuento, recordaron historias de vida. Esta información me permitió reflexionar sobre cómo debería elaborar las preguntas para que el día de la entrevista obtuviera la información que esperaba, es decir, los cuentos.

A quienes aceptaron participar les programé la fecha para una segunda visita con el propósito de realizar las grabaciones. Esta primera fase me permitió seleccionar a las personas que estuvieron dispuestas a colaborar y descartar a los que se negaron desde ese momento. No obstante, varios colaboradores me sugirieron invitar a personas que consideraron y evaluaron como buenos narradores de la comunidad. Las propuestas fueron de mucha ayuda para mí, debido a que ellos, gracias a sus años de permanencia en el entorno comunitario, la experiencia y las relaciones sociales que han tejido durante muchos

años, conocían algunas personas de quienes habían escuchado narraciones. De esta manera logré entrevistar a once personas: cinco mujeres y seis hombres.

La segunda fase consistió en la elaboración de una serie de preguntas que fueron sometidas a dos pruebas para corroborar su efectividad. En el primer cuestionario, elaboré dos preguntas que fueron pensadas primero en español y luego reinterpretadas al náhuat. Para ello, fue importante pensar, a partir de mis experiencias personales y observación, cuáles eran los motivos de las personas para contar cuentos. Aunque los narradores empleaban el cuento como medio de entretenimiento, algunos de ellos fueron contados en temas de conversación con la finalidad educar o prohibir determinadas acciones que no eran aceptadas. Estos conocimientos previos que yo tenía de la comunidad me permitieron recordar algunos motivos que menciono a continuación.

a) Recuerdan que alguien tiene dos parejas;
b) la pareja no tiene hijos;
c) hay matrimonios entre parientes, simbólicos o consanguíneos;
d) los hombres y las mujeres andan de noche;
e) los hombres son cazadores; y
f) hay celos en los matrimonios.

Con la finalidad de probar qué funcionaría mejor para la investigación, elaboré dos preguntas. La primera fue más general, mientras que la segunda planteaba un caso a manera de estímulo considerando los motivos enlistados anteriormente.

1. Cuénteme un cuento que nos enseñe cómo debemos comportarnos sexualmente hombres y mujeres. / *Xinechtapowi saniltapowalmeh ten tikixmatis wan technextilia kenin tiyeknemiskeh tisiwameh wan titagameh*.
2. Imagine que yo tengo un noviazgo con algún familiar cercano, ¿qué cuento me contaría usted si fuera el caso? / *Xiknemili' ken neh nimoixmati iwan ten senkah, nokniw, komo tiknekiskia*

tinechyeknohnotsas mah nikmelawa notanemilil, ¿katieh sanil tinechtapowiskia?

El siguiente paso consistió en revisar cuál de ambas preguntas funcionaba para recabar cuentos. De esta manera, entrevisté en náhuat a dos personas del municipio de Zoquiapan, pero que radican en la Ciudad de México desde hace varios años y ambas viven en la misma casa. El primer obstáculo con el que me encontré fue que, al momento de preguntar, ninguna de las dos recordó qué era un *sanil,* por lo que tuve que emplear otro término como *tapowal.* Ambas colaboradoras se sintieron confundidas con la primera pregunta, por lo que terminé planteándola en español. La segunda pregunta fue más comprensible para las dos: la primera entrevistada recordó el relato de una mujer que se convertía en caballo como castigo por mantener un noviazgo con su compadre, aunque ella mencionó no poder contarlo porque no recordaba bien la historia. La segunda entrevistada tampoco recordó alguno en ese momento, pero por influencia de la primera, la segunda colaboradora terminó contando la historia de la mujer caballo.

A partir de los resultados que se obtuvieron de la entrevista anterior, noté que la segunda pregunta era la que más se acercaba al objetivo. Por esa razón, se decidió elaborar el cuestionario siguiendo el mismo patrón de la segunda pregunta, planteando casos con la finalidad de estimular y obtener cuentos. Así también, para asegurarme si el término *sanil* se entendía como cuento, averigüé cuál era el significado de *tapowal* y *sanil* para los entrevistados. En esta segunda prueba, decidí entrevistar a personas que estuvieran viviendo en el municipio por lo que, con la ayuda de mis padres, logré hablar por teléfono con cuatro personas. Las preguntas fueron las siguientes:

1. ¿Sabe usted el significado del término *sanil*? /*¿Tikmati toni kihtosneki sanil*?
2. Piense que soy una mujer joven y mi deseo es salir a la calle durante la noche, con la finalidad de pasearme. / *¿Xiknemili ken neh nisiwapil, wan senkah nikneki niyowalnemitiw xiknemili*

se sanil oso tapowal ten ika tehwatsin tinechyektakakiltiskia para mah amo niawilnentinemi?

3. Imagine que tengo un noviazgo con alguien que es de mi familia, qué cuento me contaría usted. / *Xiknemili ke neh nimoixmati iwan akah ten senkah nokniw, ¿katieh sanil tinechtapowiakia*?

El resultado que obtuve de estas preguntas reflejaron su validez. De la primera pregunta, los colaboradores mencionaron las siguientes respuestas: *tahtol*, 'palabra'; *tahtol ten ika tenohnotsah,* 'la palabra con la que se nos aconseja' como el equivalente a cuento. Después de esta indagación, consideré retomar el término *sanil,* ya que ese fue el término que uno de los colaboradores había mencionado en la primera visita que realicé para invitarlo. Así también, aunque no todos los participantes empleaban ese término, decidí incluirlo y denominar a estas narraciones como *sanil* considerando que varios de los abuelos aún lo mantenían en su vocabulario. No obstante, también me percaté que algunos de los colaboradores, en ocasiones empleaban el término "cuento" para referirse a este género.

Respecto a las preguntas 2 y 3, por un momento pensé que el instrumento diseñado no se entendía, ya que las primeras dos personas que entrevisté no recordaron ningún cuento en ese momento. Dentro de sus respuestas que mencionaron fueron consejos como: *Mitstewiskeh komo tiyowalnemi* (Te expones a ser golpeada si andas de noche) (comunicación personal, marzo, 2019). Una de las respuestas que dieron a la segunda pregunta fue que no podíamos juntarnos con personas de la familia porque podríamos convertirnos en algún animal. Al no tener resultados favorables, decidí en ese momento emplear la fórmula característica con la que inician muchos cuentos de tradición oral: *Kihtowah semi wehkaw* (Dicen que hace muchos años). No obstante, ninguna de las dos personas se mostró con el interés de relatar, aunque reconocieron que habían escuchado algunos cuentos.

Apliqué el cuestionario a otras dos personas porque no quedé convencida de los resultados. De la segunda pregunta, la colaboradora respondió lo siguiente: *Mitswikas in llorona* (Te va a llevar la

llorona) (comunicación personal, marzo, 2019). Entonces volví a insistir para que me contara un cuento. Con ambas colaboradoras obtuve buenos resultados, pues, aunque también me dieron algunos consejos, recordaron historias que habían escuchado. Finalmente, comprendí que con las primeras dos colaboradoras no obtuve buenos resultados debido a que ambas tenían un compromiso, estaban de salida y, por lo tanto, seguramente no disponían de tiempo suficiente para contar historias.

Para construir las preguntas, reflexioné sobre cómo elaborarlas en ambas lenguas y, más que hacer una traducción literal de una a otra, fue pertinente construirlas pensando desde cada una. Esta reflexión surgió después de mi primer intento de elaborar las preguntas, ya que, en un principio, elaboré el cuestionario en español, y luego lo traduje al náhuat. Por las dificultades a las que me enfrenté respecto a la traducción de términos como sexualidad, noviazgo, fidelidad, galantear, etc., me di cuenta de que lo más conveniente era plantear las preguntas reflexionándolas desde la lengua que usaría con los colaboradores.

En la formulación de las preguntas en náhuat, indagué sobre términos en la misma lengua que estaban dentro del campo semántico de la sexualidad y con ayuda de personas cercanas a mí, como mis padres, abuelos y tíos, encontré la forma más apropiada para acercarme al tema. Al tratarse de un acercamiento con adultos mayores, fue pertinente buscar expresiones que los abuelos emplean en su lengua, pues, aunque ésta se transmite de manera generacional de padres a hijos, el habla de los más jóvenes tiende a diferenciarse de la de los abuelos.

Por esa razón, en las preguntas en náhuat se emplearon términos que podrían tener significados más amplios y abría la posibilidad de obtener muchas respuestas desde la perspectiva de cada persona. Por ejemplo: *niawilnentinemi*, 'que yo ande en juego', es decir, que no me tome una relación de pareja en serio*; nimoixmati*, 'yo me conozco', 'tener un noviazgo'*; niyeksiwapil*, 'soy una buena muchacha'; *tichipawaknemiskeh*, que nosotros andemos limpios, fidelidad en el matrimonio. Estas son algunas expresiones con doble significado,

por lo que su traducción literal en español no corresponde a su significado en náhuat.

De igual manera, me percaté de que, aunque mi instrumento se validó con otras personas, los resultados no siempre fueron los esperados. En varias ocasiones los colaboradores respondieron lo siguiente: "Pues como esos [cuentos] que quieres no me sé ninguno, yo conozco otros muy antiguos", "No recuerdo" (comunicación personal, marzo, 2019). Así también, en otras ocasiones cuando los colaboradores no recordaban un cuento, en todo momento se mostraron muy generosos y en la mejor disposición para compartir sus conocimientos, anécdotas e incluso consejos hacia mi persona. En otros casos, optaron por contarme otros cuentos que ellos recordaron en ese momento.

Mi relación con los colaboradores siempre fue buena, me trataron con mucho respeto y, en este sentido, correspondí de igual manera. Pese a ello, se presentaron situaciones que no me esperaba. En algunos casos, mientras yo los cuestionaba, ellos aprovechaban la ocasión para narrar historias, y decirme que las mujeres no deben andar en la noche porque hay riesgos o pueden ser agredidas; en fin, el propósito era aleccionarme sobre el buen papel que debe tener una mujer en el pueblo y conducirse bien en la vida. Otro caso muy similar, pero desde una perspectiva religiosa, se presentó con una pareja de colaboradores. Una vez finalizada la entrevista, de inmediato procedieron a adoctrinarme, apoyándose de una *Biblia* traducida al náhuat de la variante de mi región. Aunque el resultado fue inesperado, entendí que era parte de una negociación implícita entre colaboradores e investigador, pues, así como yo estuve preguntando en la lengua, de esa misma forma profesaron su religión, y dado que yo buscaba relatos y cuentos que de alguna manera se relacionaban con las conductas del ser humano, ellos recordaron historias bíblicas y rápidamente sus respuestas estaban ligadas con aquéllas.

En este proceso pude darme cuenta de que, en la mayoría de los casos, me relacioné mejor con las colaboradoras que con los colaboradores, pues ellas sintieron mayor confianza para expresar y compartir conmigo experiencias desde su ser mujer. En algunos casos, y bajando un poco el tono de la voz para no ser escuchadas por su

cónyuge, mencionaron experiencias que tuvieron en su vida marital. En cambio, los hombres se ciñeron más en responder el cuestionario sin profundizar emocionalmente acerca de sus vidas personales, con la excepción de aquellas personas muy cercanas a mí, como mis familiares, que sí rememoraron sus experiencias personales.

Como investigadora, he reflexionado la importancia de respetar la información que los participantes nos ofrecen. Ellos pueden confiarnos temas muy íntimos y personales, con referencias claras que nosotros conocemos: nombres de personas, conflictos que ocurren al interior de la comunidad o comentarios acerca de otros. No obstante, debemos respetar y no mencionar la información que es privada o que puede comprometernos a nosotros como investigadores o a los colaboradores. En este sentido, hay que considerar lo que menciona Linda Tuhiwai (2016) que "la investigación hecha por una persona de la comunidad tiene que ser tan ética y respetuosa, tan reflexiva y crítica, como la investigación hecha por una persona de afuera" (p. 187). Por esta razón, debemos seleccionar qué información tomar para el análisis de los datos, pensando siempre que la persona y su dignidad son más importantes que nuestra investigación.

REFLEXIONES FINALES

En este capítulo he compartido mis experiencias a partir del trabajo de campo realizado en mi lugar de origen. Quienes hacemos investigación en nuestra comunidad y formamos parte de ella tenemos la ventaja de conocer el entorno humano. En mi caso, varios de mis colaboradores fueron mis familiares, quienes estuvieron siempre dispuestos a apoyarme con mi trabajo académico. En este sentido, entrevistarlos me brindó seguridad en el momento de entablar una conversación con ellos, debido a los fuertes lazos de confianza y cercanía.

Respecto a la lengua, he comentado mis observaciones acerca de las actitudes lingüísticas que tienen algunos hablantes. De la misma manera, inicio una discusión para reflexionar en qué medida influimos los docentes, investigadores y activistas en la revitalización o desplazamiento de nuestras lenguas. Desde esta perspectiva, considero

que hace falta sensibilizar a la población sobre la importancia del uso de nuestras lenguas, dialogar con los profesores, padres de familia y autoridades municipales, para escuchar las distintas perspectivas sobre el asunto y proponer soluciones en conjunto.

Me di cuenta de que, en nuestro papel como investigadores internos, es pertinente hacer una reflexión crítica sobre los instrumentos que diseñamos, tomando en cuenta los conocimientos sobre el medio social a estudiar, y preguntándonos en todo momento si estamos haciendo lo correcto. Como he mostrado, busqué estrategias para acercarme al tema de investigación y validé la guía de entrevistas con personas hablantes del municipio antes de emplearlo durante el trabajo de campo. Para ello, las personas más cercanas a mí —por relaciones familiares o de amistad— me orientaron para determinar qué términos eran los más apropiados para hablar sobre un tema tabú.

Finalmente, el cuestionario validado durante la primera fase con algunas personas nos indicó que mediante las entrevistas se podía acceder a consejos o anécdotas personales cuando los colaboradores no recordaban alguna narración relacionada con la pregunta. Aunque el producto esperado concernía a cuentos orales, entendidos estos últimos en el sentido literario, los consejos y anécdotas ayudaron a complementar el estudio, pues si bien los relatos de tradición oral ofrecieron una perspectiva ficticia y literaria de lo que se recrea en torno a la sexualidad, las experiencias personales aportaron testimonios acerca de cómo se ven los problemas de esta índole al interior de la sociedad nahua.

Por otra parte, las experiencias de mujeres investigadoras que he retomado en este texto nos permiten observar que quienes accedimos a las universidades y nos convertimos en estudiosas de nuestros propios entornos no estamos exentas de encontrar obstáculos al hacer trabajo de campo. Antes de recolectar datos en un lugar determinado, sobre todo si se trata de las comunidades de las que provenimos, debemos pensar ampliamente sobre las estrategias de acercamiento para no vernos afectados o impedidos por aquellas situaciones que podríamos llamar inesperadas.

Nuestra misma sociedad puede rechazar a una investigadora mujer por los prejuicios que todavía persisten, pues no es común que las mujeres accedan al estudio en carreras de posgrado. Tampoco es común ver a una investigadora cuestionando las prácticas sociales o comunitarias con las que ha crecido. Pienso, por ejemplo, en todas las mujeres a quienes entrevisté y ninguna de ellas accedió a la educación básica; ellas me comentaron que en su época, los hombres eran los únicos con derecho a la escuela porque podían ocupar cargos públicos. Debido a ello, las mujeres se vieron en la necesidad de asumir roles relacionados con el ámbito doméstico.

Para la investigadora chatina Hilaria Cruz (2020), sus labores y experiencias supusieron un conflicto con los roles tradicionalmente establecidos para hombres y mujeres en su comunidad. Ella nos comenta que el trabajo que realiza una investigadora, como grabar o elicitar datos lingüísticos, no se considerada como tal. Así también, es cuestionable en su comunidad que las mujeres se comporten o realicen actividades que antes sólo eran permitidas a los hombres, como el andar fuera de casa o cargar con equipos de trabajo y cámaras.

Uno de nuestros retos al hacer trabajo de campo es superar ese conflicto o choque entre la investigadora que regresa a su población para investigarla y lo que la colectividad puede sospechar, ya que dedicarnos a estas actividades pareciera quedar fuera de lo que una mujer debe hacer convencionalmente. Por ello, a partir de las experiencias vertidas en este texto, sabemos que la comunidad puede decidir, censurar o aprobar sus espacios para investigar (Martínez, 2020); o que las autoridades juegan un papel decisivo en el éxito o fracaso de un proyecto cultural (Alonso, 2020); o bien, como ocurrió con mi proyecto, el trato que han recibido los habitantes por sus autoridades puede obstaculizar futuros proyectos para su beneficio, sean estos culturales, educativos o sociales, de revitalización lingüística, alfabetización o producción de materiales de escritura.

REFERENCIAS

Alonso, A. (2020). "¿Y ganas algo de esto?". La experiencia de trabajo de campo en la comunidad de origen: de la reflexión a la sanidad emocional En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (83-98). University of Hawai at Manoa.

Castillo, M. (2007). *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cruz, E. (2020). Entre la academia y la comunidad: la diabla alegre que baila en la fiesta. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (93-123). University of Hawai at Manoa.

Cruz, H. (2020). Entre propios y extraños: Cuando una investigadora indígena realiza estudios en su propia comunidad. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (37-57). University of Hawai at Manoa.

De los Santos, I. (2020). Activismo e investigación para la promoción de la lectoescritura del chatino. Experiencias y reflexiones de trabajo de campo. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (59-81). University of Hawai at Manoa.

Hernández, P. (comp.). (2021). *Tikseliltiah totahtol: Cuentos Nahuas de Zoquiapan Puebla*. Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____. (2021). *Sexualidad en masewalsanilmeh: cuentos orales nahuas* [Tesis de maestría inédita]. Universidad Autónoma de Querétaro.

Martínez, M. (2020). *Sk'an jtsarsubtastik ko'ontontik*: Diálogos, retos y complejidades de ser una investigadora tsotsil. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (15-35). University of Hawai at Manoa.

TUHIWAI, L. (2016). *A descolonizar las metodologías*. Investigación y pueblos indígenas. (Kathryn Lehman, Trad.). Chile: LOM ediciones. (Obra original publicada en 1999).

ADRIANA TERVEN SALINAS



EJERCICIO REFLEXIVO SOBRE EXPERIENCIAS ESCOLARES Y DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA CON ESTUDIANTES INDÍGENAS, Y UNA PROPUESTA PARA HACER DESDE EL NOSOTROS

Adriana Terven Salinas

La etnografía ha dejado de ser el relato científico de la cultura de los "otros", el desvanecimiento de uno de sus mitos de origen abre la discusión hacia las formas en cómo nos aproximamos al registro y estudio de la cultura, ya sea la propia o la compartida, pero nunca más la exótica. Este cambio de paradigma, visto como un giro o una descentración, tiene implicaciones en las maneras en cómo nos acercamos a la formación académica y a la realización de investigaciones de corte etnográfico, y es sobre esto que el presente capítulo plantea una serie de reflexiones y formas de hacer.

La atención se centra, entonces, en el punto de partida del sujeto que conoce, es decir, en el etnógrafo, quien se ha movido desde lo que podrían ser dos diferentes puntos de observación: yo/otro, yo/mío. Desde aquí se propone una revisión de la experiencia escolar en nivel posgrado y la construcción de relaciones interculturales en el ámbito académico, se continúa con una serie de debates en torno a la investigación y la relación yo/mío, desde donde se desprende una serie de propuestas metodológicas, basadas en el nosotros, que busca articular la diversidad de concepciones (científicas e indígenas), corregir las asimetrías entre etnógrafo y sujetos de estudio, y extender el beneficio a las comunidades.

YO/OTRO, YO/MÍO. HISTORIA ABREVIADA DE UNA RELACIÓN

La figura del etnógrafo ha estado envuelta en un mito que lo erige como aquel capaz de observar e interpretar al "otro", de revelar la

diversidad cultural. Desde este estereotipo se caracterizó a ese "otro" (pueblos indígenas, tribales o nativos, sectores populares), lo que llevó a la construcción de la alteridad a partir de la elaboración de etnografías. La idea que generalmente circula es la de una construcción de la alteridad a costa de las sociedades bajo estudio. No obstante, en la realidad encontramos gran variedad de etnógrafos y, por tanto, de tipos de etnografías, lo que nos habla de distintas maneras de relacionarse con la llamada otredad y de formas de proceder. Es sobre esta multiplicidad y heterogeneidad que el presente capítulo explora los quehaceres que componen el collage de la experiencia etnográfica. En particular, me interesa reflexionar sobre el proceso formativo o de preparación para la realización de investigaciones en los casos en los que el etnógrafo estudia su propio contexto cultural.

Es necesario empezar con una rápida revisión de las formas en las que se han establecido las relaciones entre el investigador y los sujetos de estudio, las cuales han sido de distintos tipos. La distinción yo/otro se establece a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se observó al "otro" desde los parámetros de la civilización europea, teniendo como resultados percepciones que iban desde la visión del buen salvaje como representante vivo de un pasado legendario, pasando por la recolección de costumbres, mitologías y artefactos para su preservación, llegando al colonialismo como la vía hacia la evolución de la humanidad.

Desde finales de la década de 1970 bajo la "crisis de representación", respecto del lugar que ocupa el investigador desde el paradigma positivista, se trascendió a la concientización de la opresión y la explotación del "otro", reivindicándose la alteridad y evidenciando el sesgo etnocentrista de la disciplina. Los etnógrafos asociados a esta corriente de pensamiento se deslindan de las grandes teorías que les antecedían,[1] y propugnan nuevas formas retóricas en la escritura de etnografías y en un trabajo de campo dialógico, basado en la intersubjetividad y en la reflexión (reflexividad) de las condiciones sociales

[1] El marxismo, el estructuralismo y el materialismo cultural.

y políticas tanto del investigador como del "otro", en la realización del ejercicio etnográfico.[2]

En los noventas y con la entrada al siglo XXI se da un "giro ontológico" que rompe con la separación de la cultura y la naturaleza, destacando la relación entre los humanos y lo no humano (plantas y animales), cuyas diferencias dejan de ser de esencia y pasan a ser de grado, abriéndose el estudio de las interacciones y coproducción entre éstos y trascendiéndose el antropocentrismo.[3] Los conocimientos indígenas se empiezan a considerar igual de valiosos que la ciencia, reconociéndose diferentes formas de saber y al "otro" como sujetos productores de epistemologías, como son las del sur.[4] La presencia de movimientos de reivindicación étnica y feministas llevará a etnógrafos a posicionarse políticamente, e incluso, a tomar parte de los procesos. Es así que las relaciones yo/otro dejan de ser como se establecieron inicialmente en el siglo XIX, presentando gran variedad de formas.

Estos trayectos que menciono, en términos generales e incompletos, son para mostrar la variabilidad, pero también la capacidad de actualización, adaptación y adopción que tiene el quehacer etnográfico. Estos trayectos no corren en línea recta, sino con sobresaltos, caracterizados por los contextos políticos y sociales particulares, así como por la procedencia del etnógrafo (en términos de sexo, género, clase, raza, etnia), todo lo cual acentúa o atenúa tipos de relaciones con el "otro". Hoy en día tenemos una composición acumulativa, que se refleja en las etnografías contemporáneas, de aquí la necesidad de buscar nuestra ubicación dentro de las formas de llevar a cabo nuestras investigaciones.

En continuación con este recorrido, también se ha transitado hacia una relación yo/mío entre el sujeto conocedor y la cultura objeto de

[2] Sus principales exponentes son Clifford Geertz (2009), James Clifford y George Marcus (1991), Renato Rosaldo (1991), entre otros.

[3] Entre sus principales exponentes se encuentran Philippe Descola (2012), Eduardo Viveiros de Castro (2014) y Arturo Escobar (2015).

[4] Como son denominadas por Boaventura de Sousa Santos (2009). Para conocer sobre la propuesta decolonial, leer el capítulo de Luz María Lepe Lira en este libro.

estudio, lo cual sucede cuando se investiga sobre el propio contexto sociocultural. Esta relación se da cuando los sujetos de estudio son pares del investigador, ya sea que se ubiquen en el mismo estatus social o realicen actividades similares,[5] aunque no necesariamente habiten en el mismo lugar o cuando el etnógrafo realiza trabajo de campo en y con su misma comunidad (familia, aldea, tribu, barrio, gueto, congregación, organización, oficina, etc.).

En esta relación, yo/mío, los investigadores también son parte de lo que está después del guion. Este cambio de posición transforma radicalmente la teoría antropológica y la metodología que orientan la elaboración de etnografías, cuyo punto de partida ya no es la diferencia cultural, eje nodal en la construcción de la disciplina antropológica. En particular, me interesa retomar el caso de los investigadores indígenas, quienes ocupan cada vez más espacios en el ámbito académico como estudiantes de posgrado y como profesores o académicos en las instituciones.

Los investigadores indígenas, mayoritariamente, estudian su propia cultura, muchas de las veces en sus comunidades de origen o de donde descienden (en mi cultura, en mi comunidad, en mi lengua, etcétera.), esto, de inicio, lleva a plantear de manera diferente los temas a como lo ha hecho el investigador externo. Un elemento que entra en escena son las concepciones indígenas (la ontología), desde donde se piensan y formulan las temáticas de estudio, así como las formas de proceder, desde la relación yo/mío, para llevar a cabo la investigación.

Como docente en los programas de maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe y Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro en México, he dado seguimiento a los trabajos de tesis de estudiantes indígenas, quienes enfrentan diversas experiencias durante su proceso investigativo. De inicio, invito a leer directamente sus tesis, donde han quedado plasmados los desafíos metodológicos,

[5] Retomo la idea de autoetnografía de David Hayano (1979).

así como las estrategias llevadas a cabo.[6] Por mi parte, a continuación, presento una serie de ideas que espero sirvan de apoyo para promover la experiencia intercultural en el ámbito escolar, y para debatir y proponer formas de hacer investigación etnográfica sobre lo propio.

RELACIONES INTERCULTURALES Y DIFERENCIA SOCIAL EN EL ÁMBITO ACADÉMICO

En este apartado se busca reflexionar sobre la experiencia escolar, para lo cual es necesario tomar en cuenta la procedencia de los estudiantes, así como el contexto escolar del que vienen, y considerar que la composición de cada uno de estos varía según el lugar y el tiempo, el acceso a capital y el control sobre sus recursos, la estructura social interna de la escuela y el tipo de relaciones resultantes, así como su vinculación con otros sectores. Es decir, como punto de partida resulta esencial conocer los contextos propios y los escolares, esto con la finalidad de ver la manera en cómo se han establecido y establecen las relaciones interculturales en la experiencia pedagógica.[7]

Las relaciones interculturales no suceden *a priori*, sino por medio de un proceso de reconocimiento de la diversidad y la diferencia entre los principales implicados: estudiantes y profesores, quienes a su vez representan distintas maneras de conocer y de producir conocimiento (la académica y la indígena). Lo que me interesa rescatar es que las relaciones interculturales no son estáticas, se llevan a cabo por medio de un diálogo y una negociación continua entre ambas partes dentro de un contexto, en este caso el universitario, donde se discute, se cede y conservan prerrogativas bajo lineamientos institucionales, pero también con el interés por visibilizar y transformar las relaciones de desigualdad.

6 Las tesis se pueden consultar en el Repositorio Institucional UAQ. La búsqueda se puede realizar por programa de estudios y desde ahí ubicar a los estudiantes y los títulos.

7 La interculturalidad se puede entender desde distintos enfoques, existe una vasta producción académica al respecto, así como institucional. Recomiendo leer a Gunther Dietz (2017) y Gunther Dietz y Laura Selene Mateos (2011).

Lo anterior comúnmente sucede de manera implícita e incluso involuntariamente, ahora bien, de lo que se trata es de llevar a cabo esto de forma clara y sistematizada. Para empezar, 1) hay que ubicar la diversidad de culturas que tienen presencia en el programa de estudios, 2) es necesario considerar la diferencia, la cual se caracteriza por la asimetría (históricamente construida y naturalizada).[8] Es decir, el diálogo y la negociación no suceden de manera igualitaria entre las partes y, además, 3) se da bajo estilos diferentes de comportamiento y formas de argumentación. Para nivelar esto, se puede recurrir a la realización de actividades que propicien la construcción de relaciones interculturales efectivas, como el conversatorio que aquí se propone.

CONVERSATORIO

TÍTULO: Relaciones interculturales y diferencia social

OBJETIVO: Dialogar entre estudiantes y docentes sobre la manera en cómo perciben la diferencia social para el establecimiento de mecanismos que promuevan relaciones interculturales efectivas y el reconocimiento de formas diversas de generar conocimientos en el ámbito académico.

PROCEDIMIENTO: Se trabaja por medio de cinco temas compuestos por dos preguntas cada uno, la moderación del conversatorio la puede llevar a cabo un estudiante egresado del programa o un docente, ambos necesitarán contar con experiencia de trabajo de campo en comunidades indígenas. Será importante el respeto entre los participantes. Se deberá de tomar notas (o grabar el audio en caso de que todos estén de acuerdo) para la redacción de acuerdos de trabajo dentro del programa educativo. (Consultar tabla en siguiente página).

[8] Es necesario tener presente que a lo largo del tiempo las identidades indígenas han sido menospreciadas y excluidas, un ejemplo de ello fue la prohibición del uso de su lengua materna, incluso por medios violentos, lo que ha provocado el ocultamiento de su origen por parte de las personas indígenas, para evitar la discriminación. Ver a Yuri Escalante (2009) y a Bruno Baronnet (2013).

Tabla 1. Conversatorio

Tema	Pregunta	Comentarios de apoyo para la discusión	Reflexión para el establecimiento de acuerdos
La diferencia social	¿Consideras que la procedencia indígena tiene ventajas o desventajas para desarrollarte como persona y por qué?	Por ser indígena me han apoyado con becas, me han discriminado en la escuela por venir de una comunidad, tengo redes de apoyo.	Reconocer que la diferencia social no es absoluta y que se puede valorar de diferente manera.
	¿Qué entiendes por privilegios y da ejemplos?	Hablar una lengua indígena, conocer a personas de culturas diferentes. Poder estudiar una licenciatura. Ser hombre, ser mujer, ser indígena.	
Mecanismos de nivelación	¿Qué son las acciones afirmativas y cuáles conoces?	Trato preferencial en el acceso o distribución de ciertos recursos o servicios o acceso a determinados bienes. Con el objeto de mejorar la calidad de vida de grupos desfavorecidos, y compensarlos por los perjuicios o la discriminación de la que fueron víctimas en el pasado.	Reconocer entre apoyos que mejoran tu condición y posición, y apoyos paternalistas que no transforman la desigualdad.
	¿Consideras que estas acciones benefician, o no?	La institución tiene una política multicultural y lleva un registro de los estudiantes indígenas. A mí no me gusta que me den un trato diferente, me hacen sentir que no puedo hacerlo por mí mismo.	

Tema	Pregunta	Comentarios de apoyo para la discusión	Reflexión para el establecimiento de acuerdos
Experiencias de aprendizaje	¿QUÉ y CÓMO aprendes en la escuela, en tu casa y en el ámbito público?	Aprendí a escribir, a sacar cuentas. Aprendí a cuidar a mis hermanos menores, a tocar el violín, a bordar, a barbechar, a vender en la plaza. Aprendí en español, haciendo tareas, aprendí viendo videos. Aprendí bailando, observando a mi papá, acompañando a mi mamá, yendo a trabajar.	Hay que reconocer que existen diferentes formas de aprender y cosas por aprender, todas son complementarias y todas son valiosas por igual.
	¿Qué utilidad tiene la educación superior para mí?		
Relaciones sociales	¿Cuáles son los hábitos, valores y actitudes a través de los cuales te comportas?	Las mujeres son tímidas, usan vestido, no hablan con desconocidos, no pueden hacer reclamos. Los hombres pueden viajar, hablar en público, vivir solos.	Identificar los elementos que intervienen en la construcción de formas de comportamiento, estilos y áreas de competencia, y sus implicaciones en el ámbito escolar.
	¿Cómo construyes tus estrategias sociales para mantenerte en la escuela?	Redes de apoyo con tu comunidad, con organizaciones, con tus compañeros de clase, etc.	
La Universidad y el programa de estudios	¿De qué manera la Universidad y el programa de estudios conciben el tema de la diversidad cultural?	Ubica la política universitaria respecto de la diversidad cultural.	Conocer el contexto universitario en cuanto a su papel como promotor del reconocimiento y respeto de la diversidad cultural.
	¿Qué mecanismos existen para promover las relaciones interculturales y dar atención a dilemas o conflictos?	Identifica a las personas, espacios y mecanismos institucionales que brindan apoyo a estudiantes de origen indígena	

Los resultados de este conversatorio tendrán como propósito generar un documento con acuerdos básicos para el establecimiento de relaciones interculturales efectivas en el contexto universitario, principalmente dentro del programa educativo. Por efectivas me refiero a que serán en particular para el grupo de personas involucradas en cada generación, ya que las relaciones interculturales no pueden basarse en un decreto fijo, sino en un ejercicio de constante actualización y con base en las distintas condiciones que cada generación presente.

Otra dimensión que también explora el conversatorio es lo referente al apoyo mutuo. A diferencia de la vida comunitaria u otras actividades como la migración que se organiza desde redes de apoyo, la asistencia a la escuela a nivel superior o posgrado suele realizarse de manera individual. Esta situación es necesario tomarla en cuenta, ya que si partimos de la idea de que las relaciones interculturales agregan elementos de sociabilidad de ambos contextos, el apoyo mutuo representa una práctica que permite generar las condiciones necesarias para llevar a cabo cierta acción. Valdrá la pena, entonces, conformar redes de apoyo al interior del programa según las circunstancias de cada promoción.

Asimismo, el conversatorio ofrecerá insumos para complementar las estrategias de enseñanza aprendizaje. La meta es reconocer que los conocimientos producidos desde formas diferentes a las científicas también son válidas, tanto en contenido como en procedimiento (epistemológico y metodológico). Entonces, esto implica no sólo admitir la existencia de los conocimientos locales, tradicionales o etnociencias, sino conocerlos, para poder incluirlos como parte de la experiencia y el proceso de trabajo en ambas direcciones: de la académica a la indígena y viceversa. Es decir, promover una mutua retroalimentación.

INVESTIGACIÓN Y CHOQUE CULTURAL. DEBATES EN TORNO A LA RELACIÓN YO/MÍO

La producción de conocimiento académico e indígena es diferente, comúnmente, se señala que el primero es abstracto, sin importar la

relación pragmática que tenga en la vida real, y el segundo se basa en el pragmatismo, donde hay una correspondencia directa con la experiencia. Es cierto que cada uno se inclina hacia un lado u otro de la balanza, no obstante, más que fijar dos polos y establecer entre estos diferencias tajantes y absolutas, lo que se observa es una amplia gama de formas de trabajo tanto en el ámbito académico como entre las poblaciones indígenas.

En los programas de posgrado el propósito es la generación de conocimiento, y esto se relaciona con la investigación, como ya adelantaba al inicio, los estudiantes indígenas realizan sus investigaciones, en la mayoría de los casos, en sus comunidades de origen o de donde descienden, y el método de trabajo que predomina es el etnográfico. Para iniciar la discusión respecto de las diferentes formas de producción de conocimiento, retomo el llamado "choque cultural", el cual hace referencia a una de las premisas fundantes de la etnografía: el encuentro entre personas de culturas diferentes genera extrañeza y permite la problematización y construcción de temas de estudio.

Esta idea ubica a la investigación desde la relación yo/otro, en la que el investigador y los sujetos de estudio se encuentran en lugares distantes entre sí, tanto geográfica como culturalmente. Siguiendo este presupuesto, la investigación "en casa" quedaría limitada, ya que el etnógrafo no tendría la capacidad de advertir en las condiciones dentro de las que vive rutinariamente, ni dar cuenta de ellas por medio de la comparación entre presupuestos culturales diferentes (los del investigador y los de las personas indígenas). Es decir, la premisa sostiene que desde la disyunción cultural se puede advertir en prácticas, conocimientos y creencias diferentes, y realizar el análisis de la cultura de un pueblo.

Esta discusión la podemos continuar desde la dupla etic y emic, la cual, desde la antropología de mediados del siglo xx, considera la diferencia de concepciones. Etic y emic han servido para hablar y distinguir entre exterioridad (etic) e interioridad (emic) en la relación yo/otro. El etnógrafo puede entonces circular de afuera hacía adentro de la cultura del otro y luego volver a salir. El dato se observa en abstracto (etic) y el dato también se observa en articulación con la

visión del mundo y formas de vida de la cultura (emic) bajo estudio. Además de distinguir entre dos perspectivas (externa/interna), la dupla hace referencia a la distancia cultural que separa un punto de vista de otro, sin mezclarlos.

La indagación tiene esta circulación, y es en la separación de una y otra, desde el registro empírico, que se ha sustentado, generalmente, el análisis de los datos culturales. La doble mirada. Frente a este paradigma de investigación, los estudiantes indígenas se han enfrentado con el guion que separa lo etic de lo emic, ya que su punto de partida no es externo. En las aulas es común escuchar soluciones a este inconveniente como "vuelve extraño lo familiar", sin embargo, en la relación etnográfica yo/mío tiene poca aplicabilidad, el esfuerzo es artificial. La respuesta la hemos encontrado en el proceso de trabajo de campo: cuando el etnógrafo va de afuera hacia adentro, esto implica un proceso de acercamiento al punto de vista indígena, un proceso de aprendizaje de la otra cultura, la clave, entonces, está en ir en sentido inverso, de lo emic a lo etic.

El etnógrafo indígena inicia desde adentro, para salir hacia la abstracción (escribir una tesis), lo que aprende en la universidad son las formas de producción de conocimiento científico. Lo etic/emic o emic/etic pone en movimiento la posibilidad de encuentro con epistemologías diferentes a la propia, no importa desde donde se empiece o cual sea la procedencia del investigador. El reto estará, entonces, en la formulación de preguntas de investigación que articulen cuestionamientos que provengan de ambas concepciones, lo que a su vez se traduzca en el diseño metodológico. Para esto último ofrezco una serie de ideas, las cuales esbozo en el siguiente apartado.

Retomo nuevamente el choque cultural, ya que hay otro tema relacionado que también me interesa discutir, el cual tiene que ver con la manera en cómo se generan imaginarios sobre los lugares de estudio como aislados y perennes, así como estereotipos sobre las personas que los habitan. En el caso de poblaciones indígenas, a menudo se les considera como aquellas que viven en comunidades, siembran milpa, visten ropa típica, no usan tecnología, son pobres, no hablan español, no estudian carreras universitarias, entre otros

prejuicios. También se les ve desde la riqueza textil, gastronómica, natural, etcétera.

Estos estereotipos suelen ordenarse por medio de dicotomías como sociedades tradicionales/modernas, rurales/urbanas, primitivas/civilizadas, analfabetas/educadas, fanáticas/científicas, yo/otro, entre otras. Estas clasificaciones tienen como efecto esencializar y situar como opuestos cada uno de los lados que componen la dicotomía, esto quiere decir que sólo se puede estar de un lado del guion y ahí se permanece. De igual manera, la valoración que se hace es diferenciada, atribuyéndose propiedades positivas a un lado y discriminándose el otro.

La diversidad cultural, como lo han demostrado muchas investigaciones de tesis, precisamente de los programas de estudios que mencioné anteriormente,[9] es mucho más compleja que esta clasificación. Una situación relacionada con la conformación de estos estereotipos se remonta a los propósitos que tuvieron muchas de las publicaciones sobre los pueblos de África y Asia de principios del siglo xx, relacionadas con conocer y documentar las formas de vida de los nativos antes del establecimiento de la administración colonial, la cual impuso ordenes políticos, jurídicos, económicos y religiosos, desarticulando formas de organización locales. Lo que sucedió fue que, para poder hablar de la cultura de estas poblaciones de la forma más pura, se recurrió al esencialismo, dejando una sensación de perennidad.

Había entonces una intención conservadurista, lo cual implicó congelar las prácticas culturales frente a su desarticulación debido a la instauración del orden colonial. En México, después de la Revolución también se tuvo el propósito de establecer un nuevo orden nacional, por medio de políticas integracionistas, en detrimento de la heterogeneidad cultural. Los registros etnográficos sobre los pueblos indios (como se les denominaba), también terminaron por esencializar las

[9] Consultar en el Repositorio Institucional UAQ las tesis de la maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe.

prácticas culturales (perspectiva culturalista), influyendo en mucho en la percepción que actualmente se tiene sobre los pueblos indígenas.[10]

El choque cultural se relaciona con estos contextos históricos y perspectivas (dicotómica, esencialista), de ahí que se considere una tajante disyuntiva incluso hoy en día. No obstante, el proyecto civilizador o desarrollista, desde principios del siglo XX y con mayor intensidad a partir de mediados de siglo, con la ampliación de las vías de comunicación terrestre, las interacciones entre las poblaciones indígenas con la sociedad no indígena han ido en continua intensificación, formando hoy en día, parte de la comunidad virtual global. Estas interacciones suceden en distintos ámbitos, como ha sido con la implementación de políticas y programas públicos, la presencia de diversas religiones, desde la educación básica y media superior, por el sistema partidista, por la instalación de medios de comunicación como la telefonía y el internet, megaproyectos, fondos de apoyo económico, empresas, turismo, organizaciones de la sociedad civil, etc.

Dichas interacciones con carácter intervencionista han tenido diversos impactos, influyendo, enajenando, saqueando, desplazando y desarticulando prácticas, creencias, conocimientos e instituciones culturales locales; también ha habido respuestas a ello, como han sido desde el rechazo, la emancipación o la apropiación, reelaboración y resignificación. Cada región cuenta una historia diferente, pero en términos generales, lo que ha sucedido, es una continua transformación y adaptación lo cual nos muestra, más bien, procesos de actualización y la contemporaneidad de las culturas de los pueblos indígenas.

Los imaginarios sobre los lugares de estudio como aislados y perennes terminan siendo ficciones de aquel sueño conservadurista, pero también en la lógica dicotómica entre lo primitivo y lo civilizado, la brecha entre ambos igualmente termina por ser una invención. El desafío es pensar que la diversidad cultural no es tan simple como

[10] Para ahondar al respecto, ver el capítulo de Alejandro Vázquez Estrada en este mismo libro, y para una visión latinoamericana, consultar a Marisol de la Cadena (2007).

esto, y empezar a advertirla en su complejidad. Entonces, si superamos la imagen bucólica de las comunidades como aisladas y arcaicas, el punto de partida es el contacto, la interacción y la movilidad, la permeabilidad, la actualidad y la innovación y, sin perder de vista la asimetría, el poder y la resistencia.

Con esto sumamos más elementos para pensar en el diseño metodológico de las investigaciones en los programas de posgrado, y espero que el siguiente apartado brinde algunas ideas útiles, pero antes de terminar con esta parte, hay un último aspecto a revisar, que está relacionado con la relación yo/mío y con una solución para corregir la asimetría entre el investigador y los sujetos de estudio, y para superar la situación colonial. La expectativa es alta. Me refiero al debate sobre la sustitución del etnógrafo externo por uno originario del mismo grupo bajo estudio, es decir, la descolonización del quehacer etnográfico.

Dicho debate[11] tiene que ver con un tipo de esencialismo (visión romántica y armónica), ya que lo que ha sucedido es que se mantiene la idea de que pertenecer a un pueblo indígena supone una diferencia terminante respecto del resto de la población, como si vivieran de manera aislada, y entonces, las relaciones históricamente construidas con otros sectores poblacionales por medio de distintas intervenciones, como expuse en párrafos arriba, se pierden de vista como dimensión del análisis. También se corre el riesgo de ubicar a las culturas indígenas como ininteligibles en vez de diversas, y se invisibilizan las relaciones internas de poder al purificar al etnógrafo nativo. La clave de este laberinto sigue estando en la figura del etnógrafo.

Los estudiantes indígenas de posgrado están constituidos internamente por diferencias de género, edad, estatus, linaje, entre otras, lo que los coloca en distintas posiciones y condiciones respecto al acceso a recursos, la realización de actividades, las posibilidades de movilidad, el cumplimiento de deberes, los roles de competencia, el reconocimiento, el prestigio, etcétera. Es decir, las comunidades

[11] Recomiendo los textos de Gunter Dietz (2011) y Luis Reygadas (2019).

indígenas, como toda organización social, están estructuradas y mediadas por relaciones de poder y subordinación.

Las asimetrías entre investigadores externos y sujetos de estudio se mueven de lugar, de lo interétnico a lo intraétnico, es decir, ahora es hacia el interior de las comunidades, Lo interesante será reflexionar sobre el rol y el lugar que ocupa el estudiante indígena, ya sea como reproductor de relaciones de exclusión o subordinación propias de la organización social del lugar, o como receptor de ello. Esto dependerá del género, la edad, el estatus comunitario de la familia a la que pertenece y de lo que se espera de él o ella como proyecto de vida. Lo anterior tendrá implicaciones en la realización de la investigación, es decir, no están dadas por adelantadas la supresión de las relaciones de poder ni las facilidades en el acceso por el hecho de pertenecer a la comunidad. Sobre esto también ofrezco pistas para la reflexión en el siguiente apartado.[12]

Finalmente, respecto de la situación colonial, los estudiantes indígenas de posgrado responden a los requerimientos de una institución y, en términos de investigación, esta suele seguir un formato que poco tiene que ver con las formas de trabajo en las comunidades. El beneficio en torno a las tesis elaboradas es usufructuado por la institución y por el estudiante, quien, en términos individuales, obtiene el grado académico. Entonces, lo que no hay que perder de vista es que la procedencia indígena del estudiante no evita el colonialismo *per se*. Ahora bien, los casos en los que el beneficio ha sido más extensivo requieren de una propuesta de investigación dirigida también a estos fines, para lo cual ofrezco algunas consideraciones en el siguiente apartado.

NOSOTROS. UNA PROPUESTA CONCILIADORA

Para cerrar este capítulo, propongo una serie de estrategias metodológicas que buscan responder a los debates planteados en el apartado

[12] Ver los capítulos de Inocencia Arellano Mijarez, Prisca Hernández Martín, Herminio Monterde López y Reynaldo Amador Pérez en este mismo libro.

anterior sobre la investigación etnográfica, las cuales se presentan de la siguiente manera: 1) la formulación de preguntas que articulen cuestionamientos tanto académicos como desde concepciones indígenas, 2) el desafío de pensar la diversidad cultural más allá de dicotomías, 3) las asimetrías internas, y 4) el beneficio extensivo a la comunidad.

Para el primer punto, el reto está en la formulación de preguntas de investigación que articulen cuestionamientos que provengan tanto de las concepciones indígenas, como de las científicas; de esta manera, lo etic/emic o emic/etic sólo representa una ruta de investigación. La propuesta que hago es la de desesencializar cada uno de estos ámbitos (científico/indígena), para esto, en vez de pensar desde lo ontológico, la apuesta es concebirlos a partir de lo deontológico, como una vía para llegar a la relación nosotros.

Es decir, al pensar la ciencia como abstracta y a los conocimientos indígenas como pragmáticos, se ontologiza un **ser;** de esta manera, las actividades que realizamos se convierten en nuestra esencia, cuando más bien se trata de formas de pensar y de proceder en constante actualización. Desde la ontología es difícil ver puntos de encuentro, por ser una esencia, pero a partir de la deontología, desde el **hacer,** la producción de conocimiento se concibe como procesos de especialización; de esta forma sí es posible concebir las interacciones, la mutua influencia y las transformaciones en la ciencia y en el pensamiento indígena. La formulación de preguntas de investigación buscará, precisamente, las posibilidades de articulación, siendo el etnógrafo quien encarna el mundo que compartimos.

Ahora conecto con el segundo debate sobre el desafío de pensar la diversidad cultural más allá de dicotomías: no se trata de eliminar las diferencias, pero en vez de concebirlas desde opuestos, se busca observar la especificidad cultural de un pueblo indígena y, al mismo tiempo, entender su relación con el resto de la sociedad. En términos metodológicos, las interacciones se consideran en distintas escalas: local, nacional y global, lo cual requerirá de una tarea de documentación de la historia de la comunidad (enfoque diacrónico) con fuentes internas y externas, y de enlazar esos eventos con la realidad que se presenta frente a la vista (enfoque sincrónico).

Los resultados de esas interacciones pueden apreciarse desde distintas perspectivas, como podría ser la del control cultural de Guillermo Bonfil (1988), la cual ubica elementos culturales propios (patrimonio heredado) y ajenos (provienen del contacto interétnico caracterizado por la dominación), y las decisiones que el grupo indígena y los actores externos toman sobre esos elementos. Las decisiones tomadas configuran procesos de autonomía, enajenación, apropiación e imposición.[13] Desde este ejercicio, escapamos de la reducción dicotómica, y también redimensionamos la relación yo/mío hacia la construcción del nosotros a partir del contacto, la resistencia y los puntos de encuentro.

Respecto del tercer debate, sobre las asimetrías internas, aquí la alerta está en no pensar que la desigualdad únicamente se daría entre los investigadores externos y los sujetos de estudio. En el caso de etnógrafos indígenas, su presencia en la comunidad está mediada por posiciones de dominación o de subordinación por género, grupo de edad, estatus civil, prestigio familiar, participación en cargos comunitarios, etcétera. Es decir, cuando se realiza investigación en el lugar de origen o de donde se desciende, no se está exento de la organización familiar y social, regida por normas, principios y creencias locales.[14] A continuación presento algunas situaciones.

Para la realización de trabajo de campo, los estudiantes indígenas son entrenados para hacer investigación desde procedimientos científicos. En las clases en aula, cuando se habla del establecimiento del *rapport*, se plantea desde la exterioridad, pero cuando se trata de establecerlo desde el interior, cambia la forma de proceder, por ejemplo, solicitar permiso por medio de una carta de presentación

[13] Cuando el grupo indígena toma las decisiones sobre los elementos culturales propios, permite la autonomía de la cultura, y cuando son tomadas por actores externos, la cultura es enajenada. Sobre los elementos culturales ajenos, cuando las decisiones las toma el grupo indígena, se da una apropiación de esos elementos, pero cuando las decisiones son externas, los elementos ajenos son impuestos (Bonfil 1988).

[14] Para ahondar más al respecto, ver el capítulo de Inocencia Arellano Mijarez en este mismo libro.

expedida por la institución para llevar a cabo determinado registro resulta un acto sin sentido cuando la presenta el etnógrafo nativo a diferencia del etnógrafo externo, para quien sí es una acción válida (independientemente de si se le brinde el acceso o no).

De acuerdo con experiencias de estudiantes de los programas de maestría, cuando buscan establecer el *rapport* desde el interior, este reto metodológico lo han resuelto con procedimientos para solicitar permiso que más bien contemplan su posición y condición dentro la comunidad, es así que acuden con autoridades locales, con los ancestros, o con animales cuando forman parte de la genealogía de las familias u otros entes no humanos como guardianes de ciertos lugares naturales. Las modalidades pueden ser por medio de rezos, sueños, rituales, sacrificios, realizando ayunos, con intervención de algún "curandero", prestando algún servicio comunitario, participando en una faena o mano vuelta, intercediendo alguna persona con prestigio local, etcétera. De lo que se trata es de llevar a cabo las investigaciones bajo las condiciones del contexto cultural local.

Respecto a la asimetría interna, que tiene que ver con la reproducción de roles de género por parte del etnógrafo indígena cuando realiza trabajo de campo, o con ser receptor de ello, la propuesta aquí es identificar dichas situaciones como parte de los retos metodológicos, ya que son cuestiones que influyen en la investigación. En el primer escenario, el etnógrafo nativo, por la posición de poder que ocupa dentro de las normas culturales de género, podría excluir a ciertos grupos por su edad, género o el tipo de actividades que realizan, dejando fuera de la investigación la voz y los puntos de vista de esas personas de la comunidad. La aplicación de las técnicas no sucede objetivamente,[15] en el diseño de las preguntas de una entrevista y en la elección de informantes, el etnógrafo nativo llevará a cabo esto desde la posición y condición familiar, social, económica y política que ocupa en la comunidad.

[15] Sobre la no neutralidad en el uso de las técnicas de investigación, recomiendo leer a Eli Bartra (2012).

En el segundo escenario, el propio etnógrafo o etnógrafa podría tener restricciones o incluso el impedimento para ver, hablar o participar en ciertas actividades reguladas culturalmente. Es así que en las comunidades hay espacios, prácticas y temas de conversación que están destinados sólo a mujeres u hombres (restricciones por género), a quienes tienen cierto estatus como estar casado o casada o han ocupado algún cargo de servicio comunitario previamente (obligaciones civiles), tienen cierta edad (grupo etario) o practican abstinencias (requisitos rituales), por poner algunos ejemplos.

Frente a esto, la propuesta tendría que ver con incorporar a la reflexión de la experiencia investigativa y al análisis del tema la organización social interna y la manera en cómo se distribuyen áreas de competencia, es decir, tener una postura crítica de lo propio. Estas situaciones sociales nos ubican dentro de un nosotros más amplio, en el que la desigualdad se extiende a diferentes sectores poblacionales (indígenas y no indígenas). La propuesta que planteo incluye generar procesos de identificación en colectivo, para compartir las formas particulares en cómo se expresa y reproduce la discriminación por etnia, clase, raza, género, edad, etcétera, en distintos contextos.

Para finalizar, un interés que continuamente manifiestan los estudiantes indígenas de los programas de posgrado mencionados es el de también generar beneficios para la comunidad. Estas comunidades pueden ser las de origen en contextos rurales, los asentamientos en la ciudad productos de la migración, lugares más acotados como una escuela o una organización, entre otros, es decir, el grupo de personas con las que se lleva a cabo la investigación.

Esto desemboca en el cuarto y último debate en torno al beneficio. En este sentido, el compromiso puede ir desde analizar y participar en la transformación de las relaciones de exclusión internas, hasta abordar otras problemáticas como el desplazamiento lingüístico, la enseñanza indígena, la defensa del territorio, etcétera. Entonces, para dejar de realizar investigaciones que sólo beneficien a la academia, la propuesta es que desde el planteamiento del proyecto de tesis se incorporen no solamente preguntas que incluyan diversas concepciones (científicas e indígenas) como vimos en el primer debate, o

se complejice la diversidad cultural desde las relaciones históricas de poder y resistencia, como se señaló en el segundo, o se sea crítico frente a la organización social interna, como se habló en el tercero, sino también los intereses, las necesidades, las demandas, los gustos y los anhelos de las personas que son parte de los contextos de estudio.

El reto está en plantear objetivos de investigación que contemplen todos estos ámbitos interrelacionados, en vez de apartarlos. Esto requerirá de esfuerzos intelectuales para pensar los temas de esta manera, y también se tendrá que defender está postura académica intercultural al interior de los programas de estudio y en las instituciones educativas, como criterios en los que también radica la originalidad y los aportes de las tesis. La realización del conversatorio propuesto al inicio de este capítulo es un ejercicio para abrir estas discusiones. De esta forma el beneficio será extensivo tanto en términos científicos como socioculturales: para todos nosotros.

REFERENCIAS

Baronnet, B. (2013). Racismo y discriminación en el Sistema Educativo mexicano. En G,. Ascencio (coord.), *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas* (63-80). Universidad Autónoma de México.

Bartra, E. (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En M. Aguiluz *et al*. (eds.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (67-78). Universidad Autónoma de México.

Bonfil, G. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*, (86), 13-53. Recuperado de: http://www.ciesas.edu.mx/wp-content/uploads/2021/06/Binder.pdf

Cadena, M. (2007). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Colombia: Envión.

Clifford, J. y Marcus, G. (1991). *Retóricas de la antropología*. España: Júcar Universidad.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. España: Amorrortú editores.

Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, *6*(1), 3-26. Recuperado de: DOI:10.11156/aibr.060102

_____. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, *39*(156), 192-207. Recuperado de: https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58293

Dietz, G. y Mateos, L. (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: Secretaria de Educación Pública.

Escalante, Y. (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y discriminación étnica o racial*. México: Comisión Nacional Para Prevenir la Discriminación.

Escobar, A. (2015). *Sentipensar con la tierra*. Colombia: Fondo Editorial de la Universidad Autónoma Latinoamericana.

Geertz, C. (2009). *La interpretación de las culturas.* España: Gedisa.

Hayano, D. (1979). Auto-Ethnography: Paradigms, Problems and Prospects, *Human Organization*, 38, (1), 99-104. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/44125560

Reygadas, L. (2019). Crítica del dualismo crítico. El retorno de los enfoques esencialistas en el análisis de la cultura. *Sociológica*, *34*(96), 73-106. Recuperado de: http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1498

Rosaldo, R. (1991). Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología* (123-150). España: Júcar Universidad.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo xxi Editores.

Viveiros de Castro, E. (2014). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Argentina: Tinta Limón Ediciones.

HERMINIO MONTERDE LÓPEZ

ESTUDIOS DESDE LA PERSPECTIVA LOCAL: HACER INVESTIGACIÓN DESDE LA CULTURA PROPIA

Herminio Monterde López

En nuestro país y en el mundo, diversas investigaciones han salido a la luz respecto a los saberes y conocimientos locales, los cuales señalan, en su mayoría, como parte de la memoria colectiva. Existen diversas propuestas de académicos en México y nuestro continente en torno a la reflexión y discusión sobre numerosas demandas emergentes a nivel comunidad, nacional y global; dentro de estos estudios se pueden ubicar los sistemas de saberes colectivos y el diálogo de saberes (Argueta, 2011). En esta búsqueda de diálogo se pretende hacer una interacción con las otras formas de enseñanza y buscar alternativas heterogéneas frente a los problemas que desafiamos en la actualidad, así como para construir una sociedad equitativa y sustentable.

Los saberes y conocimientos de los distintos pueblos originarios están siendo desplazados, debido a las ideas generadas en las grandes concentraciones de poder, en la academia y en las legislaciones de los estados que pretenden homogenizar a una nación multicultural. En este sistema que rige la sociedad, los pueblos han conservado una vasta riqueza cultural que ha ayudado a dichas poblaciones a resolver diferentes dificultades en el transcurso de los siglos.

Desde la perspectiva académica se usan varios términos para los procedimientos de saber en cuestión, desde saberes indígenas, saberes campesinos, conocimientos tradicionales, sistemas de saberes, saberes locales, entre otros, como afirma Argueta (2011). Para fines de esta reflexión se usarán los términos de "saber" y "conocer" o "conocimientos" locales, entendiendo que pueden variar de acuerdo con el contexto comunitario o cultural, incluso si las poblaciones poseedoras pertenecen a la misma región, territorio o cultura.

El presente texto pretende dar a conocer una experiencia de investigación, llevada en una comunidad *maseual* o nahua de la Sierra Nororiental de Puebla, específicamente en San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, que tuvo como uno de sus resultados la tesis "*Nijin xochisones:* construcciones y bases de conocimiento *maseual*" de la maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe de la Universidad Autónoma de Querétaro. En dicha investigación se propone una forma diferente de intervención tanto en el trabajo de campo como en la interpretación cuando se trata con una población o con elementos de los pueblos originarios.

Aunque parezca algo ya hecho en el discurso, lo cierto es que en la práctica es un gran reto, desde el uso de las técnicas, los instrumentos, la metodología y las teorías hasta los programas educativos o de posgrado y los académicos. Asimismo, en algunas ocasiones no están a favor de usar términos o proponer reflexiones nuevas y emancipadoras, y sólo es considerado "adecuado" lo que se genera en las sociedades dominantes. Por otro lado, existen casos en donde las personas de las comunidades también subestiman los sistemas locales porque están formadas por una educación occidental que no sugiere mirar a nuestros pueblos como productores intelectuales.

Como integrante del pueblo *maseual* o nahua invito a repensar nuestros discursos, trabajos e interpretaciones sin dejar a un lado los estudios de los científicos sociales y las teorías existentes, puesto que se trata de entablar el diálogo y con ello, como expresa Viveiros (2013), generar una "antropología indígena" donde podemos representarnos: es devolvernos una imagen de nosotros mismos, esa imagen que ha sido descrita desde miradas externas y que en ocasiones no reconocemos.

Esta propuesta es sinónimo de una resistencia desde la academia con la que se pide un reconocimiento, no sólo en ocasiones o en fechas especiales, de nuestra existencia como personas y pueblos con otras formas de construir y explicar nuestro entorno. Hacer investigación desde la perspectiva local es un llamado para el ejercicio de nuestros derechos, un acto de justicia que seamos referidos por nuestros térmi-

nos propios, asimismo, a los sistemas mencionados, ya sean artísticos, curativos, agrícolas, de organización, lingüística, entre otras.

En los siguientes apartados, expongo la problemática que se ha detectado en la realización de investigaciones desde adentro y propongo algunos puntos sobre los elementos que encontramos en los contextos locales cuando asistimos a un trabajo de campo. Es aceptable para las culturas y lenguas que compartimos una perspectiva conocida para algunos estudiosos como "amerindia" o de los pueblos establecidos antes de la llegada de los españoles en nuestro continente que ahora conocemos como América. Aquí se pueden encontrar términos en lengua *maseual* o náhuatl y se toman como base para el análisis de la propuesta de traducción de los vocablos que se aplican en el área de la investigación y estancia en campo.

Los estudios con perfil etnográfico, en la actualidad, no deben limitarse ni considerarse como aquellos trabajos descriptivos escritos sólo por la élite académica, disponibles para los lectores que deseen conocer alguna temática de los "otros" de carácter exótico y con etiquetas que atraen al público. Como sustenta Miguel Alberto Bartolomé (2003), la etnografía en nuestros días debe exponer las problemáticas y proponer soluciones, que se elaboren a partir del diálogo entre comunidades, personas y sociedad del conocimiento.

> Ahora la sociedad en su conjunto y especialmente la clase política, están obligadas a tener mayor información respecto a estas sociedades alternas a la propia, las que no pueden seguir siendo imaginadas sino que deben ser conocidas para poder ser entendidas. No puede haber un diálogo igualitario construido como monólogo, en el cual uno de los interlocutores pretende imaginar al otro de acuerdo a su propia lógica o fantasía (Bartolomé, 2003, p. 203).

En nuestras comunidades, se desarrollan cada vez más investigaciones e interpretaciones desde una perspectiva *emic*. En este discurso denominaremos "local" a aquellos sistemas y componentes que presentan una característica particular, determinada por la ubicación,

contexto, ambientes y visión de un lugar específico. Bajo esta mirada, dicho concepto permite nombrar a los procesos y las elaboraciones dependiendo de la cultura generadora y evita generalizaciones con nociones amplias.

En cuanto a la investigación producida por intelectuales pertenecientes a las sociedades o pueblos estudiados, ésta propicia una nueva forma de construir el conocimiento, la cual es criticada aún por ciertos científicos sociales. La sugerencia que se nos hace es desarrollar una alta "capacidad de asombro" que permita una interpretación objetiva.

> Debe evitar el riesgo de engolosinarse con la exotización de la diferencia. La capacidad de asombro pasa en estos contextos por entender en sus propios términos las lógicas sociales que constituyen lo extraño sin exotizarlo, mostrando cuán familiar y consistente puede ser desde la perspectiva de los actores sociales (Restrepo, 2018, p. 35).

El autor resalta la "destrivialización" de los fenómenos, puesto que percibir con normalidad y familiaridad ciertas situaciones nos lleva a posicionar el trabajo interpretativo a un "peligro" de exotizar, engolosinar o "romantizar" los sistemas de estudio. Lo anterior da a entender que debe permear la objetividad en los estudios en sociedades, colectivos y recíprocos con los elementos humanos y no humanos.

Un punto de mayor importancia que se debe destacar es que, a pesar de pertenecer a la misma sociedad, existen sistemas donde no todos los integrantes somos partícipes. Es decir, son colectivos en cuanto al uso y la participación, pero no todas las personas intervienen en el proceso de construcción de saberes y conocimientos en esas áreas. Existen algunos que solo son llevados a cabo por actores de algún sector determinado y, otros, por un agente específicamente. Lo anterior nos hace entender, como sostiene Restrepo (2018), que el contacto de las teorías y los métodos externos con las perspectivas internas puede establecer una capacidad de asombro en la cual sumergirse para la exploración e interpretación.

La capacidad de asombro está en poder explicar cómo funcionan en realidad cada una de las realizaciones que en la mayoría de los

pueblos originarios no se conocen como "rituales" o "prácticas tradicionales". Al estar inmersos en el escenario de producción, se lleva a cabo la observación y la participación no directa en cada una de las actividades o los procedimientos comunitarios. Lo adquirido se pone en práctica en los juegos y se convierte en una actividad laboral en la vida adulta, como en el caso de los *maseualmej* o nahuas de Huitzilan de Serdán, en la Sierra Nororiental de Puebla. La importancia de reconocer la nueva veta de investigación con enfoque local se sustenta con la aportación de Bartolomé (2003), quien reconoce la condición de pertenecer a la misma sociedad de estudio.

> Todo antropólogo sabe ahora que, en mayor o menor medida y de acuerdo a los distintos contextos regionales, su obra será leída y criticada por un creciente número de estudiantes e intelectuales indígenas. Y es cada vez más frecuente que los otros se nieguen a ser representados por nosotros, o que no encuentren en los escritos etnográficos un reflejo verídico del mundo del cual forman parte y en el cual puedan reconocerse a sí mismos. La legitimidad del conocimiento adquirido no es ahora sólo objeto de análisis y crítica por parte de la comunidad académica, sino también por aquellos que protagonizan la vida que pretendemos exponer en nuestros escritos (Bartolomé, 2003, p. 205).

En este apartado, conviene retomar la afirmación de Bruno Latour (2005) sobre su teoría del Actor-Red: "ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de mejor término, podríamos llamar *no-humanos*" (p. 107). Aunque el autor no retoma la temática sobre los pueblos originarios, su aporte tiene sentido en cuanto a las funciones y la agencia de los componentes socioculturales, de los que se hablará más adelante.

Al estudiar los elementos, las expresiones y las producciones desde un enfoque local no basta con asistir a los escenarios y ambientes donde se llevan a cabo dichas elaboraciones. Existen diversas técnicas

participativas que ayudan al investigador a acercarse a los contextos porque la mayoría de las veces es una persona ajena a la colectividad que explora. Asimismo, podemos encontrar varios estudios que retoman la lengua, los términos y los productos tangibles e intangibles para la interpretación de la cultura, que en la actualidad son la base para entender las sociedades.

Es muy interesante preguntarnos ¿qué pasa cuando una persona interpreta su propia cultura?, ¿cómo analiza los elementos y productos con los que ha convivido, compartiendo el mismo idioma y las dinámicas de integración comunitaria? Estamos seguros de que obtendremos otra manera de explicar y ver los medios que rigen los pueblos, en este caso. Los estudios que actualmente tenemos nos ayudan a sustentar la importancia del diálogo con las personas de dichas poblaciones.

Lo anterior nos motiva a mirar los pueblos y sus producciones no como objetos ni manifestaciones simples que tienden a ser explicados con términos y sistemas canónicos estudiados con métodos y decretos académicos occidentales. La gran mayoría de las indagaciones no llegan a proponer que la música, la comida, los textiles y las historias son procedimientos de intelectualidad local; esto hace que todo se ubique con y en conceptos genéricos que reducen el significado y la función que se tiene de dichos mecanismos en las poblaciones de estudio.

Ante lo expuesto, en esta propuesta se hace un primer acercamiento al uso de las terminologías locales y las producciones como sistemas del saber y conocer para, de esta manera, explicar y entrever tanto la visión como el pensamiento de la sociedad que las genera. Como miembro del pueblo *maseual*, estos sistemas son parte de nuestro mundo, nuestra forma de expresión, de percibir y manifestar la realidad, por lo tanto, no pueden ser tratados como "objetos" de estudio para marcar y resaltar que somos diferentes por nuestras "tradiciones".

Si hablamos de la producción sonora, de acuerdo con los músicos *maseual*, ésta tiene un papel crucial para los usuarios, la comunidad y los mismos intérpretes. Es un elemento que forma a la persona con una mentalidad buena y aceptable para la sociedad (Hilario, 2019), además, en ella se guardan distintos procesos del método de

enseñanza local que nos pueden servir como modelo de fortalecimiento del pensamiento de los antepasados. Bajo esta mirada, conviene resaltar de nuevo lo que Viveiros (2013) sostiene sobre devolvernos una imagen de nosotros mismos, y al mismo tiempo precisar que las metafísicas occidentales no se pueden usar para describir todas las cosmologías no occidentales.

Lo anterior no significa descartar lo que se ha hecho con la intención de "entender a los otros", sino abrir nuevos horizontes para visibilizar la capacidad intelectual *maseual*[1] a través del diálogo con las teorías y tecnologías existentes, incluyendo las que se encuentran en las comunidades, la gran mayoría de las veces impregnadas en procesos orales. Es decir, hacer un nuevo enfoque en los estudios del hombre y su medio, donde exista espacio y reconocimiento académico de los aportes de los hablantes, pertenecientes al lugar y usuarios de los procedimientos que se tratan. Para ello sabemos que aún tenemos mucho camino por recorrer, desde los espacios de formación y la flexibilidad de las disciplinas que se involucren, puesto que es una tarea multidisciplinar.

Las instituciones actualmente no forman al *maseual* o "indígena" para reflexionar sobre su propia cultura e idioma (Tuhiwai, 1999), sino que se le dota de teorías que debe aplicar, en algunos casos, en sus propios pueblos, viéndolos nuevamente como los "otros". Aquí es perceptible la inconsideración de las sociedades minorizadas y sus aportes; existe un "diálogo entre fantasmas", en palabras de Toledo (2011).

Para devolvernos la imagen a través de nuestros propios estudios comunitarios es indispensable considerar diversas variables que intervienen en el campo y sistema que se trabaja. El pensar de los pueblos originarios o *maseual-xolamej* se basa en el *takaitalis* o *takachiualis,* que es el "ver" y "hacer hombre" los componentes con los que inte-

[1] El término *maseual* se usa en lengua náhuatl o *maseual* (como también se conoce esta lengua) para referirse a una población o persona que habla una lengua distinta, aparte del español. Así como, a las que presentan formas de organización, vestir, alimentarse, etcétera, diferentes a las de otras sociedades. También se suele interpretar como "indígena".

ractuamos, términos para el caso del pueblo *maseual* o nahua. Por ello, hacemos una sugerencia sobre la importancia de considerar los elementos en cuestión de acuerdo con el medio o metodología de construcción del conocimiento. Es importante recalcar que es adaptable para diferentes producciones, temas, lenguas o culturas que cumplen con las características abordadas.

Uno de los puntos de mayor relevancia es el espacio como escenario de producción de saberes, habilidades y conocimientos. Los componentes bióticos y abióticos del espacio-ambiente son los que determinan cómo y qué se ejecuta y dónde se llevan a cabo las producciones. A pesar de que un determinado lugar pertenezca a la misma cultura y se hable una lengua o variante similar, en muchos casos, se encontrarán diferencias en sus realizaciones.

Lo anterior nos permite ver que no se pueden generalizar ciertos aspectos de los sistemas de saber y conocer, aunque se pase por los mismos procesos, determinados por los contextos y la geografía, ya que pueden diferir de manera significativa. Por ello, comprender a la comunidad nos ayuda a obtener el *matilis* o la sabiduría, que es la primera fase fundamental que se adquiere por medio de la observación y participación directa e indirecta. Esto se interpreta como que a pesar de estar o vivir en el mismo lugar, no somos expertos o sabemos todo lo que vemos sin profundizar.

La adquisición de saberes no consiste en registrar por medios escritos, sino comprobar y ratificar a través de la conversación-participación, que es la técnica que permite dialogar y conocer con profundidad un tema en lengua local, es decir, a través de la oralidad. Por lo tanto, implica poder escuchar, al mismo tiempo que favorece la obtención de diferentes niveles del saber *(yekmati*, *ueyimati* y *ajsikamati)*. En español estaría asociado con: saber bien, saber muy bien y saber mucho. Estos niveles que se adquieren en el espacio son los que llevan a una interpretación cuando se llega a la fase de la "interpretación del conocimiento".

Por otro lado, las terminologías locales deben considerarse la base de toda investigación en poblaciones originarias, como afirma Tuhiwai (1999). La indagación sobre el significado literal, contextual

e interpretativo de éstas no sólo nos permite conocer la función y la importancia de las producciones que se estudian, sino que en cada concepto se encuentra la perspectiva y los procesos intelectuales con los que se cimienta una cultura.

Estudiar desde las terminologías locales es reconocer y posicionar la lengua y el pensamiento de los pueblos como se ha hecho con las culturas dominantes. Conviene recordar las palabras de Juana Vázquez (2019): *itech totajtol yetok totanemilil. Se tajtoua ya ijkon se talnamiktiuj ya* (en nuestra lengua está nuestra existencia. Se aprende a hablar, así adquirimos nuestro *talnamikilis* o esencia).

Se puede observar que no retomar los conceptos como expresión del pensamiento en la propuesta teórico-metodológica sería sinónimo de ejercer una "violencia epistemológica", sostiene Toledo (2011). Por este motivo, el aprobar el significado comunitario del tema que se trata es generar una propuesta desde una perspectiva *emic* y, del mismo modo, sustentarla a partir de las aportaciones de las personas y la información obtenida con las técnicas que se usan en el contexto.

En cuanto al sustento a partir de las aportaciones de los actores sociales, nos referimos a hacer el diálogo con las teorías, autores e investigadores académicos, un intercambio de saberes para inmiscuir la oralidad y la escritura en términos occidentales. En este mismo argumento, Toledo (2011) resalta que los interlocutores que son los autores de las distintas creaciones comunitarias no adquieren el papel como tal porque no cumplen con los requisitos del sistema canónico, no cuentan con estudios formales ni títulos doctos.

Desde la perspectiva *maseual* o nahua existen diferentes títulos orales como el *tamatini,* el que sabe y dota de sabiduría por medio de la palabra. Esta función también se conoce como *tajtolmatikej* o sabedor de la palabra, *tajtouani* o el que habla. La siguiente función es el *temachitijkej* o el que enseña, el *tanextilijkej* o el que ilumina; En estos roles, las habilidades (*ueli* o poder hacer) para la transmisión del saber y conocer son indispensables. Por último, se encuentra el *taixmatikej,* que literalmente significa 'el que conoce el rostro de los objetos o cosas y es quien lee y escribe'. Este último transmite el conocimiento por medio de la oralidad, habilidad y escritura (Vázquez,

2019). Una persona puede dominar diferentes ocupaciones siempre y cuando haya pasado por las fases, los procesos y alcanzado un nivel adecuado visto desde el sistema de formación de la cultura antes mencionada, es decir, un músico puede ser también un conocedor de plantas medicinales o de la siembra de maíz.

De acuerdo con lo anterior, es innegable dar el papel a los interlocutores como autores, de hecho, actualmente se propone el término "oralituras". Rocha (2012) afirma que el trabajo de un oralitor es registrar e interpretar los sentires, saberes y conocimientos de los abuelos, es decir, el investigador construye una interpretación en la que no se ubica como autor de lo que da a conocer a través de la escritura en otras lenguas. Esta aportación se puede interpretar al decir que el investigador es autor del producto que genera, como una antología, poemario, libro o artículo, mientras que para la construcción del conocimiento presenta diversos autores.

En este sentido, se nos invita a reflexionar acerca de las aportaciones de Turner (1989) sobre la triple exégesis: hacer una interpretación diferenciada que retoma los conocimientos de las personas expertas del tema, los usuarios y los intérpretes investigadores. De esta manera, se discurre por lo empírico, la práctica y la experimentación, es decir, por una construcción de voces, acciones y visiones.

El reconocimiento de la intelectualidad local inicia desde el uso de un vocabulario incluyente. Por eso, no se puede seguir empleando el concepto "informante", y a pesar de que en la actualidad han proliferado distintos vocablos como "colaboradores", en esta propuesta se aplica el término "autor", que reconoce los procesos construidos por medio de la oralidad sobre algún tema específico. Miguel Alberto Bartolomé (2003) lo define como aquel que con su participación habla, oye y aporta en esta construcción e interpretación de conocimientos.

Conviene reflexionar también acerca del aporte de James Clifford (2001) sobre la autoridad etnográfica y cuestionarnos lo siguiente: ¿quién ha tenido el poder y la autoridad de decir quiénes somos los que hablamos una lengua y tenemos una cultura diferente al español? Los *maseual* nos enseñaron que somos *maseuales* porque trabajamos, vivimos y nos relacionamos con el campo. Nuestra lengua se llama

mexikanoj o *maseualtajtol,* pero eso jamás se nos enseñó en la escuela formal, es más, nos dijeron que somos nahuas y aprendemos allá que somos indígenas. Cuando reconocemos a los interlocutores como autores de las producciones, se les da autoridad y voz para hablar y reconocerse a sí mismos, para socializar nuestra cultura y producción intelectual.

Con lo anterior, las metodologías y las técnicas que se cruzan con las dinámicas locales deben ser herramientas para construirnos a nosotros mismos y discernir la relación de los elementos que se encuentran separados cuando no existe una relación simétrica. Como se ha mostrado, la academia ha separado la vinculación entre comunidad y mentalidad de los universitarios de los pueblos, y a pesar de estar sumergidos en los mismos contextos, es difícil cuestionarnos qué ocurre en nuestro entorno, porque parece que lo que tenemos no tiene sustento para llamarlo conocimiento, no ayuda en nuestros tiempos y los sistemas se consideran viejas prácticas.

Otro de los elementos de mayor escala dentro de la investigación es el sistema o producción que se explora, el cual se conoce en diversos estudios como "expresión cultural" o "tradicional". Este se debe reconocer como parte del producto intelectual de la sociedad que lo rige, porque como se ha expuesto, en él se encuentran implícitos diferentes procesos para la construcción, socialización y adquisición de saberes, habilidades y conocimientos. En otras palabras el *talnamikilis* como la música, las historias orales, los bordados y otros no sólo los usamos en los ritos "mágico-religiosos", sino que nos forman como humanos y con ellos interpretamos la realidad (Pérez, 2019).

En esta misma línea de análisis, como asevera Brotherston (1992), son textos escritos en otros sistemas, considerados como "libros del cuarto mundo". Estas producciones como "procedimientos de saber y conocer", pocas veces reconocidas como tal, son usadas como objetos de estudio para la compresión de sus autores, de tal manera que el mismo sistema global ha suprimido la intelectualidad de las poblaciones originarias donde los investigadores externos han obtenido privilegio con los "hallazgos", posicionándose como autores del conocimiento y siendo respaldados por grandes instituciones y

corporaciones por medio de políticas de propiedad intelectual. Este ejercicio ha provocado un "extractivismo intelectual" que opaca las capacidades del pensar de las personas y las funciones de las elaboraciones comunitarias, como resalta Vandana Shiva (2010).

Como hemos observado a lo largo de este discurso, en las sociedades *maseuales* algunos elementos están intrínsecamente relacionados, y otros de los aspectos que pocas veces se consideran en los trabajos en estos contextos son la capacidad y el papel que se les atribuye a los componentes que se involucran en las producciones como agentes de una red de reciprocidad entre lo humano y lo no humano. Entonces, "cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor, si no tiene figuración aún, un actante" (Latour, 2005, p. 106).

De acuerdo con las palabras de Latour, la acción social no sólo es llevada a cabo por los humanos, sino que también es asistida por diferentes tipos de actores que cuentan con la habilidad de transportar dicha acción de distintas maneras, con otras fuerzas y no sólo las del hombre. Asimismo, en la visión local se puede observar que los elementos intervienen de distintas maneras con los usuarios y productores de acuerdo con el tipo de sistema al que se refiera: artístico, curativo, gastronómico o agrícola.

Ante este juicio, animales, plantas y componentes no vivos comparten un lenguaje que se transmite de distintas maneras, como un instrumento musical, por medio de los sonidos, la vegetación, cuando una planta florea fuera de su época, y los animales, por su canto o comportamiento. Las interpretaciones dependen de la visión de la cultura sobre lo bueno y lo malo, así como del tipo de agente que se involucre.

Los humanos atribuimos a los no vivos tareas con acciones que son para seres vivos, y eso muestra que estos componentes se encuentran en nuestro entorno sin ser mencionados. Dichos agentes pasan a ser intermediarios, conmensurables por el significado que tienen, muchas veces como símbolos que mueven el tejido social, el comportamiento y las acciones de todos los participantes. Una relación entre cosmovisión, acto-ritual y símbolo.

En el siguiente cuadro se presentan algunos puntos que se sugieren considerar en el campo e interpretación, de acuerdo con las necesidades y los intereses para la respuesta de los objetivos que se planteen en un trabajo de investigación en poblaciones originarias. Los términos que se usan en lengua *maseual* muestran que los sistemas de "saber" y de "conocer" se relacionan con el trabajo, entendido para los *maseualmej* o nahuas como una ética (Good, 2009).

En la columna de los componentes encontramos los requisitos que se nos sugiere tomar en cuenta al usar técnicas participativas. Después se presenta la propuesta a considerar con los respectivos aspectos, esta última dependerá del contexto, la ubicación geográfica y el sistema o procedimiento que se ahonda. Cada componente y consideración se traslada al *maseual* o náhuatl, que permite entender y visualizar la importancia que tienen los términos propios y la relación estrecha de los sistemas comunitarios con la vida y el quehacer cotidiano de las personas. En este caso giran en torno al trabajo.

Tabla 1. Componentes a considerar

Componentes	Consideración	Aspecto
Espacio contextual *Xolal* – Pueblo	Como escenario de producción *Chiualisyan* – Lugar de trabajo	Datos históricos Prácticas locales Lengua Religión Flora y fauna Habitantes Estructura local
Terminología local *Tajtolmej* – Palabras	Como expresión del pensamiento *Tanemilil* – Pensamiento	Datos lingüísticos Significado literal, libre, interpretativo y contextual
Interlocutores Colaboradores Participantes *Tokniuan* – Hermanos/personas	Como autores *Tamatinij* – Sabedores *Temachtianij* – Enseñantes *Taixmatinij* – Conocedores *Tekitinij* – Trabajadores	Espacios de interacción y dedicación Historia de vida

Manifestaciones Expresiones Tradiciones *Uikalismej* – Formas de vivir	Como sistemas de saber y conocer *Chiualismej* – Trabajos	Función social, cultural, religiosa dentro de la comunidad y región Espacios y dinámicas de ejecución, aplicación o participación
Elementos Símbolos *Manamikmej* – Herramientas	Como agentes *Tapaleujyanij* – Ayudantes	Significado Uso Interpretación de los usuarios y productores

Fuente: elaboración propia con base en el análisis y sistematización de la información

En una interpretación o explicación cultural es preciso retomar todos los componentes que median en las producciones. De esta manera, se puede comprender un sistema desde el material físico, de lo observable, los reconocimientos como bases de afirmaciones y las interpretaciones-significados (Turner, 1989). Esto se traduce a que se pueden agregar más elementos de acuerdo con la interpretación que se pretende hacer con los autores de las comunidades.

Como se mencionó anteriormente, la propuesta es una idea de resistencia desde la academia y a pesar de que puede ser ya debatido en el discurso, aún quedan brechas por recorrer, desde los sistemas de citación de los autores locales, que implican una afirmación de otras formas de escritura, los movimientos, sonidos y sabores gastronómicos hasta las narrativas con un lenguaje inclusivo con nuestros propios términos.

Para finalizar, otro punto importante: lo anterior no sólo sucede con lo no humano, sino incluso con los actores sociales, pues también se nos da una etiqueta con diversos términos para marcar una diferencia, tal es el caso de un escritor, intelectual, músico o activista con los calificativos “indígena”, “orgánico”, “popular” o “tradicional”. Considero que el acto de justicia y ejercicio de derecho se da cuando

se reconoce la diversidad y se le llama por el nombre que se tiene desde la lengua a la que se pertenece.

Este ejercicio abre nuevos horizontes en la investigación que exige a nuestra sociedad contemporánea alcanzar una verdadera praxis intercultural. Un espacio donde el uso de los términos para indicar el origen de los conocimientos y de los portadores sea más consciente y disminuya la carga social discriminatoria que históricamente se les ha conferido. Un espacio donde el diálogo sea un hecho que no sólo fortalece los elementos de las culturas, sino que dota de herramientas para la posición de la intelectualidad de los pueblos.

REFERENCIAS

Argueta, A. (2011). El diálogo de saberes, una utopía realista. En A. Argueta, Corona, E. y P. Hersh (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (495-510). México: Universidad Autónoma de México/Universidad Iberoamericana Puebla.

Bartolomé, M. (2003). En defensa de la etonografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social,* (12), 199-222. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oaid=83801210

Brotherston, G. (1992). *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo.* Cambridge University Press.

Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, arte y literatura en la antropología posmoderna*. España: Gedisa.

Good, C. (2009). Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. *Estudios de Cultura Náhuatl,* (36), 87-113. Recuperado de: https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9294

Hilario, J. (11 de marzo de 2019). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. Maj timonojnotsakan keniuj chijchiujtok nojon xochisones (Hablemos sobre los xochisones). Universidad Autónoma de Querétaro, San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, Puebla, México.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Argentina: Manantial.

Pérez, J. (23 de septiembre de 2019). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. Maj timonojnotsakan keniuj chijchiujtok nijin pakilis uan xochisones (Hablemos del pakilis y xochisones). Universidad Autónoma de Querétaro, San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, Puebla, México.

Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Perú: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rocha, M. (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones míticos-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Taurus.

Shiva, V. (2010). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento.* España: Icaria.

Toledo, V. (2011). Del "diálogo de fantasmas" al "diálogo de saberes": conocimiento y sustentabilidad comunitaria. En A. Argueta, E. Corona y P. Hersh (coords.), *Saberes colectivos y dialogo de saberes en México* (393-416). México: Universidad Autónoma de México/Universidad Iberoamericana Puebla.

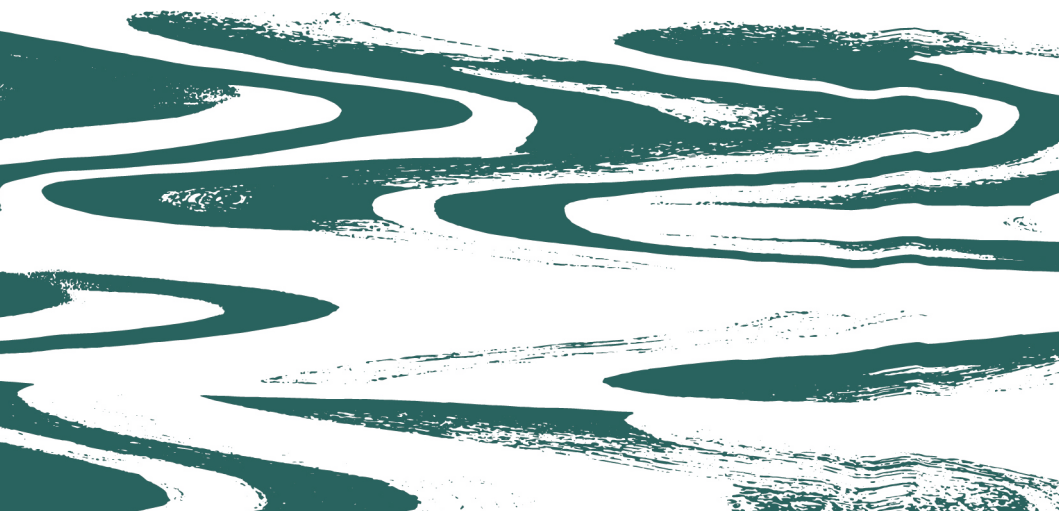
Tuhiwai, L. (1999). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Chile: Zed Books Ltd.

Turner, V. (1989). *La selva de los símbolos*. España: Taurus.

Vázquez, J. (12 de septiembre de 2019). Entrevista de H. Monterde [Cinta de audio]. Maj timonojnotsakan keniuj chijchiujtok nijin pakilis uan xochisones (Hablemos del pakilis y xochisones). Universidad Autónoma de Querétaro, San Miguel del Progreso, Huitzilan de Serdán, Puebla, México.

Viveiros, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio.* Argentina: Tinta Limón.

María Antonieta González Amaro



LA *CUESTIÓN* DEL SIGNIFICADO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS

María Antonieta González Amaro

INTRODUCCIÓN

Cuando nos proponemos emprender un ejercicio de documentación etnográfica y reflexión antropológica, nos surgen muchos cuestionamientos relacionados con cómo describir e interpretar aquellos hechos sociales que hemos dibujado desde la teoría y a los que pretendemos acercarnos en términos empíricos y etnográficos, cuestionamientos que parecieran sencillos, pero que tienen implicaciones profundas desde el punto de vista teórico, metodológico e incluso epistemológico. Estos cuestionamientos tienen que ver con el *lugar*[1] desde donde se parte como investigadores o investigadoras, pero también con la manera en cómo se concibe a los actores sociales con los que nos interesa trabajar.

Usualmente, nuestra inquietud viene asociada a un tema o fenómeno social relacionado con ciertos sectores, grupos sociales o comunidades, por ejemplo, una comunidad indígena. Comenzamos a preguntarnos ¿Dónde realizar nuestra investigación? ¿Con quién? ¿Desde qué marco teórico y metodológico? También, preguntas de corte pragmático: ¿cómo me acerco a los actores sociales? ¿En qué idioma? Y finalmente, nos preguntamos ¿cómo interpretar a una sociedad de la que no formamos parte?

Recordemos que la antropología nace como aquella ciencia dedicada al estudio de la "otredad"[2] en un contexto colonialista donde

[1] Esta localización puede ser como lo plantea Angélica Álvarez (2012) en tres sentidos: una localización epistemológica, una localización empírica y una localización social.

[2] Entendida, en ese entonces, desde un pensamiento eurocentrista.

imperaba una visión evolucionista científica y que esta naciente disciplina se definió a sí misma como aquella que estudiaba a las sociedades "lejanas", no sólo en el espacio, sino también desde una perspectiva de tiempo occidental, llamándolas "sociedades primitivas". Pero es justamente desde otro lugar en el cual nos gustaría situarnos, no desde la imposición de puntos de vista etnocéntricos, sino desde la reflexión y construcción de otro tipo de relaciones con los actores sociales.

Hoy en día, los términos que empleamos para referirnos a dicha otredad han cambiado, aunque valdría la pena reflexionar si desde la antropología se sigue entendiendo a estas comunidades y pueblos como lejanos en el tiempo y en el espacio. La realidad contemporánea presenta diferentes escenarios políticos y entramados sociales, pero nos seguimos haciendo preguntas sobre cómo comprender a cierto grupo, actor, agente o sujeto social. Si retomamos nuestra historia disciplinar, podemos poner de relieve estas formas de construcción del otro que hoy en día son inoperables, pero también nos deja muchas enseñanzas al momento de reflexionar sobre el presente. Lo que nos interesa aquí es llamar la atención sobre un aspecto relacionado la manera en cómo desde la antropología entendemos la "otredad", aquellas personas que son "diferentes" a nosotros y que pretendemos entender en el sentido amplio, pero, en principio, en el significado latino de *tendere* que es "tender", "desplegar".

La contemporaneidad nos ha alcanzado y la antropología ha podido entender que los grupos sociales con los que trabajamos no sólo no son comunidades "homogéneas", sino que, por el contrario, presentan en la actualidad expresiones identitarias y culturales diversas y también han reclamado su poder de agencia que había sido invisibilizada por occidente durante siglos. Es por ello que hoy en día seguimos encontrándonos con problemáticas y retos interesantes al momento de describir e interpretar los hechos sociales. En primer lugar, nos interesa aquí trabajar sobre estos dilemas relacionados con el "significado", como parte de un conjunto de fenómenos de significación en distintos niveles de acercamiento, comenzando con

la lengua, pero más específicamente con el habla,[3] y también con cómo estos procesos de significación entran en juego con elementos relacionados con el ámbito de lo político y el poder.[4]

El asunto de cómo entender a una comunidad o a un grupo indígena desde la perspectiva antropológica ha sido recurrente en esta disciplina desde sus inicios; una cuestión fundamental para llegar a este entendimiento es la lengua. Malinowski se cuestionaba justamente sobre el "problema" del significado en las lenguas primitivas (Ogden y Richards, 1984), aunque ese contexto en el cual el etnógrafo se adentraba en el mundo de las culturas primitivas ha cambiado radicalmente en la actualidad.[5] Es interesante recordar cómo Malinowski, nuestro ancestro disciplinar, ya advertía estos dilemas cuando relataba lo que él consideraba un "problema", al tratar de entender el significado de las palabras desde la lengua originaria. Para Malinowski, el adentrarse al mundo trobriand en principio significó aprender la lengua trobriandesa y de este ejercicio resultaron reflexiones muy interesantes que tienen vigencia en nuestros días.

Malinowski decía que el análisis del significado de las palabras en las lenguas originarias está estrechamente relacionado con los temas que abarca el estudio etnográfico, por ende, el etnógrafo tiene las

[3] Ferdinand de Saussure, considerado por muchos como el fundador de la lingüística moderna, distinguía entre el término lange y parole, el primero como una abstracción del habla de una comunidad lingüística en particular y que se puede entender sobre todo desde su carácter social o colectivo, y el segundo como las construcciones lingüísticas únicas e irrepetibles de cada individuo, así entendemos que la langue es la estructura "abstracta" de una lengua puesto que no existe en términos concretos, lo que existe es el habla o parole (De Sassure, 1993).

[4] El término "poder" viene del latín possum, que se entiende como ser capaz o tener fuerza para algo y se relaciona con la facultad de ejercer la fuerza. Siguiendo a Foucault (1997), el poder no se adquiere, sino que se ejerce, las relaciones de poder son múltiples, variadas e inmanentes, pero también cambiantes y, sobre todo, no podemos entender el poder sin sus resistencias.

[5] Además de que la antropología contemporánea ya no se define únicamente como la disciplina que estudia "al otro" en el sentido clásico de la distinción.

herramientas adecuadas para el estudio de la vida de las lenguas,[6] puesto que, a través de la noción de "contexto de situación", plantea que las palabras no son sólo palabras sino que existe un vínculo entre lo que se dice –y la forma en que se dice– y el análisis de la cultura (Malinowski, 1984).

En este texto, Malinowski (1984) hace una interesante comparación entre el filólogo, quien estudia las lenguas muertas, y el etnógrafo, quien "tiene que ocuparse de una lengua primitiva viviente, que solo existe en la expresión efectiva" (p. 310), es decir, Malinowski encuentra un objeto de estudio que tiene relación con la pragmática del lenguaje, cuestión que no se explica con una descripción gramatical o de la estructura de las lenguas. Por el contrario, esta pragmática del lenguaje está íntimamente vinculada con un conjunto de significados y situaciones de orden cultural, es así como plantea que "el lenguaje se halla esencialmente enraizado en la realidad de la cultura, la vida tribal y las costumbres de un pueblo, y que no puede ser explicado sin constante referencia a esos contextos más amplios de la expresión verbal" (Malinowski, 1984, p. 320).

En ese sentido, nuestro autor invita a sobrepasar los límites de la lingüística para que podamos entender este lenguaje bajo un análisis de las condiciones y los mecanismos de la construcción de los significantes. Es por ello que para la antropología resulta útil un acercamiento etnográfico a los fenómenos del habla, no desde un análisis abstracto, o no únicamente, sino desde un análisis en concreto de los actos comunicativos. Es decir, del habla en "contexto de situación" y este contexto desde una perspectiva ampliada, como dice Malinowski, que no sólo refiere a los patrones culturales y las formas sociales que podemos observar, sino también a los procesos de significación que les dan sustento a las palabras.

[6] Con herramientas, Malinowski se refiere al andamiaje metodológico que permite al etnógrafo descifrar los significados de los elementos que se engloban en la noción de "forma de vida" de ciertos grupos; especialmente la observación participante o el "estar ahí" y que en términos prácticos se puede acceder a estos significados a través de los términos o "conceptos indígenas" que, como veremos más adelante, se expresan o se objetivan en alguna lengua indígena o en el español.

Ahora bien, el asunto del significado está estrechamente vinculado con el poder, cuestión que no podemos dejar de señalar y que trataremos de dilucidar en este escrito desde distintos ángulos y distintas dinámicas del poder y sus significados; por ejemplo, el lugar de donde parte el investigador para nombrar a la "otredad", y el proceso complejo de reflexividad entre el investigador y los interlocutores (Guber, 2011). También se consideran los fenómenos de significación propios de las comunidades indígenas actuales, que distan mucho de ser homogéneos o estáticos y que en ocasiones su propia reflexividad nos obliga a ser autocríticos con nuestros métodos de investigación, y aún más, a cuestionar el lugar desde donde partimos al hacer una investigación.

En este texto, abordaremos algunas cuestiones generales sobre el trabajo de campo en las comunidades indígenas contemporáneas, comenzando por ubicar en un contexto amplio la situación de las lenguas y los hablantes de lenguas indígenas. En los siguientes dos apartados se exploran dos experiencias de trabajo de campo en comunidades indígenas de Querétaro, México, tratando de reflexionar sobre algunas implicaciones teóricas, metodológicas y políticas.

LOS HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS EN LA ACTUALIDAD

Cuando nuestro interés antropológico y etnográfico está orientado a comprender a los pueblos originarios, podríamos comenzar reflexionando sobre la relación entre lengua y hablante: ¿qué es una lengua? y ¿cómo se entiende el término "hablante"? Habría que partir del hecho de que todo ser humano forma parte de un conjunto de códigos sígnicos –es decir, que significan– y que estos podrían ser la definición *grosso modo* de lengua, no existen por sí mismos. La lingüística, nuestra disciplina hermana, con una amplia tradición en el estudio de las lenguas y el habla, se ha dedicado a describir el funcionamiento interno de estos códigos sígnicos o lenguas, sin embargo, este tipo de análisis frecuentemente provoca que confundamos la existencia de las lenguas con entes "aislados" o autodependientes, perdiéndose de vista que las lenguas no existen por sí solas, sino que es el hablante

quien las produce y no sólo el hablante en su individualidad y como un producto histórico colectivo.

Es aquí donde hay que tener mucho cuidado con la forma en cómo se concibe el habla, pero también, dejarnos llevar por la curiosidad y motivarnos para ir desmenuzando capa por capa los factores y las problemáticas sociales que se relacionan con el lenguaje y sus contextos. Otro asunto interesante es el hecho de que el lenguaje no sólo es el medio por el cual se comunica el investigador con los actores sociales, sino que, en este caso, el lenguaje es el objeto mismo de estudio.

Ahora bien, trasladando estas propuestas al contexto de las lenguas indígenas en México hay que considerar que, en términos generales, éstas se encuentran en "riesgo" (Embriz y Zamora, 2012), ya que los hablantes de lenguas indígenas están dejando de transmitirlas a las generaciones jóvenes por múltiples razones, entre ellas la discriminación estructural en nuestra sociedad. Hoy en día, los hablantes de lenguas indígenas en México han disminuido drásticamente; los resultados del Conteo Intercensal del 2015 (INEGI) estiman que sólo 7 de cada 100 personas hablan una lengua indígena, así como también es visible el hecho de que la exclusión de estas lenguas en el espacio público imposibilita el desenvolvimiento de los hablantes y el derecho a expresarse en su lengua materna.

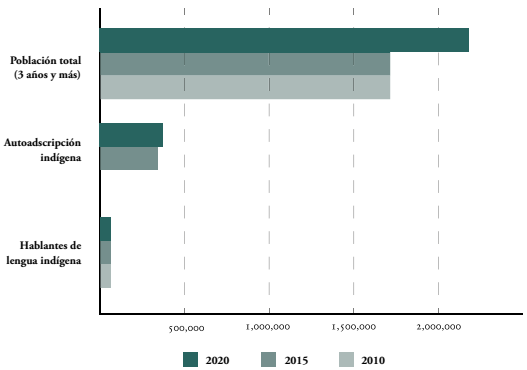
Estos factores que amenazan la vitalidad y viabilidad de las lenguas indígenas son tan complejos y diversos, y sin adentrarnos a detalle en ellos, hay que tener presente que la diversidad lingüística en nuestro país está siendo menguada por procesos políticos, sociales y culturales que ponen en desventaja a los hablantes. Frente a esto, se vuelve indispensable que desde la práctica etnográfica y la reflexión antropológica podamos contribuir a la documentación de estas lenguas, pero más allá de eso, y porque tampoco somos lingüistas,[7] registrar los usos y significados del lenguaje en contexto.

[7] La lingüística y la antropología son disciplinas que se han enriquecido mutuamente desde sus comienzos, por ello, no ha de resultarnos extraño que utilicemos términos acuñados por la lingüística y que la lingüística utilice metodologías etnográficas para la documentación.

El mundo trobriand que Malinowski experimentó es parte del pasado; ahora como antropólogos y antropólogas nos enfrentamos a nuevos contextos en las comunidades indígenas y es muy difícil –aunque no imposible– encontrarnos en eventos comunicativos con personas monolingües en la lengua indígena. Según el INEGI (2015), en el estado de Querétaro hay 263 personas hablantes de lengua indígena y que no hablan el español, es decir, monolingües en lengua indígena. Ésta es una de las características más visibles de la contemporaneidad en las comunidades indígenas; los hablantes no dejarán de hablar, pero la tendencia es al cambio de código, de una lengua indígena al español. Sin posicionarnos políticamente –por ahora– a favor o en contra del cambio cultural y lingüístico, en principio hay que entender la dinámica de la lengua y sus hablantes en la comunidad con la que nos interesa trabajar; qué sector o sectores de la población la habla, en qué ámbitos, qué temas son los predilectos para hablarse en la lengua materna, en qué idioma sueñan o en qué idioma piensan, qué opinan los mismos hablantes de su situación sociolingüística, entre un sinfín de betas para explorar.

Un elemento muy interesante que plantea el panorama sociolingüístico, aunado a las indagaciones etnográficas, es la revisión de fuentes censales, que si bien no se pueden entender como una "fotografía" de la realidad, sí podrían dar cuenta de ciertas tendencias y complementar estos datos con los que se puedan construir a partir de nuestras etnografías.

INDICADORES POBLACIÓN INDÍGENA EN QUERÉTARO



Fuente: elaboración propia con datos retomados del Censo de Población y Vivienda del INEGI (2010), consultado el 7 de junio de 2022 en: https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/; Conteo Intercensal del INEGI (2015), consultado el 7 de junio de 2022 en: https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/; Censo de Población y Vivienda del INEGI (2020), consultado el 7 de junio de 2022 en: https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/

Ahora bien, es importante estar atentos a dos indicadores que contemplan los cuestionarios de los censos; en 2010 el INEGI muestra en su encuesta el término de "autodenominación"[8] que va de la mano con el reciente derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas,[9] por lo que una cosa es el indicador de "hablante de lengua indígena" y otra es la "autoadscripción indígena". Para Querétaro la situación va de la siguiente manera: tan sólo el 1.6% de la población estatal es hablante de una lengua indígena, en contraste, el 21.4% de la población total del estado se considera indígena (INEGI, 2015). ¿Cómo interpretamos estos datos? En principio, a través de dos elementos; el primero de ellos es que la identidad indígena no se limita a ser hablante de una lengua indígena, sino que hay más elementos culturales "diacríticos", otro término proveniente de la lingüística y que

[8] Aunque desde el censo de 2000 del INEGI se incorporó el indicador de "autoadscripción", estos resultados no se presentaron por entidad federativa sino por tamaño de localidad. En estos datos se señala que a nivel nacional el 6.2% de la población se considera indígena. Posteriormente, en el conteo de 2005 no se registra este indicador sino hasta el censo de 2010 y el conteo de 2015, sin embargo, en el censo de 2020 se vuelve a omitir y se integra únicamente el indicador de autoadscripción para la población afrodescendiente o afromexicana (que por cierto, los resultados arrojan un 1.83% de la población nacional, lo que equivale a 39,904 personas, casi equiparable a la cantidad de hablantes de lenguas indígenas en Querétaro) y para la población indígena sólo se trabaja el indicador de condición de hablante de lengua indígena. Por otro lado, en el indicador de autoadscripción que se muestra en la figura, se han considerado dos variables; la primera es la de "se considera indígena" y la segunda "se considera en parte indígena", así los datos presentados son la suma de ambas variables.

[9] En Querétaro se establece en la Ley General de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, publicada en 2010.

significa que algún elemento (morfema) de una palabra se distingue de entre otro. Trasladado a la antropología, está relacionando con los elementos culturales que los integrantes de un grupo social eligen como aquellos que los distingue de entre otros grupos (Bartolomé, 1997). Estos elementos diacríticos forman parte del fenómeno complejo de la identidad étnica, por ello, en las comunidades indígenas dejar de hablar la lengua ancestral es una pérdida lamentable, pero no por ello dejan de ser *ñähus,*[10] o *xi'oi* o *teenek.*

El segundo elemento es que, debido a los recientes procesos de reconocimiento de los derechos culturales y a una serie de reivindicaciones identitarias, hay cada día más apertura de las poblaciones en reconocer(se) abiertamente –o por estrategias políticas diversas– una identidad indígena. Con ello surgen nuevos enclaves neoindígenas no sólo en el ámbito rural, sino también en las urbes de nuestro país, lo cual ha representado un amplio crecimiento estadístico en la población indígena de Querétaro y el país (Vázquez y Prieto, 2014). Tenemos así un aumento en la población que se identifica como indígena, pero, al mismo tiempo, una disminución gradual del número de hablantes de lengua indígena.

Ahora bien, el desuso de las lenguas indígenas, que los lingüistas llaman "desplazamiento lingüístico", no se da de la noche a la mañana, sino en un proceso complejo que tiene como resultado formas extraordinarias de habla del español, por ejemplo, el "español otomizado" para el caso de las comunidades indígenas que tienen como lengua de herencia el hñäñhu. Lo anterior es muy interesante puesto que aquellos "errores" con los que se juzga el español de un hablante bilingüe o del sector rural indígena no son más que muestras de una

[10] Para este trabajo emplearemos la forma de escritura propuesta por Hekking *et al.* (2010), donde se reconocen variantes del otomí en Querétaro: "hñäñho" para la variante de la comunidad de Santiago Mexquititlán y "hñöñho" para la variante de Tolimán y Cadereyta. Respecto a las formas de autodenominación, utilizaremos "ñäñhos" para las personas de la comunidad de Santiago Mexquititlán y "ñöñhos" para las personas de Tolimán y Cadereyta. Cuando la referencia sea de manera genérica –sin hacer alusión a alguna variante– emplearemos el término "hñähñu" cuando nos refiramos a la lengua y "ñäñho" para las personas.

influencia de la primera lengua (la lengua indígena) en la segunda lengua (el español) (Hekking y Bakker, 2010).

Entonces, cuando entablamos una conversación con algún ñäñho habitante de una comunidad indígena debemos estar atentos a no juzgar su lenguaje como una falta de instrucción en el español, sino como un particular código sígnico donde se conjuntan dos estructuras gramaticales de diferentes lenguas. Incluso cuando nuestros interlocutores tienen como primera lengua el español, éste no es la variante estandarizada;[11] habría que entonces estar atentos a estas formas de habla mientras realizamos un registro etnográfico. Es decir, dejar de hablar la lengua indígena no es igual al cambio de ciertas estructuras cognitivas asociadas a ésta ni al contexto sociocultural que las permea; en todo caso, de lo que se trata es de observar cómo se utiliza el lenguaje en cierto grupo y, de manera especial, advertir el sentido de las palabras, que muchas veces tienen referentes distintos a los que tenemos como antropólogos hispanohablantes.

En el desarrollo de una conversación es común que aparezcan términos de la lengua indígena, como un recordatorio de que estamos frente a fenómenos del lenguaje importantes para el registro etnográfico. Un ejemplo de esto se presenta cuando se está trabajando en campo y podemos encontrarnos entre las conversaciones en español con nuestros interlocutores términos como "gallina xatuda", que significa 'gallina peluda', ya que *xa* en hñöñhö es 'pelo' y *-uda* es un componente –o morfema– del español que refiere a algo abundante como 'peludo', ésta "gallina peluda" se refiere a lo que comúnmente conocemos como "gallina ciega"[12] y que se encuentran en la milpa durante la cosecha de papa. El término deja ver, entre otras cosas,

[11] O con mayor estatus social puesto que es la variante oficializada, ya que aprenden esta lengua como su primera lengua, pero sus padres, quienes les enseñan el español, lo enseñan como su segunda lengua, con un abanico de diferentes tipos de influencias gramaticales de la lengua indígena, estos "errores" técnicamente no lo son, los lingüistas les llaman "transferencias lingüísticas" (Avilés, 2009).

[12] Larvas de escarabajo que pertenece a la familia Scarabaeidae.

que los hñäñhohablantes no conciben a esta larva como "ciega", sino como "peluda".

También hay términos que, aunque están en español, el contexto en el que aparecen nos indica que hay referentes conceptuales diferentes a los nuestros, por ejemplo, en una explicación sobre el movimiento de los astros: "en invierno, esa estrella que se ve *salta* de este cerro", y el crecimiento de las plantas: "con las primeras lluvias, el maicito *salta* de la tierra". Esta construcción alude a concepciones distintas sobre el movimiento que se reflejan en la elección del verbo saltar, el cual un hablante del español "estándar" no usaría.

Otro elemento importante a considerar es cuando realizamos un recorrido exploratorio y nos encontramos con que los parajes que componen un territorio aún conservan su nombre en alguna lengua indígena. Es importantísimo explorar estos términos, puesto que nos hablan de una apreciación y construcción *emic*[13] del espacio y el paisaje, como lo muestran los siguientes locativos en la variante hñöñhö del Semidesierto queretano:

T'axangu	**Thengdo**	**'Mboxtä**
T'axi (blanco) + ngu	Theni (rojo) + do	'Mbo (abundante) + xtä
(casa)	(piedra)	(nopal)
Casa Blanca	Piedra roja	Nopalera

Cuando analizamos algunos términos en las lenguas indígenas tenemos el reto de entender los distintos niveles de significados que están implícitos en ellos y aquellos significados asociados que no alcanzan a percibirse en la mera traducción, por ejemplo, el término *tsa̲thö,* 'tejón', se compone de *tsa̲* : 'comer' y *thö* : 'maíz', que en una traducción libre sería 'el que come maíz', pero cuando los hablantes describen a este animal se entiende que el tejón está muy familiarizado

[13] Término introducido por el lingüista Kenneth Pike en los cincuenta del siglo pasado y que se refiere al punto de vista del hablante nativo de una lengua, en contraste con etic, que se refiere al punto de vista "desde fuera" o bien, del propio investigador (Reynoso, 1998).

con la milpa y que además se le caracteriza como un tipo de persona o humano. En mi tesis de maestría, entrevisté a Eustaquio, quien es habitante del Membrillo, Cadereyta, y dijo: "El canijo tejón se toma mi agua miel, cuando llueve en la milpa parece una criaturita así caminando, se ve la huella, nomás lo abre ese maicito y va pa'dentro como puerco, come maíz y toma aguamiel" (González, 2015).

"Esa criaturita que come maíz y toma aguamiel" son elementos que aluden a ciertos atributos humanos y, como dice Eduardo Viveiros (2004), los entes no humanos son categorizados y objetivados socialmente, en este caso por semejanza o analogía, porque el tejón junto con la ardilla son animales que, asociados estrechamente a la milpa, conviven o poseen relaciones sociales con las personas, como lo describe Claudia, una agricultora ñöñhö del Membrillo, Cadereyta: "La ardilla se come el maíz, yo me como la ardilla porque me da coraje porque se come el maíz y porque está sabrosa su carne" (González, 2015).

Este sentimiento que la ardilla provoca a la agricultora, junto con las medidas que se toman al respecto debido a la "actitud" del animal, podrían pensarse como esquemas de interacción, teniendo como principio la rapacidad, donde no hay intercambios sino venganzas entre seres en un mismo plano social (Viveiros de Castro, 2004).

Ahora bien, así como Malinowski se valió de gramáticas y diccionarios de los misioneros que llegaron a las islas Trobriand, nosotros podríamos seguir la misma estrategia, poco a poco ir entrenando el oído para comprender palabras que aportan significados valiosos en nuestras etnografías, sin pretender hacer un trabajo estrictamente lingüístico. Existen múltiples materiales y diccionarios para escribir en las lenguas indígenas,[14] sin embargo, es importante priorizar el contenido semántico y simbólico de las palabras y su contexto para después trabajar en la forma de escritura.

Así como podríamos comenzar a sumergirnos en el entramado de significados (parafraseando a Geertz, 2001) de un grupo humano, las palabras aquí representan ventanas por las cuales podemos mirar

[14] Para el caso del hñäñhu, revisar Hekking, *et. al.* (2010).

hacia "adentro" en el ámbito del lenguaje y el pensamiento indígenas, sin olvidar que las palabras son producidas por los hablantes desde creencias, prácticas y conocimientos culturales diferentes e históricamente construidos, quienes ahora más que nunca han generado reivindicaciones en diferentes sentidos. En este contexto político, hay que plantear nuestro trabajo antropológico, donde nuestros presupuestos acerca de las lenguas y los hablantes deberán analizarse desde otro "lugar" al que usualmente recurrimos; este nuevo lugar de partida es aquél que reconozca la agencia de los sujetos o, más bien, de los actores sociales.

Otro aspecto que también es necesario contemplar es que, por siglos, la ciencia, en general, y la antropología, en particular, se han dado a la tarea de "traducir", "interpretar" y "dar voz" desde una posición de poder. No desdeñamos la importancia de estas actividades para la disciplina, sin embargo, actualmente los actores sociales en general y particularmente las comunidades originarias también nos "reconocen", nos "traducen" y en ocasiones nos "callan" o "anulan". Es decir, hoy en día la interacción entre antropólogos y sujetos de estudio ya no corre en una sola dirección, por ello debemos prestar atención y considerar como válidas sus propias definiciones, sus propios conceptos y categorías, no sólo de su perspectiva del mundo, sino también de otras sociedades. Ejemplo de ello es la definición que Nemonte Nenquimo, líder del pueblo waorani, da a la sociedad "occidental" a través del término *cowori*.

Para nosotros, esta palabra ha llegado a significar (y de una manera terrible, su sociedad ha llegado a representar): el hombre blanco, aquel que sabe demasiado poco para el poder que detenta y el daño que causa (Nemonte Nequino, *en The Guardian,* 2020).[15]

Los pueblos originarios están haciendo énfasis en distinguir y categorizar a este "hombre blanco" que representa a la sociedad oc-

[15] Esta nota se ha publicado en diversos medios virtuales en español, aunque la nota original proviene del periódico *The Guardian,* que publicó el 12 de octubre del 2020. https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/oct/12/western-worldyour-civilisation-killing-life-on-earth-indigenous-amazon-planet

cidental. Al respecto, la investigadora maorí Linda Tuhiwai (2016) reflexiona ampliamente sobre la investigación en las comunidades indígenas, los enfoques de conocimiento, así como la relación –de poder– entre investigadores e investigados.

La cuestión del colonialismo,[16] que rodea la práctica científica, es recordada de manera constante por las comunidades indígenas. Es por ello que desde nuestro quehacer es imprescindible reflexionar sobre los significados asociados a esta demanda, así como, en la práctica etnográfica, indagar sobre la diversidad de estos y, como dice Clifford Geertz, entender la "política del significado". Es decir, esa dimensión poliforme y cambiante donde se lleva a cabo la asignación semántica a las estructuras y a la experiencia, aquel escenario público donde se desenvuelven dichas estructuras (Geertz, 2001), pero no sólo las estructuras internas de las comunidades, sino pensadas desde la interacción social hacia el exterior.

ETNOGRAFÍA DEL HABLA. PROPUESTAS PARA UN ANÁLISIS SOBRE EL CONFLICTO

La política del significado, planteada de esta manera, nos ayuda a entender los procesos de disputa que tienen lugar desde hace algunos años en la comunidad de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro. En el análisis del conflicto podemos observar en principio qué códigos lingüísticos se utilizan para expresar ideas y discursos, cómo se dan las interacciones y quiénes son los participantes. La etnografía del habla nos permite un acercamiento analítico a estas formas y al contexto en que se desenvuelven; desde esta perspectiva podríamos entender qué es lo que se logra por medio del habla y cómo se relaciona ésta con determinados aspectos de la organización social y de las concepciones, los valores y las creencias que los hablantes tienen a cerca del mundo (Duranti, 1992). Es por ello que los estudios de la etnografía del habla retoman las propuestas de Malinowski (1984)

[16] Así como los estudios poscoloniales y las teorías decoloniales, véase Walter Mignolo (2010) y Silvia Rivera Cusicanqui (2016).

relacionadas con el "contexto de situación" y que, en términos concretos, la etnografía del habla analiza a través de tres dimensiones (Duranti, 1992).

En primer lugar, la noción de "comunidad de habla": como se mencionó al principio de este trabajo, los grupos sociales comparten códigos sígnicos construidos histórica y colectivamente, sin embargo, la noción de "comunidad de habla" establece que si bien se comparten los mismos códigos lingüísticos, ello no implica que sean interpretados y valorados homogéneamente entre sus integrantes. En segundo lugar, el "evento comunicativo" es una herramienta de análisis del papel del habla en los eventos y/o hechos sociales, se orienta al estudio de los diferentes elementos que lo componen y puede dar cuenta del desempeño del lenguaje en los eventos comunicativos, es decir, no sólo se analiza el *habla* –o contenido–, sino también aspectos como el tono, las finalidades, los participantes, las normas de interacción, entre otros. Finalmente, el "acto de habla": como aquella dimensión que delimita las oraciones y los discursos emitidos por los hablantes y se analiza en ellos tanto las formas lingüísticas para decir como las normas sociales al decir. Abordaremos ahora algunas reflexiones en torno a lo que sucede en la comunidad de Santiago Mexquititlán atendiendo la "cuestión del significado" desde distintos ángulos o dimensiones.

En 2019 un grupo de comerciantes oriundos de la comunidad se acercaron al Centro INAH Querétaro[17] para solicitar acompañamiento en los procesos de gestión de proyectos en beneficio de la comunidad, además de la participación de esta institución como observadora de problemáticas asociadas al templo de la comunidad y el predio circundante. Entre estos procesos, se solicitó la presencia de representantes del Centro INAH Querétaro en la elección del cargo comunitario del fiscal[18] éste tiene una importancia central en la realización de las

[17] Instituto Nacional de Antropología e Historia, dedicado al estudio, la difusión y la salvaguardia del patrimonio histórico, antropológico y arqueológico de la nación mexicana.

[18] Esta elección se efectuó con una serie de irregularidades de principio a fin, donde la confrontación caracterizó el ejercicio y los dos candidatos fueron partícipes

actividades que dictan "la costumbre", relacionadas con los rituales y las festividades principales en el templo de Santiago Apóstol.

Derivado de esta solicitud, se realizó un dictamen antropológico,[19] en el que se realizó una indagatoria sobre el conflicto relacionado con la administración y el cobro de la plaza para poner los puestos de venta de productos, donde los tianguistas se ven afectados por las recientes modificaciones que el fiscal electo, junto con la delegada de la comunidad, implementó. Entre estas modificaciones se señalan un aumento del cobro a los comerciantes y cambios en la organización de los tianguistas que acuden cada domingo a vender a la plaza. Además de este dictamen, se realizaron diversas reuniones posteriores con el fin de dar acompañamiento y propiciar un diálogo para la resolución de dichos conflictos. De manera paralela, la intervención del INAH también atendió las problemáticas relacionadas con el estado de conservación del templo a causa de los sismos ocurridos en 2017, que dio como resultado un deterioro severo en la estructura del mismo.

Uno de los resultados del dictamen fue que desde los años ochenta han ocurrido una serie de modificaciones, disminuyendo las funciones del Fiscal, dando lugar a una participación más activa por parte de la delegación en los asuntos del templo. De acuerdo con los registros y la memoria de la gente, la plaza contigua al templo siempre ha sido un espacio comunitario y ritual asociado al templo, por lo cual se considera que la delegada en turno no tendría por qué orquestar cambios ni participar en la administración de los recursos que surgen del cobro de la plaza, ya que la "costumbre" dicta que estos recursos deben ser destinados a las actividades del templo, a las ceremonias y a su mantenimiento.

---

de la agudización del conflicto. La elección se realizó el 20 de febrero del 2019 en el templo de Santiago Mexquititlán y tuvo una duración aproximada de 4 horas.

[19] Documento interno, Centro INAH Querétaro, 2019. Los datos de campo expuestos en este apartado se desprenden de las actividades de documentación y seguimiento durante los últimos tres años del equipo de etnografía del C. INAH Querétaro conformado por las antropólogas y antropólogos Edith Rangel, Antonieta González, Ernesto Ibarra, y Ricardo López.

Antes de 1980, la recaudación y administración de este recurso se realizaba por parte de las personas que ostentaban los cargos tradicionales, como el fiscal, el tesorero y los cargueros, sin embargo, a partir de la década del 2020 el mismo grupo de tianguistas impulsó la inclusión de la delegación en estas actividades de administración de los recursos, ya que observaban malos manejos por parte del fiscal y los cargueros en turno. Conforme pasa el tiempo, la delegación de la comunidad comienza a recibir ciertos porcentajes del cobro de la plaza, con el fin de que se ocupe de los servicios de limpieza y mantenimiento de la misma. Actualmente, el dinero del cobro de la plaza se divide por la mitad entre las dos figuras; la autoridad civil y el fiscal del templo. Es entonces que surgen el descontento de los tianguistas y las confrontaciones entre ambas partes, cada uno argumenta que se debe respetar la "tradición", los usos y las costumbres heredados de los antepasados.

Es aquí donde resulta interesante explorar el significado de "tradición" para los habitantes de la comunidad, ya que es muy claro que su semántica y pragmática no es igual para todos los habitantes, tanto así que la división profunda y el conflicto latente entre sectores de la comunidad muestran que la dimensión política del significado es fundamental para entender este escenario público, donde el habla y más concretamente los discursos configuran estas estructuras y estrategias políticas con intereses diversos.

Actualmente, en la comunidad se está criticando fuertemente el desempeño de las personas que ostentan los cargos tradicionales, como el fiscal, el sacristán y los cargueros principalmente, y además cuestionan la intromisión de las autoridades civiles en la organización de las festividades y la administración del tianguis. Por otro lado, se presencia el surgimiento de los comerciantes como fuerza política y de confrontación contra el fiscal y la delegada,[20] quienes tienen el

[20] Quien se ha caracterizado por amedrentar al sector opositor justificando su postura y actuar con la idea de que, por ser la primera mujer delegada, se le quiere importunar en el desempeño de su cargo, que le fue legítimamente otorgado por la mayoría de los habitantes de la comunidad.

respaldo del presidente municipal en turno y que recientemente ha propuesto un proyecto de remodelación de la plaza principal de la comunidad, el cual ha tenido diversas reacciones en la gente, entre la oposición y la aceptación.

El grupo de comerciantes liderados sobre todo por mujeres indígenas ha hecho frente a la delegada, haciendo una clara oposición no sólo a la autoridad civil comunitaria, sino al gobierno municipal y a las instituciones en general. Advierten que éstos tienen intereses políticos y económicos relacionados con la ampliación de la oferta turística,[21] pero sin considerar los propios intereses de los habitantes de la comunidad, señalando constantemente la necesidad de hacer respetar la autonomía comunitaria y haciendo alianzas con otras fuerzas políticas indígenas, como el grupo de concheros del barrio de San Francisquito de la ciudad de Querétaro y recientemente con el grupo de ñähños que tomaron las instalaciones del INPI,[22] en la Ciudad de México.

Analicemos, entonces, algunos elementos que responden al cuestionamiento respecto de qué significa la tradición para los habitantes de la comunidad de Santiago Mexquititlán y cómo en los eventos comunicativos que surgen de las asambleas se expresan distintas intencionalidades que se van discutiendo en este espacio público, donde participan diversos actores: representantes del Centro INAH Querétaro, las autoridades eclesiásticas, las personas que ostentan los diferentes cargos tradicionales comunitarios y el grupo de tianguistas. Cada

[21] Orientada sobre todo a la promoción de la muñeca Lele, que es elaborada por artesanas y artesanos de la comunidad desde hace varias décadas y que recientemente se ha declarado como Patrimonio Cultural de Querétaro (*La Sombra de Arteaga*, 2018).

[22] Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, cuyas instalaciones ubicadas en la colonia Xoco fueron tomadas por integrantes de organizaciones de migrantes zapatistas ñäñhos originarios de Santiago Mexquititlán el 12 de octubre del 2020, haciendo diversas demandas, principalmente de vivienda, ya que fueron reubicados a albergues temporales a raíz de los sismos de 2017. La nota fue tomada de Xantomila (12 de octubre del 2020) Del periódico *La Jornada* de: https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/10/12/otomies-toman-instalaciones-del-inpi-4998.html

intervención, busca legitimar las posturas de cada sector y se van intercalando argumentos de uno y otro bando para posicionarlos y ganar terreno en la discusión.

Entre estas intervenciones, algunos asistentes a las asambleas y reuniones emplean el hñäñho con al menos tres intencionalidades. La primera, debido a que evidentemente se expresan mejor en su lengua materna y la utilizan para explicar su punto de vista respecto a los conflictos; otro tipo de participación es aquella en la que se emplea la lengua materna en primer lugar y luego se traduce lo que se dijo para que los no hablantes (representantes de las instituciones) entiendan el mensaje y posicionarlos en un segundo plano, y en el tercer tipo es evidente que la intencionalidad es ocultar el mensaje a los monolingües en español para generar un impacto en la audiencia hñäñho hablante y que sólo gracias a las interferencias lingüísticas del español que el orador emplea, los hispanohablantes pueden entender una que otra palabra aislada, aunque por supuesto no se entiende el mensaje completo. Es ahí cuando se gana una batalla en la arena política, en contra y abiertamente ignorando a la audiencia hispanohablante.

En particular, llama la atención la participación de EH,[23] quien realizó una intervención hacia el final de una reunión convocada por las autoridades eclesiásticas; durante cinco minutos se dirigió a los habitantes de la comunidad en hñäñho, sin ofrecer una traducción de su discurso. En la reunión, algunos participantes de la comunidad solicitaban que se cambiara al fiscal en turno por alguien más que sí participara en los trabajos de restauración del templo. Esta reunión la grabé en audio, de donde recupero la intervención de Estela, quien primero solicita consentimiento de los asistentes para participar, buscando legitimar su intervención y que ésta tuviera mayor impacto.

EH: *Es que... bueno. Hadi gathohu hingi ne da hä ga hñöga, pero pus ha'bu mui?, ga hñöga nubya... ora sí que, nubya da jar seki ga hñöga...*

Público de la comunidad: ¡Sí, que hable!

EH: *bueno pues más o menos ya, ha'bu di pöhu ha hindar 'ñöki nuna di hu nubya...*

[23] Se omiten los nombre reales para proteger la identidad de las personas.

EH: Es que... bueno. Buenos días a todos, no quería hablar, pero pus ¿a dónde está mi corazón?, hablaré ahora... ora sí que, ahora pediré permiso para hablar...

Público de la comunidad: ¡Sí, que hable!

EH: Bueno pues más o menos ya, sabemos que no nos lo van a quitar este nombramiento[24] ahora (EH, noviembre, 2019).[25]

En su discurso, habla sobre su inconformidad en la forma de proceder de las instituciones, quienes sólo llegan a la comunidad a imponer sus reglas y formas de proceder, así como la falta de transparencia del gobierno municipal al gestionar recursos para las obras del templo, llama a la comunidad a no permitir que las instituciones y sus representantes se involucren en la organización comunitaria y propone que sea la asamblea comunitaria la máxima autoridad y no las instituciones.

Es notable que los discursos de Estela en este y otros eventos comunicativos se entiendan como decoloniales y de reivindicación de la autonomía indígena, como la carta que dirige al director general del INAH mientras se encuentra acompañado por otros ñähños en las instalaciones tomadas del INPI en la Ciudad de México,[26] donde se posiciona como parte de las autoridades "tradicionales" de la comunidad de Santiago Mexquititlán y en conjunto rechazan la formulación de los proyectos de restauración del templo y la manera de ejecutarlos,

[24] Se refiere al *comité mixto*, figura que el área de etnografía propuso para conciliar a los diferentes actores y dar salida a los requerimientos de las obras de restauración del templo. En un principio, este nombramiento fue aceptado en asamblea, donde los asistentes firmaron en acuerdo. Posteriormente, una de las partes desconoció esta figura y, por otro lado, el grupo de los tianguistas se apropió del órgano para ganar terreno en la defensa de sus argumentos en contra del fiscal y la delegada de la comunidad.

[25] Agradezco la revisión y corrección de la traducción al maestro Alberto González.

[26] Transmisión en vivo de la cuenta de Facebook *Regeneración Radio*, el 8 de diciembre de 2020. Recuperado de: https://www.facebook.com/regeneracionradio/videos/176720957463808

señalando la imposición y alianza con los partidos políticos locales, además de solicitar respeto a las tradiciones.

> ...solicitamos urgentemente copias de los proyectos, planos y la aprobación que dieron para dicha obra y los documentos que acrediten la garantía de no afectación a nuestras tradiciones, costumbres, fiestas patronales, tianguis y templo histórico, exigimos se detengan las obras (EH, Regeneración de radio, 8 de diciembre, 2020).

Es interesante cómo desde este discurso se conjuntan diversos elementos que buscan ser protegidos: las costumbres, las fiestas, el templo y el tianguis. Se entiende que como comerciantes tienen intereses muy específicos, pero más allá del interés monetario existen intereses políticos y por ello en la noción de "costumbre" se incluye dicha actividad que ha sido efectuada durante décadas por estas familias de comerciantes, mismas que buscan acceder a los cargos de poder dentro de la comunidad y contrarrestar la autoridad de la delegada. Incluso, se menciona en este mismo evento que el grupo de tianguistas ha nombrado a sus propios cargueros y fiscal para contrarrestar la alianza del fiscal –elegido en asamblea comunitaria– con la delegada de la comunidad.

> No queremos la obra, no queremos que nos destruyan esa casa que nos dejaron los antepasados... desconocemos a RR como fiscal del pueblo, para eso mismo dimos nombres de los compañeros nuevos fiscales y no lo han aceptado y no nos han dado la respuesta, queremos saber; están ustedes dispuestos de detener la obra de defender el centro patrimonio cultural, dizque histórico, adelante y si no, le vuelvo a decir, y déjenos a nosotros hacer como podemos, no queremos más intromisión, no queremos más imposición tampoco (Adelina, Regeneración de radio, 8 de diciembre, 2020).

En el diálogo que sostienen con el titular del INAH en la Ciudad de México se le exige que respete la autonomía de la comunidad y que reconozca a las nuevas autoridades nombradas por ellos mismos,

solicitando que las reuniones de conciliación sean en las instalaciones ocupadas por estos colectivos.

> ...es algo bien importante lo que acabas de decir; ¿reconoces a VC como fiscal? No hemos visto ningún documento donde lo justifica que son los fiscales, RR sigue haciendo de las suyas utilizando el sello, firmando papeles, con su autorización de él, por eso le digo que para mí RR no es fiscal (AD, Regeneración de radio, 8 de diciembre, 2020).

De esta manera, el juego político está sustentado en procesos simbólicos y con estructuras de poder en distintos niveles, donde las instituciones fungen como instrumentos dentro de este juego político de acuerdo con fines particulares o comunitarios. En las comunidades indígenas contemporáneas siguen existiendo procesos de discriminación y desigualdad, pero también, y al mismo tiempo, las comunidades indígenas defienden sus propios significados de las cosas a manera de resistencia y usando como estrategia a las instituciones para concretar ciertas conquistas. En ese sentido, las comunidades originarias han aprendido sobre el papel que podrían jugar los estudios antropológicos y, de forma muy particular, la importancia de los antropólogos como actores clave para argumentar sus luchas, ya que de manera explícita, durante los registros y acompañamientos a estos eventos, los habitantes de la comunidad se muestran muy interesados en contar "la verdad" del conflicto al antropólogo o antropóloga y así tener más fuerza para legitimar sus propios significados de la cultura o la tradición.

LA LENGUA COMO PATRIMONIO. NOTAS PARA LA DOCUMENTACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL

Retomando la situación que planteábamos sobre las lenguas y los hablantes en México, haremos un breve esbozo de algunas implicaciones sobre la documentación de la lengua, haciendo énfasis en el habla como un elemento central en la noción del "patrimonio". Éste entendido como una construcción social en la cual los grupos otorgan un valor excepcional a ciertos elementos de su cultura, según

el momento histórico y la posición en la sociedad de quien le otorga ese valor (Pérez, 2004). Ahora bien, la lengua es señalada por los especialistas como el atributo más importante de un grupo cultural, por medio de la cual se expresa la forma de entender el mundo, ya que la lengua es el principal vehículo de comunicación humana (Jáuregui, 2004).

Entendemos, entonces, que la lengua, y en concreto el habla es el vehículo de comunicación de todos aquellos elementos que se expresan en el ámbito cultural de un grupo, pero también, la lengua y el habla misma son una creación colectiva e histórica; en ese sentido se puede identificar una doble dimensión en la relación lengua-patrimonio. En las comunidades del Semidesierto queretano, particularmente en el municipio de Tolimán, se reconoce una herencia cultural otomí y chichimeca, un sincretismo entre estos dos grupos que dieron origen a las comunidades actuales. Sus habitantes dan cuenta de la situación de riesgo en la que se encuentra la lengua, ya que está dejando de enseñarse a las generaciones jóvenes.

En el expediente técnico de la expresión denominada "Lugares de memoria y tradiciones vivas de pueblos otomí-chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado",[27] se habla de la lengua como una expresión viva y que forma parte del patrimonio cultural de los pueblos y las comunidades que ocupan el territorio sagrado del Semidesierto, además de que los propios habitantes la señalan como parte de su herencia.

No debemos perder nuestra identidad, para que se engrandezca nuestra cultura, queremos conservar nuestra lengua indígena, conservar nuestras capillas, porque las costumbres y tradiciones son parte de la herencia que nos dejaron los antepasados, y lo que heredaremos a nuestros hijos (Gobierno del Estado de Querétaro, 2009, p. 179).

En la lengua hñähñu no existe el término "patrimonio", se le puede traducir como *ra bödi ra jö'i mahä'mu̲* que significa 'el conocimiento

[27] Documento con el cual se logra la inscripción de dicha expresión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, en 2009.

de la gente de hace tiempo'. Es interesante que, contrario a algunas visiones institucionales, el patrimonio no se concibe desde su materialidad, sino desde su dimensión intelectual, como un conjunto de saberes que ha perdurado en la memoria a través del tiempo. Lamentablemente, no es el caso de la lengua, que aunque presenta indicadores de vitalidad en las comunidades, la tendencia general es su desplazamiento por el español. Como ya lo mencionamos anteriormente, las causas son múltiples, por ello, es crucial que se refuerce la documentación de este patrimonio lingüístico,[28] sin embargo, es aún más importante escuchar y atender los llamados de los hablantes; recordemos que la lengua no existe sino en el acto de habla y éste es producido por las personas.

Al momento de plantear alguna propuesta metodológica de registro de la lengua, el habla y los hablantes, es importante considerar que, aunque en el ámbito de la cultura y de la lengua los cambios y continuidades deben en primer lugar analizarse sin ningún presupuesto o postura ideológica, finalmente, los hablantes deciden desde sus propios posicionamientos preservar o no alguna expresión cultural o un código lingüístico. Sin embargo, también habría que considerar el hecho de que en la dimensión cultural –y por supuesto también en la dimensión lingüística– hay factores estructurales que obligan al cambio y que generalmente están asociados a las relaciones de desigualdad y poder. En ese sentido, no hay una igualdad de estatus y oportunidades para el desenvolvimiento de aquellas expresiones culturales y lingüísticas de las comunidades indígenas frente a las sociedades mayoritarias, quienes también toman decisiones al respecto. Es por ello que la documentación lingüística y etnográfica relacionada con la lengua y el patrimonio deberá estar atenta a estos contextos.

Durante la realización de un grupo focal con profesores, investigadores y escritores ñöhñös del municipio de Tolimán,[29] se hace

[28] Sustentado en la riqueza y diversidad lingüística y cultural de México.

[29] Esta actividad se desarrolló en el marco del proyecto de diagnóstico y formulación del Plan de Salvaguarda de la expresión 'Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado' coordinado por el doctor Alejandro Vázquez en

un balance sobre el estado actual de la lengua, donde se visualiza una pérdida generacional en la transmisión, ya que calculan que en un futuro va a desaparecer, puesto que se está dejando de enseñar como lengua materna. Aunado a ello, reconocen que las instituciones escolares han mostrado muchas deficiencias respecto a la enseñanza de la escritura en la lengua indígena. También se habla de la pérdida de los espacios de habla y que los jóvenes atraviesan procesos que los alejan de la identidad indígena, por lo que pierden interés por aprender la lengua.

Pese a este panorama desalentador, los participantes del taller confían en la fortaleza de las personas para no dejar que este escenario suceda, además de que cuentan con la trayectoria de los profesores, escritores e investigadores, quienes han estado vinculados con el diseño de materiales de aprendizaje. Sin embargo, sí señalan la importancia de documentar ciertos aspectos de la lengua que se están perdiendo y que son parte importante de la tradición, por ejemplo, los rezos, el ámbito de la gastronomía, la medicina tradicional, la pragmática del lenguaje o las diferentes prácticas comunicativas.

En ese sentido, etnografiar el habla desde este contexto implica tener cuidado en no trabajar con unidades lingüísticas exclusivamente, sino también con unidades culturales, puesto que la prioridad última tendría que estar orientada a los intereses de revitalización de los hablantes (Leonard, 2017), debido a que ellos son quienes finalmente deciden sobre el futuro de su propia lengua y de su propio patrimonio. Ello implica repensar nuestras categorías analíticas desde las cuales partimos y comenzar a preguntar a los hablantes qué es para ellos el lenguaje y cuáles son los significados socioculturales que le otorgan. En ese sentido, Wesley Leonard (2017) plantea "descolonizar" el lenguaje –y la forma en cómo lo analizamos– generando estrategias

2018 y 2019. En este conversatorio participaron; maestro Luis Alberto González, profesora Atanacia Martínez, profesora Clotilde de Santiago, profesor Porfirio Sánchez, profesora Anselmo Pérez, profesora Marciala Morales, Eloisa Baltazar, Dalia Ramos, Alicia García, Miguel Medellín, profesora Oliva Reséndiz.

en las cuales los lingüistas y en este caso los antropólogos, tomen en cuenta los intereses y las epistemologías comunitarias.

Sin embargo, habría que tratar con delicadeza la manera en cómo también los propios hablantes "juzgan" a partir de ciertos criterios el desempeño lingüístico de los integrantes de la comunidad, ya que es común que debido a las presiones externas los hablantes –y frecuentemente investigadores y personas ajenas a las comunidades– opten por posturas puristas o radicales que se enfocan en una región donde "pues entre comillas se habla el otomí, pero en realidad ya no es puro. Los niños que yo convivía con ellos cuando yo trabajaba decían *con permiso ma da tongi ma chicharrón,* ya no es un otomí que diga 'ah, con permiso voy a ir a comprar algo' ¿no? pero que diga o *ko ri seki ma da ma ma töi*, que sea bien marcado; si van a hablar otomí, otomí. Si van a hablar español, español'. Este testimonio proviene de un habitante de San Miguel Tolimán, quien participó en una mesa de discusión en 2019, sobre el tema de lengua y patrimonio en el marco de la elaboración del plan de salvaguarda.

Como expuse al inicio de este texto, las construcciones lingüísticas y las formas de habla plantean una riqueza que no podríamos considerar si adoptáramos ideologías puristas sobre el lenguaje y la cultura, como lo plantea Haley De Korne.

Las ideologías puristas del lenguaje y la cultura –fomentada y alentada por los Estados-nación y la educación formal debido a los intereses de homogeneización– se han arraigado profundamente en las disciplinas relacionadas con el lenguaje, incluyendo la documentación lingüística, la lingüística aplicada y la educación. Como resultado, la variación dialectal, los repertorios multilingües y los cambios generacionales son vistos a menudo como problemas por lingüistas y educadores, quienes promueven una norma elusiva de hablante monolingüe que corre el riesgo de excluir a los estudiantes y hablantes multilingües (De Korne, 2017, p. 112).[30]

[30] La traducción es mía; "Purist ideologies of language and culture – fostered and encouraged by nation states and formal schooling in the interest of homogenization – have become deeply embedded in language-related disciplines,

Los hablantes tienen sus propios criterios para definir quién habla "mejor" en la comunidad, sin embargo, habría que distinguir entre una documentación del habla que reconozca el contexto bilingüe en el que actualmente se encuentra la mayoría de las comunidades indígenas y entre los propósitos e intereses que tengan los hablantes sobre su propia lengua. Este contexto bilingüe significa también, en el plano político, dar un tratamiento equitativo a las lenguas involucradas, es decir, nivelar la balanza de importancia tanto con las lenguas indígenas como el español, puesto que, éste es parte también de la identidad de los grupos y en gran medida la lengua materna de los jóvenes de las comunidades indígenas contemporáneas, ya que, como plantea Richard Shweder,"aprender una lengua es aprender primero que nada qué clasificaciones imponer al mundo objeto. Lógicamente cualquier clasificación es posible. Ninguna es mejor o peor, excepto para algún propósito humano en especial" (1998, p. 96).

Es nuestra tarea identificar estos propósitos de los que habla Shweder, por ello, plantear una documentación del habla en las comunidades indígenas cuyo patrimonio se encuentra en riesgo es en primer lugar dar cuenta de estos significados y el contexto donde se inscriben, y que el ejercicio etnográfico y antropológico no ignore los intereses (en muchas ocasiones discordantes) de los propios hablantes.

REFLEXIONES FINALES

Algunas reflexiones finales giran en torno a considerar el estudio del lenguaje, el habla, sus significados y contextos desde la antropología y su método etnográfico. Partiendo del hecho de que es una construcción colectiva, el análisis de estos fenómenos de comunicación nos permite abordar cualquier tema o problemática social desde su dimensión cultural. También el registro de la polivalencia de los

including documentary linguistics, applied linguistics, and education. As a result, dialect variation, multilingual repertoires, and intergenerational change are often viewed as problems by linguists and educators, who promote an elusive monolingual speaker norm which risks excluding learners and multilingual speakers" (De Korne, 2017, p. 112).

términos lingüísticos en las interacciones humanas puede dar cuenta de estructuras de pensamiento diversas, contradictorias y cambiantes, pero también nos permite registrar aquello que las comunidades indígenas nos están diciendo; ya no hay lugar para la censura de las críticas y es menester que reflexionemos sobre el punto de partida de nuestro quehacer disciplinar.

Sobre todo, acercarnos a las comunidades indígenas desde un lugar donde se les pueda entender no ya desde una perspectiva romántica, armónica ni mucho menos homogénea, y tampoco desde un lugar lejano en el tiempo y el espacio, ya que en la contemporaneidad las dinámicas y los procesos sociales y culturales en las comunidades indígenas deben ser interpretados desde su interacción profunda con otros grupos y configuraciones sociales, desde la interacción entre el "nosotros" y los "otros".

La cuestión del significado nos permite reflexionar sobre el significado en plural, para quién y desde qué posición estamos describiéndolos, si desde una cuestionada autoridad antropológica, un paternalismo científico o desde una visión del etnógrafo en constante interacción y reflexión en conjunto con los actores sociales que cuestionan también los intereses de la academia, de la ciencia y de las instituciones. Podríamos plantear, entonces, que el análisis de las formas del habla nos puede dar pistas de esa complejidad social y cultural, pero un entendimiento de lo que es cercano a "nosotros" o de lo que se construye en el "nosotros", categoría que nos incluye en equidad, pero que la homogeneidad no es determinante en su configuración.

REFERENCIAS

Álvarez, A. (2012). Mirar dónde. En A. Vázquez y A. Terven (coords.), *Tácticas y estrategias para mirar en sociedades complejas. Apoyo didáctico para la investigación sociocultural* (55-84). México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Avilés, K. (2009). *Retos y paradojas de la reivindicación nahua en Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos* [Tesis de doctorado inédita]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo xxi Editores.

De Korne, H. (2017). The multilingual realities of language reclamation: Working with language contact, diversity, and change in endangered language education. En W. Leonard y H. De Korne (eds.), *Language Documentation and Description* (111-135). Inglaterra: EL Publishing.

De Sassure, F. (1993). *Curso de lingüística general.* España: Planeta-Agostini.

Dictamen antropológico sobre el espacio ritual comunitario de Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro. (2019). Centro inah Querétaro (documento inédito).

Duranti, A. (1992). La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis. En F. Newmeyer (coord.), *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge* (253-274). España: Visor.

Embriz Osorio, Arnulfo y Óscar Zamora Alarcón (coords.). (2012). México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: variantes lingüísticas por grado de riesgo, México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Foucault, M. (2009) [1976]. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. España: Siglo xxi Editores.

Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas España:* Gedisa.

Gobierno del Estado de Querétaro. (2009). Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado. Expediente Técnico.

González, M.A. (2015). *El campo semántico de la milpa. Aproximaciones a la memoria biocultural en una comunidad ñähño del semidesierto queretano* [Tesis de maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe]. Universidad Autónoma de Querétaro.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo xxi Editores.

Hekking, E., De Jesús, S., Quintanar, P., Guerrero, A. y Núñez. R. (2010). *Diccionario bilingüe otomí-español del estado de Querétaro,* México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Hekking, E. y Bakker, D. (2010). Tipología de los préstamos léxicos en el otomí queretano: una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico. *Revista Ciencia UAQ, 3*(1), 27-47.

Hernández, L. (20 de octubre de 2020). Hasta que la dignidad de haga costumbre. La Jornada. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2020

Instituto Nacional de Geografía y Estadística (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/

_____. (2015). *Conteo intercensal*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/

_____. (2020). *Censo de Población y Vivienda*. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/

Jáuregui, J. (2004). Lengua, mitología y literatura oral. Patrimonio intelectual de los pueblos indígena. En B. Aceves (ed.), *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuaderno 9* (144-158). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

La Sombra de Arteaga. El periódico del gobierno del estado de Querétaro, (18 de abril de 2018).

Leonard, W. (2017). Producing language reclamation by decolonising 'language'. En W. Leonard y H. De Korne (eds.), *Language Documentation and Description* (15-36). Inglaterra: EL Publishing.

Ley General de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro. (2011). Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Malinowski, B. (1984). El problema del significado en las lenguas primitivas. En C.K. Ogden y I.A. Richards, *El significado del significado. Una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y de la ciencia simbólica.* (310-352). Argentina: Paidós.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del Signo.

Nenquimo, N. (2020). *This is my message to the western world – your civilisation is killing life on Earth.* The Guardian. Recuperado de: https://www.theguardian.com

Ogden, C.K. y Richards, I.A. (1984). *El significado del significado. Una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y de la ciencia simbólica.* España: Paidós.

Pérez, M. (2004). Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía, En B. Aceves (ed.), *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuaderno, 9* (12-26). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Plan de Salvaguarda de la expresión "Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado" (documento inédito).

Regeneración Radio [usuario de Facebook] (8 de diciembre de 2020). Sesión extraordinaria de diálogo entre la comunidad Otomí de Santiago Mexquititlán y Diego Prieto, titular del Instituto Nacional de Antropología e Historia inah. Recuperado de: https://www.facebook.com/142987045749329/videos/176720957463808

Reynoso, C. (1998). *Corrientes en antropología contemporánea*. Argentina: Universidad de Buenos Aires.

Shweder, R. (1991). La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo o el pensamiento es más que razón y evidencia. En C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (78-116). España: Gedisa.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Argentina: Tinta Limón.

Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Chile: lom ediciones.

Vázquez, A. y Prieto, D. (2014). *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés y P. García, (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.* Perú: IWGIA.

Xantomila, J. (12 de octubre de 2020). Otomíes toman instalaciones del Inpi. *La Jornada.* Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/10/12/otomies-toman-instalaciones-del-inpi-4998.html

Alejandro Vázquez Estrada

AHÍ VAMOS DE NUEVO... ANTROPOLOGÍA, POBLACIONES INDÍGENAS Y COLONIALISMO

Alejandro Vázquez Estrada

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La antropología es un instrumento de la colonización y para la colonización. La antropología ha saqueado los conocimientos locales de poblaciones originarias especialmente de aquellas llamadas indígenas. La antropología ha servido al Estado en el diseño y aplicación de políticas asimilacionistas e integracionistas. La antropología es una vía científica para la realización de extractivismo epistemológico. La antropología sirve para abrir paso a las empresas privadas. La antropología es una vía para el control y la división social. La antropología lucra con la diversidad y riqueza cultural. La antropología no tiene compromiso social. La antropología se ha enriquecido especulando con los pueblos indígenas. La antropología romantiza la desigualdad. La antropología es etnocida.

Lo anterior es apenas un paisaje impresionista de aquellas afirmaciones que se han hecho y comúnmente se hacen de la antropología, especialmente de la antropología social y cultural en América Latina y en nuestro país. Partiendo del hecho que tales afirmaciones son expresiones culturales que representan el espíritu del tiempo y por lo tanto enuncian inquietudes e intereses, es indispensable establecer su reflexión. Vamos a partir del hecho que todas las afirmaciones anteriores tienen razón de ser y expresan discursos que contienen un conjunto de saberes e intencionalidades que personifican necesidades de la sociedad que las produce.

En México, un país marcado por la colonización, la discriminación y la desigualdad, es obvio que la antropología aparezca de manera continua en el ojo del huracán desde hace 100 años, cuando sirvió como una vía para el conocimiento e intervención hacia los

pueblos indígenas. Los trabajos pioneros de Manuel Gamio en el Valle del Teotihuacán (1922) marcaron la pauta para un *tipo de conocimiento* "útil" para el "desarrollo" y la "mejora" de las condiciones económicas y sociales en las cuales se encontraban (encuentran) dichas poblaciones. De esta obra fundacional emerge una antropología que asume su compromiso con la producción de un conocimiento científico funcional para el Estado en cuanto a la creación de recomendaciones, soluciones y respuestas institucionales sobre aquellos *problemas de la nación* vinculados con los sectores rurales del país. Entre la década de los veinte y los treinta la antropología encabezada por Gamio fue creando nichos laborales (Departamento de Geografía, Departamento de asuntos indígenas principalmente) donde su capacidad de realizar trabajo de campo dejaba en evidencia su cualidad de trabajar *in situ.*

A partir de un proceso institucional cimentado desde el México de la modernidad de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, el gobierno le otorga a la antropología, el encargo funcionalista y nacionalista, de colaborar con el conocimiento y la integración de las poblaciones indígenas a esta idea de nación. En aquel entonces, la historia, la filosofía y la pedagogía eran aquellas disciplinas encargadas desde sus métodos *ex situ*, de tener una voz científica en cuanto a la descripción y análisis de las distintas sociedades de origen prehispánico. En aquel tiempo, la antropología y la geografía desde su vocación empírica abrían la posibilidad del *estar ahí* atestiguando de primera mano la realidad. La antropología se sumaría con fervor nacionalista en el llamado indigenismo que tenía entre sus principales objetivos integrar a la población indígena a la sociedad nacional y progresivamente disminuir la discriminación proveniente de procesos históricos vinculados con la colonización.

Sin embargo, eso no sucedió del todo y una muestra de ello fue el movimiento intelectual llamado "el quiebre político de la antropología" o "generación de la ruptura" a finales de la década de los sesenta encabezado por antropólogos y antropólogas que, mediante una fuerte crítica al indigenismo, lograron posicionar otro modo de pensar la disciplina y el trabajo con las poblaciones indígenas. Tanto la antropología institucional, por un lado, como la crítica por otro,

fueron generando distintos causes, regando distintas tierras que hoy en día hacen germinar nuevas reflexiones sobre los mismos temas.

Uno de los campos hacia donde ha ido fluyendo esta antropología proveniente de la tradición de *la ruptura*, fue la corriente crítica del colonialismo de las cuales emergen propuestas y reflexiones de académicos representantes de identidades nacionales como la mexicana, colombiana, ecuatoriana, entre otros que hablan de la colonialidad y sus modos de orden, regulación y dominio hacia las poblaciones usualmente denominadas como indígenas. Más adelante abrevaremos a detalle.

Por otro lado, emerge otra corriente crítica encabezada por intelectuales indígenas que hablan sobre cómo se vive esta colonialidad y de cómo las instituciones del gobierno, los académicos y las académicas provenientes de identidades nacionales colaboran en dichas violencias y desigualdades.

En América Latina y especialmente en países de historia colonial, surgen voces de escritores y poetas (de)enunciando las asimetrías, el racismo, el clasismo y la exclusión experimentada de viva voz. Para finales del siglo pasado, en nuestro país, estos pensadores fueron forjado nuevas generaciones de jóvenes indígenas e intelectuales que a su paso por las universidades no interculturales, comenzaron a reflexionar y criticar su relación con los mexicanos, con sus instituciones gubernamentales y con sus modos de relación. De ahí que nuevamente surge otra crítica a la antropología, planteada desde quienes solían ser los sujetos de estudio e intervención, los cuales cuestionan los métodos de hacer conocimientos, su papel ético frente a la gestión de dicho conocimiento y su pertinencia en cuanto al trabajo investigativo con las poblaciones denominadas como indígenas.

El presente texto tiene dos objetivos. El primero es el establecer una reflexión sobre las distintas posturas que existen en México en cuanto a la relación que la antropología ha mantenido y mantiene con las poblaciones etnolingüísticas de nuestro país distinguiendo dos momentos, considerando la propuesta de Boaventura de Souza Santos (2010) el periodo al que llamaremos momento regulador donde situamos a la antropología nacionalista del indigenismo y

posteriormente el momento que llamaremos emancipador, que emerge a partir del quiebre político de la antropología.

Abrevando desde esos causes, en la última parte del documento se construye una propuesta hacia el ejercicio sobre ¿cómo hacer investigación con personas y grupos indígenas? Esta pregunta se vincula con el segundo objetivo: brindar herramientas para estudiantes y profesores no indígenas, para sensibilizarlos y ubicarlos sobre las implicaciones éticas y morales de la construcción y gestión del conocimiento articulado con contextos de población indígena.

El presente texto esta principalmente orientado hacia los no indígenas, por ser sujetos que no pertenecen a ese universo cultural social, política y económicamente diferenciado. Por ser sujetos que a veces construyen y reproducen estereotipos que generan asimetrías sociales. Por ser aquellos que forman parte de la sociedad mayoritaria y que junto a otros privilegios han coadyuvado para institucionalizar la discriminación, el racismo y la desigualdad de manera directa o indirecta. Es para ellos/nosotros porque es indispensable detener las formas extractivas de los no indígenas hacia los pueblos indígenas.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL NACIONALISMO. UNA RELACIÓN POLÉMICA

Una niña que adquiere una lengua como el neerlandés,
que cuenta con un número relativamente discreto de hablantes,
tiene garantizado el derecho a adquirir nuevos conocimientos en su propia lengua,
de enfrentar procesos judiciales o crear literatura en ella,
incluso puede, a través de su propia lengua, aprender otras segundas lenguas.
Por contraste, una niña que ha adquirido el chontal de Oaxaca
como lengua materna tiene un destino determinado:
no podrá utilizar la lengua que ha adquirido
para muchas de las actividades fundamentales de su vida,
entre ellas, recibir educación, acceder al sistema de salud o llevar a
cabo procesos tan básicos y determinantes como alfabetizarse.
Yásnaya Elena Aguilar Gil, 2016, p. 46

Fue en aquel México del naciente siglo xx donde Manuel Gamio realizó sus primeras indagaciones antropológicas y generó sus propuestas ante los distintos retos de una nación caracterizada por la diversidad regional, la vida rural y una enorme pluralidad de grupos etnolingüísticos diferenciados. Sus propuestas encuentran "sus orígenes en la conformación del Estado nación surgido tras la Revolución mexicana, y que se encuentra íntimamente vinculada a la naciente ideología nacionalista y al indigenismo" (Beals, 1951, p. 24).

Gamio, tal y como lo aprendió de su maestro Boas, observa la antropología como una disciplina científica que puede comprender a detalle las formas organizativas, cosmogónicas, lingüísticas, históricas y materiales de las sociedades indígenas. Sin embargo el espíritu de la revolución mexicana, la necesidad de una idea de patria y su vinculación con las élites políticas e intelectuales de la época, generaron en Gamio una percepción donde la antropología podría ser aquella ciencia capaz de ayudar a la forja de una identidad mexicana tomando en consideración su glorioso pasado indígena y funcionando para brindar a los indígenas de aquel México revolucionario la capacidad de integrarse al "espíritu de la nación". "Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal" (Gamio, 1916, p. 23).

Esta visión patriótica, científica e integradora generó las cimientes de la aplicación de la antropología en nuestro país. "La utopía posrevolucionaria sería interpretada de muchas maneras, pero nunca en ventaja para los indígenas. Para Manuel Gamio, el ideal mexicano sería un México mestizo, producido a través de un proceso de *fusión"* (Korsbaek y Samano, 2007, p. 201) y uno de estos modelos fue confeccionado por el mismo Gamio en La población del Valle de Teotihuacán (1922) donde el conocimiento antropológico de dichas poblaciones se posicionaba como un generador de estudios y recomendaciones para atenuar sus diversas problemáticas.

Desde ese punto de vista, el trabajo antropológico se forjó desde una misión orientada al trabajo con los pueblos indígenas, asumiendo la tarea de "llevarlos" por la senda de la integración hacia el progreso

nacional de modo científico. La misión de "mejorarlos" e "integrarlos" fue la condición moral para ese inicio del trabajo antropológico.

Tal vocación integradora, mesiánica y voluntariosa, descansaba en la premisa de comprender a los indígenas como sujetos pasivos de su destino, inmersos en un atraso cultural donde ellos eran incapaces de crear horizontes de producción y reproducción de sus identidades y culturas. La ética de la antropología estaba articulada en su vocación patriótica y científica observando a los indígenas como sujetos necesitados de una salvación dirigida por la ciencia y el gobierno revolucionario.

Ese aliento de la "forja de la patria" se fue consolidando al paso del tiempo, primero con las escuelas mediante un sistema educativo único, una sola lengua, una sola historia, un solo mapa. Yásnaya Aguilar señala: "El establecimiento de los rasgos identitarios se determina dentro de una compleja red de relaciones de poder" (Aguilar, 2017, p. 22). Fue mediante la institucionalización del Estado que su discurso encontró presencia en los territorios urbanos y rurales, llevando ese encargo de iluminar los destinos de aquellos considerados como atrasados con la propuesta evolucionista de la educación ilustrada y en español "la política lingüística mejor orquestada ha sido la castellanización forzada" (Aguilar, 2016, p. 47).

Para 1948 la institucionalización del estado y su vinculación con las poblaciones indígenas encontró un momento fluorescente con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), instancia que fue madre de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y abuela del actual Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).[1]

El INI de 1950 a 1970 de la mano de Gonzalo Aguirre Beltrán, Moisés Sáenz y Alfonso Caso se convirtió en el espacio gubernamental y laboral para la antropología mexicana especializada en la

[1] Para autores como Oehmichen (1999) y Vázquez (2017) la comprensión sobre el Estado y los pueblos indígenas puede ser comprendida a partir del análisis de sus distintas reformas ya que desde ahí se construyen nuevos discursos, acciones y sujetos de intervención.

corriente culturalista y funcionalista, y que encontraba en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y en la Universidad Veracruzana los principales centros de formación para los nuevos profesionales de la disciplina.

En términos generales, el indigenismo del INI fue una teoría aplicada desde el gobierno dirigida de manera institucionalizada a lo largo de los distintos territorios étnicos del país. Como lo han señalado Bartolomé, 1997; Nolasco, 2009 y Oehmichen 1999, desde un punto de vista desarrollista, el indigenismo pugnaba por llevar el estado de bienestar a estas poblaciones y con ello transformar las relaciones asimétricas en contextos de diversidad social.

Su estrategia fue llevar mediante sus Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) proyectos de alfabetización, salud, sanidad animal, productividad agrícola y nuevas tecnologías artesanales. Estos proyectos usualmente eran desarrollados por el personal del INI quienes eran antropólogos y antropólogas, que además de estudiar las bases culturales de estos grupos atendían, las necesidades institucionales de sus empleadores.

Durante décadas, en la labor del indigenismo se cultivaron valores consuetudinarios para los y las antropólogas que laboraron en la institución. Uno de ellos fue el llevar el bienestar a estos pueblos, admitiendo que dicho bienestar diseñado desde el gobierno, era lo que local y regionalmente se necesitaba. También se asumía que los sujetos, mediante el aprendizaje, podrían *mejorar* en cuanto a sus capacidades sociales e intelectuales y con ello disminuir el atraso económico en contraste con las poblaciones no indígenas. Se asumía que en este evolucionismo ilustrado se lograría la depuración del *espíritu de* lo indígena, hacia *el alma de pujante de lo mexicano* tal y como lo señala Bartra (1998) en su obr*a La Jaula de la melancolía.*

Aquellos posibles dilemas, quebrantos y malos resultados no fueron culpa de la institución, del método, ni del personal. Ellos serían atribuidos a la capacidad intelectual, organizativa y cultural de los pueblos indígenas, institucionalizando discursos simplistas como: no quieren progresar, son pobres porque quieren, quieren que les den todo en las manos, no quieren trabajar y progresar. La antropología

vinculada y orientada por el indigenismo funcionó como un modo de relación asimétrica.

LA ANTROPOLOGÍA COMO UN CAMINO PARA LA DESCOLONIZACIÓN

> *La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encausar al país en el proyecto de civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana.*
>
> Guillermo Bonfil, 1987, p. 10

A partir de la década de los setenta del siglo pasado, con el surgimiento del movimiento crítico en la antropología mexicana y su articulación con movimientos marxistas latinoamericanos, surge la ruptura política de la antropología con el gobierno, generando fuertes reflexiones sobre las implicaciones que tuvo este tipo de antropología entre las poblaciones indígenas donde se había desarrollado el indigenismo (Bonfil, 1987; Bartolomé, 1997; Beals 1951, entre otros). En obras como "De eso que llaman la antropología mexicana" (1970) y la Primera Declaración de Barbados (1971) se establece una reflexión intensa sobre la ética que se ha tenido en la antropología, específicamente en la realización de la política dirigida hacia las regiones con presencia indígena, criticando intensamente su carácter paternalista, asistencialista, integracionista y etnocida. Esta crítica funcionó para posicionar un nuevo momento en la construcción ética de la antropología y su responsabilidad, hacia los pueblos indígenas. En la Primera Declaración de Barbados firmada en 1971, se señalan las orientaciones que deberá de tener la antropología en relación con las poblaciones indígenas, donde su tarea sustantiva deberá radicar en la liberación de los pueblos. De ello señala lo siguiente: "La Antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación" (Declaración de Barbados, 1971, p. 4).

Es interesante observar que, para los firmantes de la declaración de Barbados, el trabajo con las poblaciones indígenas tendría que estar orientado por una ética del compromiso político y liberador de estos pueblos, asumiendo que el antropólogo ahora no sería quien los llevara al camino del progreso dictado por el gobierno, sino por un compromiso moral de liberación. En otro apartado, la misma Declaración señala:

> En este contexto es función de la antropología:
> a) Por una parte, aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime, a fin de colaborar con su lucha de liberación.
> b) Por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista (Declaración de Barbados, 1971, p. 4).

Durante años, el texto de la Declaración que funcionó a modo de decálogo latinoamericano para el gremio, la antropología aparece como el proceso que brinda una senda de liberación derivada de la producción de conocimiento antropológico y el modo de realizar dicha articulación deberá ser de carácter colaborativo hacia los pueblos indígenas e integrador en relación con su articulación con el resto de la sociedad.

El espíritu militante, colaboracionista y liberador de la Declaración de Barbados de los años setenta del siglo pasado trascendió durante varias generaciones al mismo tiempo que una antropología que se fraguaba en una diversidad de academias fundadas más allá de las necesidades del estado nación. La declaración de 1971, la cual fue elaborada y firmada exclusivamente por antropólogos, enuncia el deber ser en relación a los pueblos indígenas. Posterior a la primera llegó en julio de 1977 la segunda, y hasta diciembre de 1994 apareció la tercera.

En la Segunda Declaratoria sucede algo distinto a la primera. El documento presentaba una articulación de representantes y líderes

comunitarios de distintos grupos etnolingüísticos de América Latina, así como también antropólogos y antropólogas. En total 20 representantes indígenas y 15 profesionales de la antropología de distintos países. En su contenido el centro de atención tiene que ver con la vida de los pueblos indígenas y los modos de dominación creada por las sociedades nacionales, e institucionalizada por el Estado. En la segunda Declaratoria no hay una mención directa o enfática en cuanto al papel que tiene la antropología en coadyuvar con revertir estos procesos, y más bien se enuncia como una tarea que parte desde procesos endógenos de cada sociedad indígena, y de ahí, desbordarse en espacios regionales, nacionales e internacionales. La única mención que se tiene en esta segunda declaración en relación con la labor de la antropología, queda suscrita en el calce del documento en la sección de firmas donde se indica: "Se decidió no firmar ya que participaron alrededor de 20 indígenas y 15 antropólogos, la redacción fue realizada por líderes indígenas con la colaboración de los antropólogos" (Segunda Declaratoria de Barbados, 1977, p. 3).

En esta segunda Declaratoria a diferencia de la primera, los profesionales en la antropología y sus antropologías no fueron los personajes principales. De tal manera que el discurso se construye más en un sentido de colaboración, donde los indígenas hablan para sus pueblos y comunidades, centrando un discurso hacia la creación de un "nosotros" como sociedad indígena. Los antropólogos aparecen como colaboradores de esta voz.

La Tercera Declaratoria tardó en llegar. Las condiciones de desigualdad, exclusión y racismo recorrieron los estados latinoamericanos, se insertaron en los mercados desiguales, en las políticas integracionistas, en la liberación del comercio y en la preparación y reconfiguración de los Estados ahora en su faceta neoliberal asociada con la globalización. En diciembre de 1993 se suscribe la tercer y última declaratoria de Barbados. Al igual que la primera, esta tercera es firmada y constituida desde la voz de los antropólogos y antropólogas participantes. Se reflexiona sobre las condiciones de desigualdad y exclusión que prevalecen en los territorios indígenas, así como también se mencionan algunos avances en materia de insurgencia de los

pueblos indígenas y la transformación de algunas políticas dirigidas desde el Estado hacia estas poblaciones.

Dentro de sus distintas argumentaciones en relación al papel de la antropología y su vínculo con las poblaciones indígenas, se indica lo siguiente:

> Es preciso también realizar un radical cuestionamiento de algunas vertientes de las ciencias sociales y de cierta antropología orientada más hacia la crítica estética y estéril de sus propias disciplinas que a la reflexión y acción solidarias. También es el caso de un sector de la lingüística que no manifiesta mayor compromiso con las comunidades étnicas, además de no favorecer las metodologías más apropiadas para la codificación, recuperación y consolidación de los idiomas autóctonas (Tercera Declaración de Barbados, 1993, p. 05).

Como podemos observar, las declaraciones de Barbados son textos que representan las preocupaciones e ideologías vinculantes con las poblaciones indígenas y la praxis antropológica. Malaga-Villegas (2019) realiza un interesante estudio del análisis de los discursos de las tres declaratorias de lo cual concluye que la construcción simbólica de lo indígena y el imaginario político de igualdad [...] están construidas de manera vertical para plantear un tipo de relación simétrica, a la que quizá las poblaciones indígenas no querían llegar, o tal vez, no de esa forma (Malaga-Villegas, 2019, p. 11).

Y DE PRONTO NOS LLEGÓ ESO QUE LE LLAMAN LA POSMODERNIDAD

A la par del giro crítico en la antropología representada por el grupo impulsor de la declaración de Barbados, sucedió la emergencia y popularidad de la corriente de los estudios culturales, la cual, en comparación con la corriente crítica, establecía una agenda de trabajo temática vinculada a las identidades culturales, cultura de masas, consumo cultural con especial atención en contextos urbanos. A diferencia de la tendencia crítica, se le visualizó como una corriente

academicista, especialmente vinculada con las escuelas anglosajonas de los años setentas y ochentas, interesada por la diversidad y pluralidad de las culturas, sin una declaración de principios o un manifiesto en cuanto al ejercicio profesional y su responsabilidad frente a los sujetos de estudio. Usualmente en nuestro país de manera desdeñosa a los que realizaban estudios culturales se les ha llamado: *antropólogos posmodernos.*

Tanto los "críticos" como los "posmodernos" marcaron los polos donde fluctuaba la identidad de la antropología mexicana en el fin del siglo pasado. Esta dicotomía fue el punto de partida en el cual se diversificó y pluralizó la antropología que se venía desarrollando tanto en términos académicos como en ámbitos institucionales. Con el surgimiento de nuevos centros de formación dedicados a la instrucción de la ciencia de la cultura, el distanciamiento laboral con instituciones desarrollistas del gobierno, el inicio de la articulación de la antropología con las empresas privadas, el desplazamiento de estudios e investigaciones hacia contextos urbanos, la vinculación teórica e ideológica con las antropologías latinoamericanas y de la corriente francesa. La considerable presencia de las mujeres en los estudios antropológicos y la articulación con movimientos sociales y militancias políticas, establecieron una transformación radical de una antropología y con ello una innovación en sus paradigmas teóricos, metodológicos y éticos en su realización. De ahí que la relación de la antropología con las poblaciones indígenas fue haciéndose cada vez más fragmentada y frágil.

Sin embargo, esto tuvo otro momento donde la relación se actualizó. El 1 de enero de 1994 fue un día paradigmático y abismal donde por un lado se escucharon las voces de empresarios prominentes y políticos celebrando la entrada de México al primer mundo con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y por otro lado, sucedía el levantamiento armado en el estado de Chiapas, el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional pronunciaba su lema: nunca más un México sin nosotros, haciendo énfasis a la exclusión, discriminación y desigualdad que durante siglos han vivido los pueblos indígenas dentro de la nación mexicana.

Desde el primero de enero de 1994 la antropología en México tomó un nuevo momento, donde las posiciones abismales entre la antropología crítica y la cultural, encontraron en algunos casos articulación y yuxtaposición a la sazón de pensar un México de cara a la glocalización. Estas culturas híbridas en movimientos transnacionales a ritmos nunca antes vistos, con intercambios de símbolos, objetos e identidades, permearon al gremio antropológico de tal manera que la orientación ética de su labor comenzó a tener variados y múltiples derroteros, desde aquella que reivindicaba a la academia como un relato científico y objetivo de investigar la diversidad de las culturas, hasta aquella que abrazó, aplaudió y abrevó el movimiento zapatista y de las reivindicaciones indígenas que brotaron por toda la tierra de América Latina. Los antropólogos y antropólogas en México, en muchos casos aparecieron frente al EZLN como mediadores, interlocutores, gestores y aliados al movimiento debido a su cercanía con las comunidades indígenas y rurales. Sin embargo, no todas las antropologías se interesaron por el zapatismo, porque ni todos los pueblos indígenas se afiliaron o anunciaron una simpatía o asociación con el EZLN. Una buena parte de las antropologías del fin del milenio y de comunidades y pueblos indígenas, siguió adelante sin mirar al zapatismo como un renovado impulso para la investigación y la intervención con poblaciones indígenas.

Con lo anterior descrito, podemos afirmar que la antropología en este nuevo siglo se caracteriza por su pluralidad y complejidad en su composición. Se trata de una antropología que abreva de distintas tradiciones, con una gran diversidad de campos laborales más allá del gobierno y sus instituciones, desbordando los territorios nacionales, articulada con movimientos sociales, con empresas transnacionales y con espacios académicos. De modo que observamos la transición de la antropología en singular a las antropologías en plural. Organizadas por paradigmas, sujetos y temas de investigación, formas de articulación metodológica, espacios de reflexión, academias y colegios.

Para estas dos décadas del tercer milenio hemos observado un conjunto plural y dinámico de realizar las antropologías. "El mercado laboral se transformó a finales del siglo XX y principios del XXI. La

antropología mexicana se ejerce en cuatro sectores: público, privado, organizaciones no gubernamentales (ONG) y organismos internacionales" (Legarreta *et al.,* 2016, p. 26).

Esta pluralidad ha enriquecido y robustecido la visión única de hacer antropología que la caracterizó durante sus primeras décadas de vida, sin embargo, esta enorme diversidad ha teniendo como consecuencia inmediata la construcción de relatos diversos y modos de trabajo, un ejemplo de ello es la enorme diversidad de temas, actores sociales, metodologías, aproximaciones teóricas, conceptuales y éticas. Las antropologías en plural se han desbordado más allá de la disciplina, encontrando en la interdisciplina, la intesectorialidad y la interinstitucionalidad una estrategia para seguir abriendo espacios de investigación académica para la producción de conceptos y categorías y también construyendo proyectos para la autonomía y la defensa de los territorios indígenas, con ejemplos tan loables como el colectivo Emancipaciones y los habitantes de Cherán y su localidades vecinas que van caminando hacia la autonomía política, económica y social. O la clínica de litigio estratégico en San Luis Potosí que funciona como una plataforma de articulación de la antropología y el derecho quienes lograron junto con comuneros detener la construcción de un vertedero de desechos tóxicos y la cancelación de la obra de la presa de La Maroma en 2020.

Sin embargo, en esta gran pluralidad también existen las antropologías que están trabajando para el Estado y la iniciativa privada, a favor del extractivismo democrático y la enajenación global con ejemplos tan polémicos y evidentes como los mega proyectos ferroviarios, la construcción de presas y otros que en pro de la salvaguarda y la conservación, producen fetiches para el consumo turístico como son las tan polémicas declaratorias de patrimonio elaboradas desde los gobiernos estatales.

De ahí, que la historia del maridaje monógamo de la antropología y las poblaciones indígenas hoy en día habita en los recuentos de la memoria del indigenismo. Actualmente han disminuido los investigadores y estudiantes que hacen estudios antropológicos en México vinculados con poblaciones indígenas. Una evidencia de ello

lo podemos encontrar en el Catálogo de tesis de antropología social derivado de los titánicos esfuerzos desarrollados por Roberto Melville y Eva Salgado (2019) desde el proyecto "Formación antropológica en México, 2017-2018". Sin embargo, los lugares donde persiste la investigación con poblaciones indígenas también ha experimentado cambios en cuanto a sus metodologías y posicionamientos éticos de trabajo que van desde el colonialismo al colaboracionismo (Hernández Espinosa, 2007), de la verticalidad a la horizontalidad.

LA FORMACIÓN DE LA CEGUERA

Nací en una familia en la cual todos hablaban español. Fui creciendo en una escuela donde cada lunes de cada año se me machacó una historia, un solo idioma y una sola forma de comunicación. Todos los niños y las niñas de mi primaria y secundaria éramos similares, todos éramos uniformes. Nos fueron haciendo iguales. Los lunes de rituales, de banderas, de cánticos marciales. Los festivales anuales, de danzas folclóricas y de trajes típicos. En civismo nos enseñaron a pensar que éramos de provincia anhelando ser de la capital.

Fue cuando poco a poco mi casa se desbordó a la calle y a la plaza donde conocí un mundo más diverso con otras formas de comprender y vivir el mundo. En la preparatoria mi ceguera ontológica y mi liviandad sólo me dieron la oportunidad de ver diferencias económicas vinculadas con el mundo material y la diferencia de clase. Fue hasta que ingresé a la universidad y comencé a estudiar la licenciatura en antropología que me di cuenta y comprendí que el mundo era más profundo del que me había dicho la historia, más ancho del que me había pintado la geografía y más diverso de lo que me había enseñado el español. Como estudiante de antropología, mis profesores me enseñaron a que había que luchar para revertir la desigualdad de los mexicanos y los indios, así les llamaron, romantizando sus persistencias culturales.

Me enseñaron a pensar que el Estado era culpable de la discriminación, me instruyeron en aplicar metodologías para la investigación de pueblos indígenas siempre con un espíritu bucólico, cargado de

aventura y exotismo. Me dijeron que los no indígenas teníamos una deuda histórica con los pueblos indígenas. Sin embargo, nunca me enseñaron dónde, cómo y a quién habría que pagar.

¿CÓMO HACER INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA CON PUEBLOS Y PERSONAS INDÍGENAS?

En el 2004, Carlos y Emiliano Zolla publican una maravillosa obra indispensable llamada "los pueblos indígenas de México, 100 preguntas". En esta obra digital mediante una centena de sugerentes y necesarias preguntas reúnen una enorme bibliografía de hombres y mujeres que han estudiado y analizado las relaciones interculturales en nuestro país. A lo largo de las respuestas, vamos encontrando los marcos normativos, definiciones, categorías y conceptos necesarios para la comprensión social, política, económica y cultural de estas poblaciones y su relación con la sociedad no indígena. A lo largo de los qué, los cuándos, los cuántos y los porqués, aparecen muy pocos cómos (pregunta 6, 9, 11, 31 y 53)[2] y lamentablemente ninguna se pregunta ¿cómo realizar investigación con poblaciones indígenas?

¿Por qué de ello? ¿Por qué destacados pensadores con amplia y brillante trayectoria no consideraron necesaria esa pregunta? Sabemos que además de esas 100 habrá otras tantas cuestiones que se quedan en el tintero. Sin embargo, las que quedan en silencio y se invisibilizan nos dejan muchas más dudas rondando en la cabeza. ¿Será que los antropólogos no nos preocupamos por el modo en el cual construimos el conocimiento, su modo de gestión y sus posibles implicaciones en las poblaciones conocidas como indígenas?

[2] Pregunta 6: ¿cómo se distribuye la población indígena en las entidades federativas de nuestro país? Pregunta 9: ¿cómo se registra y cuantifica oficialmente a la población indígena de México. Pregunta 11: ¿cómo ha sido el crecimiento de la población indígena mexicana con respecto al total de habitantes del país? Pregunta 31: ¿cómo se expresa la adscripción religiosa de los indígenas mexicanos y la pregunta 53 es: ¿cómo define el Estado mexicano a los pueblos indígenas? (www.nacionmulticultural.unam.mx).

Si consideramos que la antropología es "en teoría" una disciplina pertinente al encuentro respetuoso, cálido y fraterno con la diversidad, entonces no podemos comprender porqué de sus tantas y múltiples críticas. Debemos decirlo de manera sencilla, la antropología en teoría es una cosa y en la práctica es otra. La práctica está relacionada con contextos, situaciones, dilemas, valores y representaciones. Los antropólogos y antropólogas tienen un modo teórico y discursivo flamante de sus conocimientos, pero al momento de aterrizarlos a la realidad movediza suceden dilemas, problemáticas y conflictos, gran parte de ellos debido a una crisis ética-metodológica. Lo que hemos visto en la revisión del primero y segundo apartado, de la antropología al servicio de la nación y la antropología liberadora o reflexiva, es que ambas se construyeron desde una base científica, objetiva e intencionada desde una cosmovisión no indígena, desde una ontología mestiza nacionalista, lo cual generó una ceguera ideológica que asume que dicha disciplina fue/es una vía beneficiosa para la vida en las comunidades.

En la actualidad, donde la nación y la liberación están desdibujadas, vale la pena repensar el para qué de la antropología y sus vínculos con los otros llamados pueblos indígenas. En la actualidad hay un conjunto de principios y protocolos elaborados para el trabajo con poblaciones indígenas, muchos de ellos hoy en día son aplicados como ordenanzas y protocolos de obligatoriedad: el consentimiento libre, la consulta previa con metodologías colaborativas y participativas, son en la teoría magníficos, respetuosos y comprensivos, pero en teoría también, son los nuevos modos de imposición burocrática e institucional no indígena nacional y globalizada sobre las formas locales y los sistemas normativos etnolingüísticos y comunitarios. Hoy en día escuchamos estos términos desde las instituciones de gobierno (en sus órdenes municipales, estatales y federales) también desde las instancias internacionales se han institucionalizado conceptos y procesos que provenían desde luchas locales legítimas, languideciendo su significado y generando nuevas gramáticas para la imposición del poder ahora globalizado.

¿Qué posición deben tomar las actuales antropologías frente al trabajo con poblaciones indígenas?, ¿estamos en un momento histórico donde lo mejor que puede hacer el gremio es dejar de hacer investigación e intervención con personas y comunidades indígenas?, ¿dónde pagamos esa deuda histórica que nos han forjado?, y ¿cómo hacerlo?

Lejos de pretender desarrollar una receta, un listado de principios o un decálogo para orientar las respuestas a estas preguntas, se sugiere tomar en cuenta lo siguiente para la realización de trabajo con comunidades y personas indígenas:

1.- No vaya a investigar a donde no lo han invitado. En los apartados anteriores hemos revisado que aquellos no indígenas que llegan desde afuera (no solamente un afuera territorial sino un afuera cosmogónico, ideológico e identitario) han perjudicado, lesionado y desfavorecido la vida cotidiana de las comunidades. Desde el indigenista mexicano hasta el "yo salvador", ellos han llegado desde un afuera con sus motivos personales para el trabajo con estas poblaciones. Es por ello que, si no lo han invitado desde adentro de las poblaciones, esto quiere decir que su presencia no ha sido necesaria y que la vida local no necesita de sus investigaciones y pueden seguir su vida cultural sin usted.

Si lo invitan, investigue desde un modo profundo y comprensivo. Deje de abrazar ideas románticas, paternalistas, nacionalistas y patriarcales. Deje el mesianismo tan lejos al igual que la indiferencia burocrática y academicista. Si lo invitan atesore y respete esa invitación, pregunte las expectativas de dicha invitación, su papel y responsabilidad dentro del proceso investigativo, así como los posibles riesgos que tiene el realizar tal labor. Se trata de construir escenarios transparentes de colaboración responsable, desplazando al racismo académico como un modo de relación, al mismo tiempo que el oportunismo de la identidad étnica instrumental.

Si lo invitan exponga su método de trabajo y el rol de colaboración que espera de aquellos que son sus anfitriones. Establezca con toda la claridad la necesidad de colaboración activa, creativa y emancipadora de sus interlocutores. Acepte el compromiso de ser interpelado, cuestionado y debatido por el conocimiento local y sus

formas organizativas. Comunique a sus anfitriones la necesidad de explorar posiciones y discursos más allá de quienes lo invitan. Lo anterior servirá para tener las múltiples versiones relacionadas hacia la vida cotidiana y conflictos de las sociedades, sus modos culturales de construcción de acuerdos, sus quebrantos a lo largo del tiempo y sus modos de reconciliación e interpelación interna.

Por otro lado, si las condiciones sociales y políticas lo superan, si no hay condiciones para construir un diálogo corresponsable o el escenario pone en riesgo su integridad y su ética, declinar una invitación también es una posibilidad emancipatoria. El dejar las inercias asimétricas requiere de valor, sino se está en la posición y el deseo para realizarlas, abstenerse también es una opción.

2.- No hable, mejor escuche. Si escucha, también aprenda. En la gran mayoría de situaciones interculturales donde se construye un proceso de investigación, usualmente el investigador es quién lleva la autoridad de la palabra, el guion de las preguntas, la guía de observación y decisión sobre los temas que se plantean como necesarios o relevantes. ¿Cuál es el resultado de esto? El silencio de los saberes locales, la no escucha de las necesidades comunitarias, la invisibilización de epistemes, la subordinación de un conocimiento por otro y la nueva fragmentación de la organización asimétrica de los saberes diversos. Usualmente el investigador de fuera, en un primer momento el occidental civilizado (anglosajón, holandés, francés) o el mestizo (mexicano o cualquier identidad proveniente del nacionalismo), casi siempre es un hombre adulto que se aparece con el privilegio de la palabra, de la pregunta. Casi con un derecho divino otorgado por alguien que no es nadie en términos de las necesidades y cosmovisiones locales.

"Ha llegado el momento en que las comunidades indígenas sean escuchadas"[3] como dice el actual presidente de la nación. Este es ahora el modo en el cual los neo benefactores de las poblaciones indígenas llegan. Así llegan los salvadores, los emancipadores, los libertarios, los protectores, los abogados, los lingüistas, los antropólogos y aca-

[3] Andrés Manuel López Obrador, discurso presidencial enero 2020.

démicos sociales, los cineastas, los miembros de las fundaciones y organizaciones, los militantes de denominaciones religiosas viejas y contemporáneas, los partidos políticos, las instituciones de gobierno, todos aparecen con la buena voluntad de escuchar.

Lo de hoy son las consultas amañadamente previas y tramposamente informadas. Lo que la historia de la asimetría intercultural indica, es que usualmente los caídos del cielo, no son imprescindibles para la vida comunitaria. Si usted ha caído del cielo a una comunidad indígena, emprenda el camino de regreso hacia su casa, a su calle y a su territorio. Desde ahí revise sus necesidades éticas y políticas, hágase las preguntas ¿por qué y para qué va a desarrollar este trabajo con personas y poblaciones indígenas?

Recapitulando la recomendación anterior de vaya si es invitado, ya que está ahí, trate de explorar las posibilidades que tiene la crítica comunitaria, el ser increpado, el recibir reclamos por la poca relevancia de su trabajo. Vaya más allá de lo que ahora se ha institucionalizado como el diálogo de saberes, ya que usualmente se trata de imponer la voz y la palabra pero ahora con aires de pluralidad, interculturalidad y democracia. Escuchar quiere decir aceptar las preguntas, ser increpado, comprender un universo de significados distinto, éticas diversas, modos de comprender e intervenir el mundo. Aprenda cosas nuevas, aprenda por qué es importante no divulgar el conocimiento sin consentimiento local, aprenda a dejar de pensar en uno mismo como el rector del universo de los otros. Aprenda a construir un nosotros de significado moral que desborde sus intencionalidades primarias escuchando la pluralidad de las voces comunitarias, comprendiendo como el conflicto interno es necesario para el equilibro local.

3.- No gestione el conocimiento sin un permiso comunitario. Una de las principales críticas que ha recibido y recibe la academia (especialmente la lingüística, la botánica, la geografía, la fotografía, el cine comunitario y la antropología) tiene que ver con la gestión y el usufructo desigual de los conocimientos provenientes de poblaciones indígenas. Dichas voces apuntan al enriquecimiento directo e indirecto que tienen investigadores y académicos en la realización de sus estudios, que lejos de construir un beneficio inmediato entre las

poblaciones, funcionan en muchos casos para fortalecer la asimetría y la desigualdad; creando y acrecentando separaciones y brechas en el tejido comunitario, estableciendo nuevas segmentaciones locales a partir de la distribución autoritaria de los supuestos beneficios.

Decimos que hay un enriquecimiento directo cuando este puede ser observado en la venta de patentes vinculado con recursos bioculturales, en la realización de estudios para las instituciones de gobierno para aplicar políticas de desarrollo, en la elaboración de peritajes para empresas privadas con horizontes extractivistas, en la mercantilización de saberes locales para el desarrollo turístico y la mercantilización del patrimonio cultural intangible. Sabemos que la realización de este tipo de actividades genera un principio de maleficencia en las personas y sus grupos sociales, y sobre todo, que ello tendrá consecuencias negativas estructurales en la vida profesional y personal de quien lo realiza.

Por otro lado, decimos que hay enriquecimiento indirecto cuando se trata de la gestión de la producción del conocimiento fuera del campo de beneficios colectivos locales. Esto puede verse en la publicación de artículos donde el beneficiado es el investigador, en la obtención de premios e incentivos económicos derivados del ejercicio investigativo. En la ocupación de puestos de trabajo que deberían ser desempeñados por personas procedentes de comunidades etnolingüísticas. También donde se ha desarrollado alguna publicación que contienen datos procedentes de investigación con poblaciones indígenas y que ellos no hayan sido informados e involucrados en dicha producción, y no se cuente con su consentimiento para ser publicados, divulgados o sometidos a concurso.

Este es el reto más sensible en cuanto lo que se conoce como extractivismo epistemológico. El problema de fondo radica en la autoría del investigador y las pocas ganas que tiene realmente de superar las posiciones abismales entre productor, consumidor y distribuidor del conocimiento. Lamentablemente hay antropologías e investigaciones lingüísticas donde se sigue considerando que ir a trabajo de campo es ir a recopilar y recoger datos, bajo ese derecho de que quien lo encuentra se apropia, lo enajena y lo hace suyo. Investigadores e investigadoras que siguen todavía hablando de informantes en modo

totalmente vertical y funcional. Sigue siendo cómodo comprender a los sujetos que forman parte de las investigaciones como entes pasivos, ahora llamándolos interlocutores o colaboradores y al mismo tiempo reproduciendo las asimetrías dominicales. La tarea de ir más allá asumiría la necesidad y la condición de ser interpelados. Es momento de dejar de hablar del extractivismo epistemológico en publicaciones de revistas y editoriales transnacionales que monopolizan el conocimiento y denunciar a los investigadores que hacen estas prácticas en congresos internacionales. Es indispensable reflexionar el privilegio de lo no indígena, de lo académico, de lo extranjero, del ser hombre, del ser adulto. Sin embargo, esta reflexión se vuelve pertinente sólo si impacta en la transformación de la vida cotidiana, cambiando nuestro modo de responsabilidad colectiva en cuanto a la construcción del conocimiento.

4.- No mienta. Si no tiene la respuesta no la invente, si no comprende la pregunta, no asuma. La honestidad en la investigación y la honestidad en la intervención serán horizontes a partir de los cuales se podrá construir el día a día. Es importante señalar que estamos en un espíritu del tiempo donde las jerarquías tradicionales y autoritarias del conocimiento deben ser criticadas e interpeladas. Necesariamente la academia, sus métodos, sus principios éticos deben ser parte de esta crítica y esta reflexión, sin embargo, tendremos que mirar a la academia y a la antropología desde su carácter diverso y dinámico. Academias y antropologías en plural representan un reto para comprenderlas de modo diverso. Reflexionar sus vicios más complejos y estructurales será un ejercicio intrínseco a aprender a reconocer sus virtudes emancipatorias.

> Actualmente, el mayor reto es evidenciar las gramáticas del poder, es decir, la manera en que la hegemonía (en este caso el Estado) se apropia de los conceptos de la insurgencia y la rebeldía, haciéndolos propios e integrándolos en sus discursos y documentos oficiales, pero en cuyo proceso de aplicación se elimina todo su sentido reivindicativo y autonómico (Vázquez, 2017, p. 120).

Pensar el trabajo antropológico más allá del compromiso académico, más allá del compromiso institucional con el gobierno, más allá del trabajo asalariado con la empresa, nos da la posibilidad de asumir un deber moral con la diversidad cultural.

No se trata solo de recitar el convenio 169 de la OIT, o repetir una y otra vez el marco normativo dirigido hacia los pueblos indígenas. No se trata de autodenominarse como decoloniales, colaborativos o emancipatorios, y menos siendo parte de los privilegiados por ser extranjeros, académicos, burócratas, hombres, adultos y blancos. No mienta, siempre sea honesto comunicando los objetivos de su investigación, para qué lo hace y qué hará con los resultados.

Es importante recordar que, en pro de mejorar, redimir, salvar, liberar, desarrollar y proteger a estas sociedades, se han generado nuevos procesos de dominación, de paternalismo, extractivismo y clientelismo. Reflexionar la jerarquía dominical implicará situarnos de manera digna cuestionando las inercias ideológicas que animan nuestras prácticas y sobre todo ubicándonos en la maravillosa encomienda de aprender a escuchar los modos diversos de la representación de la realidad.

HORIZONTES MÁS QUE CONCLUSIONES

La antropología como producto cultural refleja los discursos, las prácticas y las necesidades de un espíritu del tiempo. En México, su génesis estuvo involucrada directamente con el Estado y las poblaciones indígenas. Dicha gestación ha tenido encuentros y desencuentros que nos hablan de modos de relación donde la antropología ha funcionado como instrumento colonizador del Estado y al mismo tiempo ha construido posiciones críticas, emancipadoras y colaborativas.

Al cumplir los primeros cien años de la obra de Manuel Gamio sobre La población del Valle del Teotihuacán observamos cómo la antropología mexicana se ha mantenido en el ojo del huracán en cuanto a su relación con personas y colectivos procedentes de poblaciones indígenas. En la mayoría de los casos los dilemas emergen en

la falta de reflexión y formación de la dimensión ética del quehacer antropológico.

La falta de orientación y formación en la dimensión ética vinculada con la salvaguarda de la identidad, la protección y privacidad de la información, el consentimiento previo e informado, así como los diversos modos de fomento de acciones de reciprocidad, colaboración y beneficio colectivo de las poblaciones indígenas, contrasta con la abundante producción de guías y manuales de metodología para la realización del trabajo de campo.

Es ahí donde debemos de construir una antropología compleja y articuladora. Donde la dimensión epistemológica y metodológica estén ligadas de manera intensa de su composición y posición ética. Esto último orientará y profundizará más allá del paternalismo y el mesianismo las actividades realizadas dentro del trabajo de campo. Comprender que no hay ningún trabajo o sueldo que justifique la necesidad del extractivismo será construir una ética intercultural asociadas al dar, recibir y devolver. Estamos en un momento político de volver a quebrar a la antropología, sus modos de relación con las poblaciones indígenas y sus viejos modos de relación.

REFERENCIAS

Aguilar, Y. (2016). El nacionalismo y la diversidad lingüística. *Tema y Variaciones de Literatura*, (47), 45-47. Recuperado de: http://temayvariacionesdeliteratura.azc.uam.mx/index.php/rtv/article/viewFile/55/53

_____. (2017). ëëts, atom Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de la Universidad de México* (Dossier), 17-23. Recuperado de: https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3/eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena

Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo xxi Editores.

Bartra, R. (1998). *La Jaula de la melancolía.* México: Grijalbo.

Beals, R. (1951). The History of Acculturation in Mexico. En A. Caso y J.R. Acosta (eds.), *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, (45-68). México: Nuevo Mundo.

Bonfil, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México/México: Grijalbo.

Gamio, M. (1916). *Forjando Patria. Pro nacionalismo*. México: Porrúa.

_____. (1922). *La población del Valle del Teotihuacan*. México: Talleres de la Biblioteca Nacional.

De Sousa, B. (2010). *Para descolonizar occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Hernández, R. (2007). Del colonialismo al colaboracionismo dialógico-crítico: una aproximación a la dimensión política y reflexiva de la antropología en México. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 2*(2), 303-322. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62320207

Korsbaek, L. y Sámano, M. (2007). El indigenismo en México, antecedentes y actualidad. *Revista Ra Ximhai*, *3*(1), 195-224. Recuperado de: http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/6917/6437

Legarreta, P. Letona, A. y Hernández, M. (2016). Ética, política y trabajo en la antropología mexicana del siglo xxi. *Avá, Revista antropológica*, (28), 19-42. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169052114002

Melville, R. y Salgado, E. (2019). El Catálogo histórico de tesis de Antropología Social realizadas en México, (ciesas). Recuperado de: https://antropowiki.alterum.info/index.php/Cat%C3%A1logo_de_Tesis_en_Antropolog%C3%ADa_-_M%C3%A9xico

Malaga-Villegas, S. (2019). Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, XLIX*(2), 35-58. Recuperado de: https://doi.org/10.48102/rlee.2019.49.2.17

Nolasco, M. (2009). *La condición indígena en el siglo XXI. Del Indio "Indito" a los indígenas mexicanos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (inah).

Oehmichen, C. (1999). *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Primera Declaración de Barbados. Por la liberación del Indígena (PDB) (30 de enero de 1971). Recuperado de: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

Segunda Declaración de Barbados (SDB). (28 de julio de 1977). Recuperado de: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf

Tercera Declaración de Barbados (TDB) (10 de diciembre 1993). Recuperado de: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_3.pdf

Vázquez, A. (2017). La reconfiguración del Estado y las nuevas caras del indigenismo: modernidad, colonialidad y pueblos indígenas en Querétaro, México. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, 32*(53), 100-123. Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55750078007

Warman, A., Bonfil, G., Nolasco, M., Oliveira, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana.* México: Editorial nuestro tiempo.

Zolla, C. y Zolla, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.



INOCENCIA

ARELLANO

MIJAREZ

¿EL TRABAJO DE CAMPO O EL REGRESO A CASA?

Inocencia Arellano Mijarez

INTRODUCCIÓN

En este capítulo presento algunas reflexiones, desafíos y negociaciones, para llevar a cabo el trabajo de campo en la comunidad de origen del investigador o investigadora local. Dichas reflexiones y desafíos surgen a partir de mi propia experiencia haciendo estancias de campo en mi comunidad Chianarkam o Santiago Teneraca, Mezquital, Durango, y como resultado de esto, ofrezco algunas recomendaciones que considero pueden ser útiles para aquellos que están por iniciar en el mundo de la antropología y lingüística, o en general aquellos que hacen trabajo de campo en su propia comunidad.

En el estudio de las ciencias sociales, de manera particular en la lingüística y en la antropología, se tiene una tradición ya consolidada sobre el proceso a seguir para realizar el trabajo de campo en las comunidades o culturas que no son de donde proviene el investigador. Mismo que está elaborado desde una perspectiva foránea, donde se desconoce totalmente la comunidad, y si ésta no ha sido estudiada por ningún otro(a) investigador(a) previamente, es mejor, ya que, aquellos investigadores(as) capaces de ir a una de esas culturas ganan prestigio y eso es lo que realmente se busca. Hoy en día, están surgiendo investigadores indígenas estudiando sus propias comunidades, los llamados investigadores locales. En palabras de Martínez (2020):

> Con local refiero que me encuentro situada y anclada a un determinado tiempo-espacio-territorio y modo de vida concreta como miembro de la comunidad lingüística *tsotsil* [en mi caso, *o'dam*], pero mis conocimientos y producciones académicas tienen el mismo valor y calidad del trabajo de un académico externo (p. 17).

Los investigadores locales, entonces, enfrentan otros tipos de desafíos en el trabajo de campo, que aún no están plasmados en los manuales para la realización de trabajo de campo, no sólo eso, sino que los intereses también son diferentes, por lo que considero relevante y urgente atender esta problemática, porque como menciona Pérez (2020), las metodologías hechas desde la perspectiva foránea son poco útiles en este tipo de escenarios. A partir de esto, el objetivo principal del presente capítulo es contribuir en esos vacíos y necesidades metodológicos que han surgido en los investigadores locales, que no sólo es interés de ellos, sino que considero debe ser de todos los investigadores del área de la lingüística y antropología específicamente, diversificando de esa manera las estrategias para la realización del trabajo de campo. Pues como lo mencioné anteriormente, estas breves recomendaciones que me han sido útiles a mí pueden ser también para otros, por supuesto que no hay una receta para el trabajo de campo, ya que, cada comunidad se encuentra en situaciones diferentes a las otras comunidades. Pero, esto sería una ayuda extra cuando se desconoce el camino de inicio.

De lo anterior, existen entonces (como lo mencioné) manuales de trabajos de campo y como lo menciona Alonso (2020), algunos de los clásicos desde la perspectiva foránea, son por ejemplo los de Malinowski (1992) y Taylor y Bodgan (1984) en la antropología; dentro de la antropología lingüística se encuentra Sherzer (1983), otras publicaciones como los de Himmelmann (1998) y el de Woodbury (2003) dentro de la documentación lingüística. No son los únicos, hay una larga tradición de estudiosos de estas áreas, pero la metodología que se aplica sigue replicando las propuestas de los clásicos.

Todos estos libros por supuesto que son útiles de inicio, porque van definiendo los conceptos claves, pero algunas de las recomendaciones que nos ofrecen no necesariamente aplican, por ejemplo, Malinowski (1992) o Taylor y Bodgan (1984), dicen que para la adquisición de datos hay que ser como el grupo estudiado, identificarse con ellos para entenderse con ellos y su mundo, hasta sentir como ellos. Considero que esto no podría ser la premisa, porque, cómo pueden ser algo que no son, cuando sabemos que la construcción

de la identidad cultural sucede a lo largo de la vida de la persona, a partir de las condiciones y posiciones sociales que va ocupando al interior de la comunidad. En todo caso, considero más relevante discutir sobre los desafíos y negociaciones diferenciadas que se tiene cuando se es investigador local.

Estos autores mencionados anteriormente, cuentan cómo fue su entrada a campo, lo desconocido o lo perdidos que pudieran estar, todo lo contrario, a un investigador local, que cuando va a campo, va a casa, y esto tiene otro tipo de implicaciones y múltiples responsabilidades comunales y académicas; y además hay múltiples expectativas puestos en ese investigador local por parte de los comuneros y de la academia.

Existe pues un proceso recomendado por los autores antes mencionados, en donde uno tiene que entrar a campo poco a poco, ir conociendo a los miembros de la comunidad e ir ubicando a los principales informantes (yo les llamo colaboradores, se detalla más adelante) que son claves para el objetivo de la investigación. En otras palabras, hacer trabajo de campo según lo manuales, consiste en sumergirse a estos lugares desconocidos, ser como los miembros de esta comunidad para así poder sacar los datos.

En eso consiste y así se preparan los alumnos estudiantes de lingüística o antropología para ir a campo, si bien es una guía útil para aquellos que efectivamente van a un nuevo lugar, pero para aquellos que pertenecemos a estas comunidades, es ir a casa y es un poco contradictorio realizar el trabajo de la manera en la que se instruye en clases, en el sentido de que, ya conoces a los comuneros, la organización, la lengua y la cultura. Entonces, ¿cuáles son los desafíos que enfrenta un investigador cuando pertenece a esa comunidad donde pretende hacer el trabajo de campo? ¿Cuál es el rol que se debe tener? ¿La ética desde el punto de vista académico funciona? ¿Cómo sería el trabajo de campo desde la perspectiva de un investigador(a) local? Son varios cuestionamientos que surgen a partir de lo antes expuesto, mismas que pretenderé responder.

ANTECEDENTES

Estas reflexiones que estoy teniendo, no son nuevas, puesto que, el surgimiento de los investigadores locales o indígenas, activistas, músicos (sólo abordaré los desafíos de los investigadores) que difunden y promocionan sus lenguas y culturas va en auge, y se han enfrentado a otros tipos de desafíos e implicaciones, han tenido que hacer otro tipo de negociaciones dentro de su comunidad para llevar a cabo su trabajo, de modo que haya beneficios para ambos lados, tanto en la comunidad y en la academia, atendiendo cada una de las exigencias que se les hace.

Algunas publicaciones que anteceden el presente son el de Margarita Martínez (2020), una investigadora *tsotsil* de Chiapas, en su texto presenta sus experiencias haciendo trabajo de campo en su comunidad, específicamente las implicaciones y retos de ser mujer, *tsotsil* e investigadora, que se adentra en un espacio social y comunitarios que son exclusivos de los hombres e incursiona en un campo que había sido privilegiado por los investigadores externos.

La autora parte de una epistemología que propone el estudio del "nosotros" en contraste con las investigaciones establecidas en el estudio de los "otros". Aporta una serie de metodologías para la investigación "desde dentro" que parte del conocimiento de los recursos culturales, diálogo desde la misma lengua, la ecología de formulación de preguntas, las prácticas de reciprocidad, la anteposición de los interese colectivos, la empatía, así como la conciencia de vivir en el mismo escrutinio comunitario. Finalmente, propone un acercamiento a las comunidades de estudio de forma humanamente significativo y no sólo metodológicamente correcto.

Varias de estas propuestas las tomo para fundamentar el presente capítulo. Otro antecedente es el de Ana Alonso (2020) investigadora zapoteca de Oaxaca, formada dentro de marcos y metodologías de la investigación antropológica y lingüística, pues argumenta que la experiencia de trabajo de campo es distinta al de los investigadores de origen no indígena. Esta autora expone el entramado de relaciones éticas, políticas y de polarización interna que atraviesas sus proyectos.

En este mismo sentido, Jaime Pérez (2020), investigador *tseltal,* expone algunos desafíos con los que se enfrentan los lingüistas locales y semi-locales, contribuyendo de esa manera a repensar la universalidad de los principios éticos metodológicos de comportamiento en el trabajo de campo en la lingüística contemporánea. Con su texto también promueve esta perspectiva del lingüista o investigador local indígena que implica la descolonización de las metodologías del trabajo de campo diseñadas por extranjeros y adoptadas de manera acrítica por lingüistas locales y semi-locales.

Por su parte, Hilaria Cruz (2020)[1] en esta misma línea, que al igual que las ya descritas, retoma su propia experiencia, exponen las ventajas que puede tener, así como los limitantes y dificultades, respondiendo de esa manera, la necesidad de que haya materiales y literatura que hable de la complejidad de experiencias desde sus diversos papeles, como mujeres (en su caso) como parte de familias complejas (porque eso también influye en el éxito o fracaso de la investigación), como comuneras y como académicas.

Todos estos autores, investigadores locales con amplia trayectoria, nos comparten sus experiencias relacionadas con la realización de trabajo de campo en sus comunidades, y cada uno de estos textos se complementa, ya que, cada experiencia es diferente, dependiendo de la situación de la comunidad y de su familia. En términos generales, estos autores visibilizan esta problemática sobre la ausencia de materiales para aquellos que no son extranjeros en el lugar de estudio, con el propósito de que en un futuro no muy lejano, haya material y literatura disponibles para las investigaciones locales.

En líneas anteriores nos hemos podido dar cuenta que los cuestionamientos que surgen a partir de las metodologías empleadas son diversos y variados, y son algunos de ellos los que pretendo responder en este capítulo. En la siguiente sección presento la ética como punto de partida en un trabajo de campo; los desafíos de una investigadora local desde la cultura *o'dam*, algunas reflexiones y recomendaciones

[1] Investigadora chatina de Oaxaca.

para la entrada a campo, empezando por el rol como investigador(a) local, y el género de los participantes o colaboradores.

LA ÉTICA SEGÚN LA COMUNIDAD Y LA ACADEMIA

Un punto relevante a tener en cuenta, antes de comenzar con la entrada a campo, es la cuestión de la ética. La ética según la Real Academia Española (RAE) es un conjunto de normas morales que rigen la conducta de la persona en cualquier ámbito de la vida. Teniendo en cuenta está definición, en las comunidades *o'dam*, específicamente en Chianarkam o Santiago Teneraca, existen principios, reglas y normas que deben seguir todos los comuneros, que si bien, no están por escrito ya que se transmiten de manera oral, se saben y se castiga (cuando es grave) cuando son infringidas.

Algunos de estos principios, reglas y normas son comunales, como la participación voluntaria en las actividades como son los rituales comunales, respeto a los espacios sagrados, a los espacios que son exclusivos para los hombres y para mujeres, a las autoridades, entre otros. En cuanto al ámbito de lo personal, son la realización de los rituales personales. En sí, todo esto se resume en los cuatro principios *o'dam:* la curación (rituales y ceremonias sagradas), el trabajo (individual y comunal), el vivir bien (personal y comunal) y la convivencia (Mendía, 2016). En la comunidad pues es importante seguir los principios que rigen la vida comunitaria, de las que, en mi caso, no puedo deslindarme cuando estoy ahí.

En cuanto a la academia. La ética en el trabajo lingüístico se entiende como "la manera de trabajar en las que tú, la comunidad de investigación y la comunidad lingüística piensan que es apropiado" (Bowern, 2008, p. 148, citado en Pérez, 2020). De acuerdo con Pérez, algunas instituciones (sobre todo en Estado Unidos) tienen comités de ética que aprueban qué es ético hacer o no hacer dentro de los trabajos de campo.

En este comité se regulan cosas como qué se puede investigar y qué no, la posesión de los productos de campo, qué se puede grabar y qué no, qué se puede archivar y qué no, que se puede compartir

y qué no, tipos de compensación, permiso de trabajar con infantes, citar y reconocer la contribución de los colaboradores, el uso de los datos en trabajos secundarios, etc. (Pérez, 2020, p. 137).

No obstante, y de acuerdo con este mismo autor, la ética es una función fundamental de la cultura, por lo tanto, lo que en una cultura o comunidad se considera ético, en otra puede no serlo. De esa manera la comunidad tiene derecho a no permitir lo que no quieran permitir (incluyendo una investigación), y esto se debe respetar, o buscar alternativas para que se apruebe un proyecto. Porque no podemos simplemente cambiarnos de comunidad como se sugiere en muchos manuales de investigación.

En las líneas anteriores pudimos observar que es frecuente el concepto de comunidad o comunal, lo que quiere decir que debemos regirnos por este concepto y principios presentados (en el caso *o'dam*), para el trabajo de campo, por lo tanto, el trabajo debe ser colectivo, poniendo primero los intereses de los comuneros, ya que ellos son los dueños de la información.

Para cerrar esta sección, considero que la ética es uno de los mayores cuidados en el mundo *o'dam*, por lo que es importante tener en cuenta esas normas y principios, pero no por ello dejamos de lado el trabajo de campo, sino que un investigador local le toca doble trabajo, y ese doble trabajo se tiene que negociar, de modo que no se descuide ni las responsabilidades como comunero ni las de investigador(a).

En la ética académica, es importante informar (y más todavía con los locales) sobre el objetivo de la investigación, y además pedir permiso a las personas que van a colaborar, a las autoridades del gobierno tradicional específicamente y demás autoridades dependiendo de qué tipo de investigación se esté llevando a cabo, y con quién, y lo último y más importante, cuando se trata de hacer una investigación con lo sagrado, los rituales y ceremonias (propias en el caso de los o'dam), también se tiene que pedir permiso a los *jich gi'kora'* 'nuestros padres' dioses o deidades (como se quieran llamar). Cabe mencionar que los trabajos en el ámbito sagrado son escasas

en Chianarkam, pero considero relevante mencionar esta parte.[2] Eso en cuanto a la comunidad.

En cuanto a la academia, existe el consentimiento informado, considero que es de suma relevancia explicarles en la lengua materna para su cabal comprensión, el objetivo del trabajo para evitar confusiones, y grabar en audio el consentimiento informado, ya que en la mayoría de los pueblos han sido víctimas de personas que sólo buscan el beneficio individual, donde les hace firmar documentos que desconocen su objetivo. Por eso considero que una explicación clara ayudaría a evitar posibles complicaciones de la investigación.

En mi caso particular, además de la explicación y grabación del permiso, también tengo el compromiso que al término del doctorado presentaré el trabajo a los comuneros y comuneras de mi comunidad, por las colaboraciones que todos ellos hayan tenido durante la investigación. La ética, desde mi punto de vista, se debe tener presente en todo momento, después de esta aclaración y explicación, paso al proceso de la entrada a campo.

DESAFÍOS Y NEGOCIACIONES DE UN INVESTIGADOR(A) LOCAL

Como se mencionó anteriormente, hay un proceso que los investigadores externos siguen y está plasmado en los manuales para la realización de trabajo de campo, pero en el caso de los investigadores locales el proceso es distinto. Al igual que los externos, los locales también tienen desafíos y negociaciones que tienen que realizar para poder llevar a cabo su trabajo de campo y estos están relacionados con su origen y, por ende, con sus responsabilidades comunitarias. En las siguientes líneas presento algunas reflexiones que considero relevantes, relacionadas con el origen (ser miembro de la comunidad) y su implicación, de este primer punto derivan los demás desafíos,

[2] Para mi trabajo de investigación de maestría si tuve que pedir permiso tanto al especialista y a los jich gi'kora' pues analicé un discurso ritual de curación que no se pueden tratar como cualquier discurso.

como los principios a seguir, las creencias que se pueden tener de los estudiantes, el género y la familia.

¿EL TRABAJO DE CAMPO O EL REGRESO A CASA?

Conforme avanza este texto, he venido poniendo de manifiesto la necesidad tanto de sacar a flote las problemáticas que existen entorno a los investigadores locales, así como recomendaciones para atender estos desafíos, dando a conocer las experiencias de aquellas personas que estamos de este lado, como dice Martínez (2020), aquellos que nos enfocamos en el estudio del "nosotros" y no de los "otros".

Algunos de los desafíos a los que me enfrenté y que coincide a los desafíos que se enfrentaron los investigadores que anteceden este texto, es el ser de la comunidad. En las pláticas con otros compañeros estudiantes de posgrado, es constante escuchar lo complicado que se les ha hecho poder negociar la realización de trabajo de campo, ya que cuando uno regresa a la comunidad, la familia, en primer lugar, cree que regresaste a casa para trabajar en las necesidades familiares, en mi caso y en el caso de otros compañeros, inmediatamente te asignan actividades que se deben llevar a cabo, independientemente de que les digas que vas a hacer trabajo que la escuela pidió.

Aquí es donde empieza el doble trabajo. ¿Qué podemos hacer? En mi caso, por lo general, recibo sin problemas las actividades asignadas (o bien ya sabemos cuáles son nuestras responsabilidades), siempre pretendo realizar todas las actividades que me correspondan (y las que no, pido ayuda a los miembros de la familia) y posteriormente realizar mi trabajo de campo. Esto no quiere decir que ponga mi trabajo como investigadora en segundo plano, sino que al estar en territorio *o'dam,* y siendo parte de, considero pertinente hacerlo en ese orden. Cuando digo seguir las reglas de mi comunidad, incluye el uso de la ropa tradicional y hablar en *o'dam,* y acercarse a las personas cuando considere pertinente hacerlo y hablar con ellos a partir del *sapok,* como una forma más natural de entablar conversación.

La negociación en este desafío consiste en la ayuda mutua, es decir, realizo las actividades que me corresponden y después algún

familiar o comunero me ayuda con el trabajo etnográfico: asistiéndome (hermanos(as), abriéndome espacio donde no puedo acceder (padre o madre) o dialogando en los eventos con personas, para las que no soy una interlocutora competente, o como lo define Duranti (2000) una interlocutora habilitada. No quiere decir que no hable la lengua, sino que no hay cercanía con esas personas o no hay tema en común, aquí es donde intervienen los asistentes. Finalmente, apoyo para contactarme con los especialistas o con las autoridades.

Otro de los desafíos de suma relevancia está relacionado con los principios, ya que como lo mencioné, en mi comunidad Chianarkam existen reglas que los comuneros deben de seguir y tener en cuenta para cualquier asunto a tratar, mismas que no se pueden pasar por alto. Es decir, en mi caso no puedo dejar de creer, hacer y ser como se me educó, ya que de lo contrario se me puede complicar la investigación, se me puede considerar una persona irrespetuosa que solo quiere sacar provecho (dinero) de la comunidad, constantemente se hace el comentario de *ki'n xi chuch ñaa,* que se puede interpretar como 'quiere comer a costa de nosotros', por lo que considero relevante seguir al pie de la letra todo lo relacionado a las normas y reglas de la comunidad en donde se esté llevando a cabo el trabajo de campo.

La frase *ki'n xi chuch ñaa* es difícil lidiar con ella, porque es bien sabido que la mayoria de la gente de fuera que va a la comunidades, por lo general, son políticos y buscan algo, o también gente que busca sacar proyectos sin que los comuneros se beneficien (por eso la frase). Por lo que hay muchas posibilidades de que un proyecto lingüístico o antropológico sea visto de esa forma, aun no me ha sucedido pero no estoy excenta de ello. Aquí, lo importante es tener bien claro el objetivo del trabajo y explicarselos detalle a detalle si los comuneros así lo deciden. En el caso de Cruz (2020) por ejemplo, ella menciona que su trabajo de campo tuvo que discutirse en asamblea para averiguar que no tenga fines políticos y qué aporte tendría la comunidad, sólo así se aprobó su proyecto.

Otro aspecto que considero relevante tratar, son las creencias que se tienen de los estudiantes. Cuando alguien sale de la comunidad, sobre todo a estudiar, se dice que se convierten en *nanbat* 'mestizos', por lo

tanto, se cree que esa persona que salió ya no va a hablar el *o'dam* y que se convierten en flojos, por mencionar algunas. Considero entonces que haciendo las actividades correspondientes, puede disminuir esa creencia, porque además influye en el trabajo de campo, en realidad todas las acciones que se hagan dentro de la comunidad influyen, y de eso depende que funcione (se detalla más adelante), aplicar la ayuda mutua o el principio de reciprocidad (Martínez, 2020).

Otra de las cosas que se debe negociar es la cuestión de género, en Chianarkam (y quizá en otras culturas) todavía hay múltiples espacios y/o eventos en los que las mujeres no pueden estar presentes, no en el sentido de que está prohibido, sino que cada grupo (hombres, por un lado, y mujeres por el otro) tienen un rol específico que cumplir en cada evento. En algunos de estos eventos si pueden estar presentes siempre y cuando tengan un cargo (la que levante los santos o estar en mayordomía) y en estos casos, se necesita estar casada, porque en esta comunidad particularmente ninguna mujer ni hombre puede tener un cargo sin estar casado.

En otras palabras, en Chianarkam, al igual que en la comunidad de Cruz (2020), se espera que una mujer sea tranquila, callada y trabajadora para que encuentre pareja y pueda casarse, así como participar exclusivamente en las actividades que una mujer tiene que cumplir. Esta expectativa está más relacionada con los adultos, pero sólo algunos,[3] ya que hoy en día ese pensamiento está cambiando y le están apostando más por la "educación". Esto desde la perspectiva de la comunidad.

Desde la academia algunos investigadores como Vaux y Cooper (1999), recomiendan que los colaboradores con los que se trabaje deben ser del mismo sexo que del investigador(a) para evitar problemas a futuro (sobre todo cuando empieza a haber interés personal en el informante y viceversa), pero considero que eso va a depender del objetivo de la investigación, además del investigador(a). Primero, si se quiere estudiar la composición de un discurso ritual o político,

[3] En mi caso, mis padres no me cuestionan y me apoyan en todas mis decisiones.

en el caso de los *o'dam* por lo general son emitidos por los hombres, creó que, en ese sentido, lo argumentado por el autor es poco útil, aplicaría en caso donde se trabaja específicamente con elicitación para la descripción lingüística. Segundo, al ser de la comunidad ya a una la conocen y conocen a la familia, porque incluso pueden ser familiares los colaboradores, por lo que problemas relacionados con el género no habría (teniendo en cuenta todo lo que se describió en la sección de ética).

Finalmente, la familia, como lo mencioné, ya conoce a la familia y eso también influye en el trabajo de campo. Como bien lo argumenta Cruz (2020) los núcleos familiares son el fundamento y el sostén y la continuación de la comunidad, y por esa razón las diversas problemáticas que puedan existir atañen a toda la familia, con la que una investigadora local debe lidiar. En otras palabras, el estatus, la posición de la familia o los problemas que pueda tener la familia con la comunidad afecta inmediatamente la investigación de un investigador(a) local, ya sea para el éxito o el fracaso de esta. Este asunto no es fácil, por lo que debemos intentar tener una posición neutral, frente a los conflictos que puedan existir (en caso de haber). En mi caso considero que la familia es la base principal para cualquier actividad y/o asunto a tratar dentro y fuera de la comunidad, es decir, es el respaldo con lo que uno cuenta en la comunidad.

Para cerrar esta sección, presenté algunos de los desafíos más relevantes con las que en mi caso tuve que lidiar y como se van negociando (los fui negociando) para hacer mi trabajo de campo, estoy consciente que cada uno de los investigadores locales, presenta otros tipos de desafíos, porque como lo mencioné, cada comunidad y cada familia tiene una situación diferente a la mía. Cabe mencionar que sigo lidiando con estos desafíos y negociando cada vez que hago trabajo de campo en mi comunidad, porque de ellos depende el éxito de mi trabajo.

ASPECTOS FAVORABLES

En líneas anteriores mencioné los desafíos y cómo estos se van negociando. También hay ventajas por supuesto, que de alguna forma ya se fueron mencionando, pero en estas breves líneas los hago explícitos.

Ser una investigadora local también ofrece algunas ventajas, de acuerdo con Martínez (2020) el hecho que se conoce la cultura y se habla la misma lengua, lo cual facilita la comunicación y ayuda a evitar posibles malentendidos que puedan surgir entorno al trabajo, así como la veracidad de los datos. En lo cultural, se conoce la organización social, los roles de cada comunero, las normas y reglas que se deben seguir para tener en cuenta los espacios en las que se pueden acceder, y buscar otras alternativas, que en el caso de Martínez fue con ayuda de su esposo, en otros casos pueden ser familiares (como lo mencioné anteriormente). Al ser parte de, también se conoce el sentir y hacer de los miembros de la comunidad, es por lo que los autores mencionados en la sección de antecedentes recomiendan tener presente las necesidades de la comunidad, así como el trabajo colectivo.

El proceso de transcripción y traducción de los datos lingüísticos corren menor riesgo, es decir, ser hablante de la lengua de estudio permite ver si la traducción que se realizó es la más cercana a lo que se pretendió expresar en la lengua de origen. Pues ha ocurrido que al momento de plasmar por escrito un texto oral, puede haber errores de dedo que daría pie a hipótesis erróneos de un fenómeno buscado.

LA ENTRADA A CAMPO A UN INVESTIGADOR(A) LOCAL

He abordado los desafíos y algunas ventajas de realizar trabajo de campo en la comunidad, en las siguientes líneas trataré de mencionar algunas estrategias que he aplicado en mis trabajos. El registro etnográfico por lo general se realiza a partir de la observación pura u observación participante (Taylor y Bodgan, 1984), pero aquí la participación varía dependiendo de si el investigador es foráneo o local, los foráneos pueden participar en algunas actividades si quieren o si les permiten, y los locales están obligados a cumplir sus responsabi-

lidades como miembros de la comunidad. Eso por un lado y por el otro, hablamos entonces de observación participante diferente, pero ¿cómo llegamos a esa observación o participación en un evento o actividad cuando se es investigador local?

PAXIAR Y *SAPOK* COMO ESTRATEGIAS PARA EL INICIO DE LA OBTENCIÓN DE DATOS

Como lo he venido mencionado, en nuestras lenguas y culturas contamos con ciertas estrategias para tratar a las personas, para mostrar interés y compromiso en lo que estamos haciendo, Llanes-Ortiz (2019)[4] quien aborda la investigación colaborativa como diálogo intercultural, entendido como un método a seguir tanto en la construcción de la justicia social como del conocimiento antropológico. Se trata pues de un proceso de información en el que nos informamos y nos permitimos ser informados por lo que conocemos y por quienes conocemos (Fornet-Betancourt, citado en Llanes-Ortiz, 2019). De lo anterior, el autor introduce el concepto *tsikbal* (en maya-yucateco) que sería un conjunto de prácticas de observación dentro de una más amplia y compleja conversación.

Es este mismo sentido que el autor propone, en el caso de los *o'dam* tenemos el concepto *sapok,* que como sustantivo hace referencia a la narrativo y como verbo a 'contar algo...' y cuando esta se conjuga en el modo irrealis *sobkia*'[5] hace referencia a 'platicar o dialogar' y de ello enseñar y aprender. En ese sentido, tanto sustantivo como verbo y su conjugación se complementan y se convierte en uno de los procesos de enseñanza en la comunidad *o'dam* (Mendía, 2016; Arellano, 2018). Este sería la estrategia para empezar con la obtención de datos. Cabe mencionar que este *sapok/sobkia*' lo antecede el *paxiar* 'paseo o visita', que es básicamente ir a visitar a alguien a su casa o donde se encuentre, y posterior a eso se empieza con el *sapok*

[4] Investigador Maya-yucateco.

[5] Es decir, un evento que es irreal, que no ha ocurrido y que puede o no ocurrir en un futuro.

como una forma o'dam de iniciar conversación. En resumen, estoy considerando al *paxiar* y *sapok* como las principales estrategias para el proceso de recabación de datos, con todo lo que ello implica (se detalla en la sección de retribución a los colaboradores).

Considero que en cada cultura debe haber, como lo pudimos ver con la propuesta de Llanes-Ortiz (2019) un concepto como *sapok*, que se puede aplicar como estrategia para el trabajo de campo.

TIPOS DE COLABORADORES

Para llevar a cabo cualquier proyecto de cualquier índole, se necesita de la colaboración de otras personas, es decir, aquellos que participan durante y después del proyecto de investigación. Es común escuchar el concepto informante (a los hablantes entrevistados, consultados), pero a qué hace referencia, según la RAE es el que informa, desde mi punto de vista, considero apropiado usar el concepto colaborador en lugar de informante, ya que, el hablante o la persona participando en un proyecto no sólo informa, es decir, esa persona no sólo da información y la trasmite tal cual, sino que reflexiona, incluso en la elicitación, se van buscando las respuestas, y se van aportando ideas, hay reciprocidad en todo momento, una reflexión en conjunto sobre las formas, las estrategias que se emplean para tal cosa, para expresar todo aquello que está presente en la cotidianidad de los hablantes.

Además, como lo menciona Pérez (2020) al ser un trabajo colectivo, hay que dar seguimiento a los intereses de los comuneros y de los posibles proyectos secundarios que puedan salir del proyecto principal. De esa manera, el resultado obtenido será para compartir con todos ellos y así poder contribuir en el aprendizaje y fortalecimiento de la lengua y cultura en cuestión (en este caso el *o'dam*) tanto en las escuelas, como en la comunidad. En ese sentido, considero que puede haber diferentes colaboradores como el asistente o asistentes, en el que estoy considerando aquella(s) persona(s) que ayude a realizar las grabaciones (a ver que la cámara esté bien colocada, que me acompañe a las visitas).

Como lo mencioné anteriormente, en mi caso, los colaboradores son varios y diferentes, desde aquel que ayuda a abrir un espacio o un diálogo (interlocutor competente o habilitado) como mis padres y hermanos (mencionado anteriormente) hasta los directores(as) del proyecto o de tesis. Y finalmente, también considero relevante hacer hincapié al consultor experto, que es aquella persona experta hablante del *o'dam* en el tema investigado, y es a quién se recurre cuando hay dudas con respecto a los datos recabados por medio del *sapok* y estos pueden ser: las autoridades (Gobierno Tradicional, Comisariado de bienes comunales, mayordomos, *Mamkagim,*[6] entre otros). A diferencia del colaborador, que no necesariamente es experto en el tema, el consultor experto sí, o mejor dicho el que pueda explicar y aclarar dudas.

Un último punto relacionado con los colaboradores. Considero importante y relevante tener en cuenta es la calidad de los colaboradores. En el caso de los investigadores extranjeros es de suma relevancia contar con un "informante" bilingüe para que le ayude a transcribir y/o traducir lo que se grabe o a interpretar la conversación. En el caso de los investigadores locales no es necesario, porque son hablantes de la misma lengua (en la mayoría de los casos), por lo que no necesariamente dependen de un colaborador bilingüe. Por supuesto que un investigador(a) local también necesita de un colaborador bilingüe específicamente para escribir (transcripción y traducción).

Los colaboradores con las que he trabajado son monolingües en *o'dam,* pues cabe mencionar que en esta comunidad (Santiago Teneraca) la mayoría de las personas están en esta condición, la lengua castellana tiene poca presencia y esa poca es sólo en las escuelas, fuera de ahí sólo se habla *o'dam*. Además de ser hablante de esta lengua y me comunico en ella todo el tiempo, no habría ningún problema que todos sean monolingües. Porque en esta comunidad, si un hablante de esta lengua *(o'dam)* llegara hablando en español, se considera una

[6] El maggɨm es el comúnmente conocido como curandero, y mamkagɨm es en plural, es decir, curanderos, que en lo personal llamo sabios.

falta de respeto y una forma de discriminar a los que no entienden el español, razón por la que hablo *o'dam* todo el tiempo.

Como se describió en la sección de ventajas, el hablar la lengua permite explicar mejor el objetivo del trabajo a todos los colaboradores (en este caso a los hablantes *o'dam*), facilita la comunicación, por ende, la estancia y el trabajo.

PROCESOS DE RETRIBUCIÓN A LOS COLABORADORES

Finalmente, un aspecto igual de relevante e importante que los demás, que hay que tener en cuenta es la retribución a los colaboradores. Este también es un punto para discutir, ya que, resulta un tanto conflictivo, sobre todo cuando hay varios investigadores en el mismo lugar, y que la retribución sea diferente, es decir, uno mejor que el otro como cuando alguien ofrece dinero y el otro no. En el caso de los investigadores foráneos, principalmente extranjeros, por lo general siempre ofrecen dinero, pero en el caso de los estudiantes indígenas o investigadores locales no siempre se cuenta con suficiente recurso para el trabajo de campo o para pagar a los colaboradores.

De lo anterior, como lo menciona Martínez (2020), es importante retribuir el tiempo que le obsequian al investigador(a) compartiendo sus conocimientos y experiencias. Aquí entra el principio de reciprocidad que se entiende como "dar es recibir, para recibir hay que dar" (Martínez, 2020, p. 27). Esta reciprocidad se puede hacer de múltiples formas y va de la mano con el *paxiar* 'paseo o visita'.

El *paxiar* en *o'dam,* como se mencionó, es visitar a alguien, por un lado, siempre lleva consigo el *sapok* o *sobkia'* y por el otro, la reciprocidad, ya que al ir a visitar a alguien se le tiene que llevar algo (es casi una obligación), o si te ayudan en algo el otro tiene que devolver la ayuda y así en varias actividades. Entonces cómo podemos aplicar este principio de reciprocidad en la retribución relacionado al trabajo de campo. Algunas formas de retribuir que he aplicado son similares a las que Martínez (2020) propone y van desde la entrega de productos

de la investigación, hasta ayuda en las necesidades de la comunidad y de sus miembros, dichas formas se enlistan a continuación:

- La devolución y entrega de productos que se obtuvieron del trabajo de campo, como las videograbaciones, las fotografías, o el producto final del trabajo, para contribuir de esa forma a la historia de la comunidad.
- O pueden ser con otro tipo de retribución como despensa, que por lo general en la comunidad *o'dam* la despensa incluye: maíz (para la elaboración de tortillas), frijoles y calabaza, también puede ser refresco u cualquier otro producto que esté al alcance. En algunas ocasiones se lleva comida preparada.
- También aplica llevar telas para la elaboración de su ropa (en la comunidad *o'dam* el traje tradicional es todavía de uso cotidiano, por lo que se requieren telas y todos los materiales que se necesita para su elaboración).
- Otra forma, es ayudar en las actividades de la cotidianidad: limpiar la milpa (verano), llevar leña, echar tortillas, moler, entre otras cosas.
- Finalmente, también aplica ayudarles con lo que se necesite: llevarlos a Durango (si necesitan ir), ayudarles con algún trámite (registro civil, INE, presidencia, etcétera, siendo estos los más comunes), medicinas o lo que ellos consideren en que les puede uno ayudar.

Es esta la forma de contribuir y cooperar en las comunidades *o'dam*. Se puede decir entonces que una investigadora local conoce esta lógica por lo que no se espera que la comunidad o los hablantes lo soliciten, sino que la investigadora local, al ser de la comunidad, la obliga a tener en cuenta este principio de reciprocidad y aplicarla.

CONCLUSIONES

En este capítulo he expresado los desafíos con los que se tienen que lidiar, las ventajas y algunas recomendaciones para el trabajo de campo, así como la necesidad de visibilizar esta problemática sobre los escasos materiales o la escasa literatura sobre las metodologías desde la perspectiva local, por lo tanto, es importante expresar estas experiencias y métodos y estrategias que los investigadores locales o los estudiantes indígenas llevan a cabo al momento de realizar el trabajo de campo en sus propias comunidades, porque los materiales de trabajo de campo ofrecidas tiene poca utilidad en estas situaciones.

Como se pudo observar en este texto, una investigadora local o indígena no puede deslindarse de las problemáticas y de las responsabilidades que existan en la familia o en la comunidad, ya que está comprometido(a) de forma individual, familiar y comunalmente, y es parte de ese grupo de generadores y defensores del conocimiento, de su pueblo y territorio. En el caso de los *o'dam,* cuando alguien sale de la comunidad, la recomendación que siempre se le da (o al menos en mi caso) es que salga a estudiar a aprender otra lengua (español) para ayudar a defender el territorio. Efectivamente, cuando uno vuelve esa es la responsabilidad que le dan: defender, colaborar y aportar por y para la comunidad.

En ese sentido, se tendría que repensar como dice Pérez (2020), re-evaluar desde las dos perspectivas, desde lo foráneo y lo local, los métodos de campo, los protocolos culturales, los valores y las conductas como parte integral de la metodología, y desarrollar una responsabilidad relacional hacia la propia comunidad a la que pertenecemos y hacer investigación. Así como mantener el compromiso con la institución académica bajo la cual se encuentra adscrito y por quién está respaldado el trabajo de investigación.

Pareciera que es complejo y complicado hacer el trabajo de esta forma y mantener este equilibrio entre lo comunal y lo académico, pero es posible hacerlo como ya pudimos ver con las publicaciones de los investigadores locales que anteceden este texto, y como lo mencioné al comienzo, hoy en día ya hay varios investigadores locales

o indígenas en situaciones similares que logran encontrar ese equilibrio y terminar sus estudios de maestría o doctorado aplicando sus propias estrategias, como con mi caso el *paxiar*, el *sapok, sobkia' y* el principio de reciprocidad para la retribución de los colaboradores. Las inquietudes plasmadas en este capítulo son compartidas con la mayoría de los estudiantes indígenas con los que he tenido la oportunidad de dialogar.

En este texto hago hincapié en tomar en cuenta y repensar estos nuevos escenarios y constructos epistémicos que han sido poco considerado en la academia. Por eso pretendo incitar a replantear el trabajo de campo en y con las comunidades y de esa manera empezar a construir nuevas formas de conocimiento en este ámbito, para así "lograr un acercamiento humanamente significativo y no sólo metodológicamente correcto y cerrar gradualmente las brechas de asimetría colonial" (Martínez, 2020, p. 33). La misma autora considera importante y coincido con ella "desarrollar y mantener las relaciones o crear las prácticas de reciprocidad y no caer en el extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico del que tanto hemos sido criticados y señalados tanto los académicos de fuera como los de dentro" (Martínez, 2020, p. 37), así como mantener o buscar las estrategias de la comunidad que nos pueden servir en el trabajo de modo que no forcemos lo que no se puede aplicar.

Con este texto intento visibilizar esa otra perspectiva que empieza a tomar sentido conforme los investigadores locales empiezan a manifestarse. Y pretendo contribuir tanto a la academia con estas nuevas propuestas, pero también contribuir a la dignificación de los conocimientos de una comunidad, a la teorización de esos conocimientos, así como al fortalecimiento de nuestras lenguas. Y espero que estas publicaciones también les ayuden a los investigadores foráneos a entender que, aunque uno sea de la comunidad, las cosas no son sencillas, y que las formas de recabar datos de un investigador o investigadora local no implica que el objeto de estudio y el resultado de un trabajo de campo lingüístico sea puesto en duda, si el dato o el trabajo no valen lo mismo que el de uno de fuera (como se ha creído), ya que los datos presentados o el trabajo final es el que hablan

por sí mismo. Y de acuerdo con Pérez (2020), se promueve también "una perspectiva del lingüista [investigador] indígenas que busca la descolonización de las metodologías del trabajo de campo diseñadas por extranjeros y adoptadas de manera acrítica por lingüistas [investigadores] locales y semi-locales" (Pérez, 2020, p. 146).

Finalmente, espero que más investigadores indígenas empiecen a manifestar esta necesidad y empiecen a aportar en la construcción de nuevas metodologías y conocimientos. Y que, en esa dignificación antes mencionada, ya no escuchemos más la frase "no tiene perfil" aunque tengamos el mismo nivel de un investigador foráneo o si tengamos el perfil para dar conferencias, talleres, escribir un artículo o cualquier actividad de índole académico, donde se aborden "cosas serias" o "temas importantes". Estos son comentarios que siguen estereotipando y no ayudan a la construcción de conocimientos desde múltiples perspectivas.

REFERENCIAS

Alonso, A. (2020). "¿Y ganas algo de esto?". La experiencia de trabajo de campo en la comunidad de origen: de la reflexión a la sanidad emocional. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (83-98). University of Hawai at Manoa.

Arellano, I. (2018). *Análisis simbólico cultural y lingüístico del uañdhara': Ritual de curación entre los o'dam de Santiago Teneraca, Mezquital, Durango* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Querétaro.

Cruz, H. (2020). Entre propios y extraños: Cuando una investigadora indígena realiza estudios en su propia comunidad. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (37-57). University of Hawai at Manoa.

Duranti, A. (2000). *Antropología Lingüística*. España: Cambridge University Press.

Himmelmann, N. P. (1998). Documentary and descriptive linguistics. *Linguisticts,* (36), 161-195. Recuperado de :https://asset-pdf.scinapse.io/prod/2014840417/2014840417.pdf

Llanes-Ortiz, G. (2019). Diálogos Transcontinentales. Conocimiento Maya, Diálogos Interculturales y ser un Chan Laak' de la península de Yucatán. En A. Hernández, S. Huutchings y B. Noble (eds.), *Transcontinental Dialogues: Activist Alliances with Indigenous Peoples of Canada, Mexico, and Australia* (166-190). Estados Unidos: University of Arizona Press.

Malinowski, B. (1984). *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and and adventure in the archipelagoes of Melanesia New Guinea*. Waveland Press.

Martínez, M. (2020). Sk'an jtsatsubtastik ko'ontontik: Diálogos, retos y complejidades de ser una investigadora de raíz tsotsil. En E. Cruz (ed.) *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (15-35). University of Hawai'i at Maona.

Mendía, H. (2016). *La justicia oral y comunal: El caso de los tepehuanos del sur (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Durango)* [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Querétaro. Recuperado de: http://ring.uaq.mx/handle/123456789/208

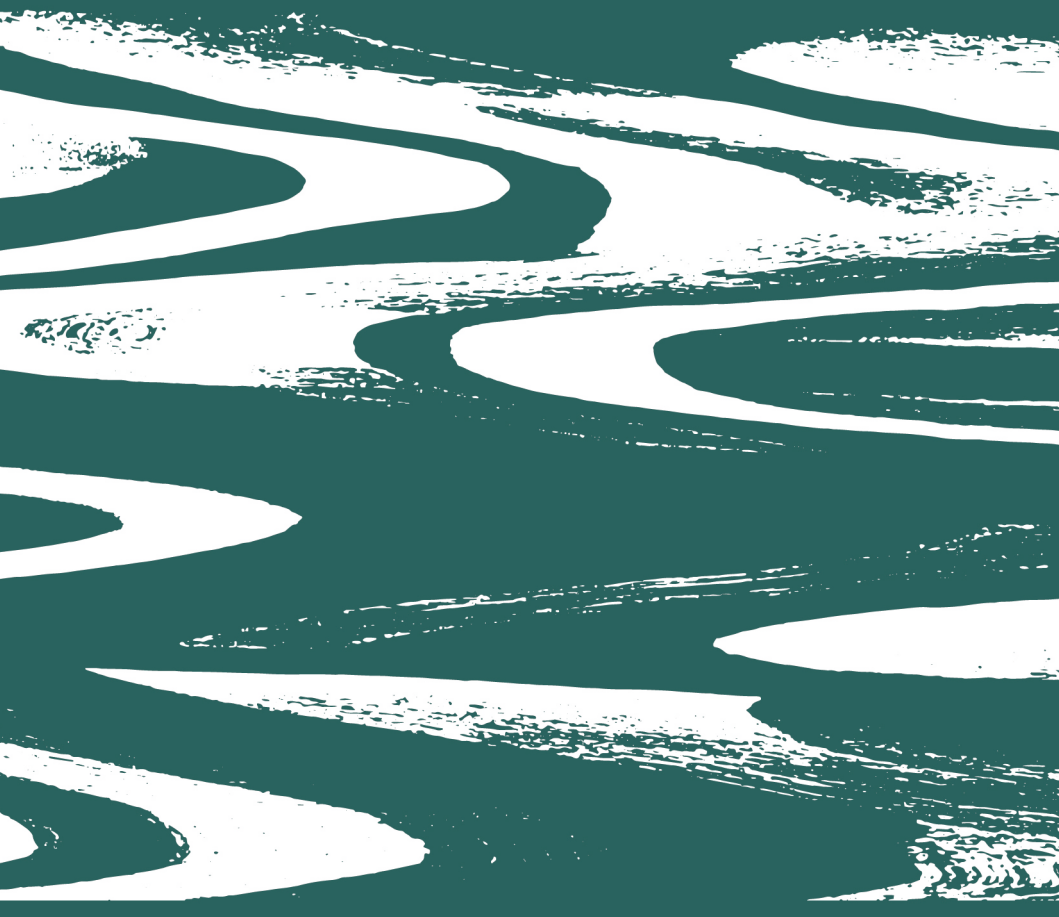
Pérez, J. (2020). Los principios éticos de las metodologías en el trabajo de campo lingüístico según quién. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (125-149). University of Hawai'i at Manoa.

Sherzer, J. (1983). *Kuna ways of speaking: An ethnographic perspective*. Estados Unidos: University of Texas Press.

Taylor, S. y Bodgan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La Búsqueda de Significados*. España: Paidós.

Woodbury, A. (2003). Defining documentary linguistics. En P.K. Austin (ed.), *Language documentation and description, vol. 1*, (35-51). Inglaterra: soas.

LUZ MARÍA LEPELIRA



DECOLONIALIDAD Y ANTROPOLOGÍA: UN ACERCAMIENTO DESDE LAS ETNOGRAFÍAS *INSIDE/OUTSIDE*

Luz María Lepe Lira

Este capítulo tiene como objetivo acercar a los estudiantes de antropología a la propuesta teórico-metodológica decolonial, enlazando los conceptos con la investigación en/con poblaciones indígenas desde un posicionamiento situado, ya sea como miembros de las comunidades que se estudian, o como investigadores externos a ellas.

El argumento se desarrolla en tres ejes: teórico, metodológico y práctico. El primero, *El giro decolonial y la colonialidad en antropología*, está basado en la propuesta del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad, en particular, el llamado *Giro Decolonial* que Santiago Castro-Gómez, expone en el libro que le da nombre al conjunto de artículos teóricos que el grupo había realizado hasta ese momento, y que vislumbraba una segunda etapa de trabajo académico; el segundo eje *Algunas metodologías de la decolonización*, presenta el filo del activismo académico que puede tener la decolonización a través de los trabajos más recientes de Catherine Walsh (2016) y Xochitl Leyva Solano (2010), donde revisan su propio quehacer y posicionamiento académico, antropológico y de lucha social.

El tercer eje *Reflexiones inside/outside sobre el trabajo de campo*, toma como referente el dossier "Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica" (2020), donde investigadores cuatro investigadoras y un investigador pertenecientes a una comunidad indígena de México reflexionan sobre su acción-participación-investigación como miembros de una cultura haciendo investigación en el mismo lugar donde son originarios.

La intención es construir un mapa con estos tres ejes para mostrar las discusiones en torno al colonialismo en la antropología y

los efectos que el cambio de perspectiva tiene para la disciplina, las investigaciones y sus actores. Concretamente si pensamos en los cambios de paradigma ocurridos en el último cuarto de siglo, cuando los hablantes de las comunidades indígenas dejaron de ser informantes de los investigadores y se posicionaron como investigadores locales.

Aunque este capítulo presenta en la parte final las reflexiones de las investigadoras locales, me interesa debilitar transversalmente las dicotomías: lo indígena *vs.* lo no indígena, lo académico *vs.* los saberes comunitarios y locales, lo occidental *vs.* lo no-occidental, para dejar de lado la polarización, pues para que exista el diálogo son necesarias las lecturas desde las distintas producciones de pensamiento y acción en el mundo.

Para iniciar, y siguiendo la propuesta del conocimiento situado, me asumo como una mujer mestiza, interesada en la creación literaria y la tradición oral particularmente de las culturas zapoteca y maya peninsular de México; que realiza investigación con el apoyo, colaboración y empuje de colegas académicas, escritores y escritoras, hablantes nativos de la lengua. Soy una investigadora que retoma elementos de la antropología lingüística y la literatura para la discusión teórica pero también soy una profesora universitaria que enseña Antropología social a nivel licenciatura y soy parte del núcleo de profesores, junto a otros colegas que participan en este volumen, de la maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe.[1] Dadas estas coordenadas que guían mi mirada, inicio el argumento.

PRIMER EJE: EL GIRO DECOLONIAL Y LA COLONIALIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA

Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel publicaron *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007), se trata de una compilación de textos de los autores fundadores del grupo modernidad/colonialidad: Walter Mig-

[1] El trabajo de Hilaria Cruz que menciono en el texto refiere al programa como uno de los esfuerzos por entrenar a los hablantes de lenguas minoritarias.

nolo, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, junto a investigadores latinoamericanos más jóvenes. En el prólogo, Castro-Gómez, hace una breve reseña de las ideas que como grupo académico trabajaron durante la primera década del siglo XXI, y expone cómo se construyeron los conceptos que utilizaron como lenguaje común hasta consolidarse una propuesta teórica y metodológica. Los libros colectivos e individuales que se publicaron en este periodo (Lander, 2000; Palermo y Freya Schiwy, 1999 y 2000; Escobar, 2000; Castro-Gómez, 2005, entre otros), son esenciales para entender la propuesta que promovieron estos académicos activistas. Para los fines del capítulo expondré brevemente los conceptos de: colonialidad, colonialismo y decolonialidad.

La colonialidad, a diferencia del colonialismo, que refiere al momento histórico de dominio político y económico de las colonias sobre sus imperios, es la persistencia de la dominación instaurada en las colonias a través de la matriz colonial de poder que controla, de acuerdo con Mignolo (2007) cuatro dominios: (1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad; y (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad.

La colonialidad organizó al mundo en centros y periferias hasta el momento actual, que puede ser como observa Castro-Gómez, una *transición de un colonialismo moderno a una colonialidad global*[2] (2007, p. 13), guiada y determinada por las instancias de capital global como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

La articulación en la triada modernidad/colonialidad/decolonialidad enlaza los elementos de la siguiente manera: la modernidad, es la visión de mundo que expande el capitalismo y crea colonialidad para sostenerse; pero al mismo tiempo, la colonialidad, produce las opciones de resistencia y resignificación que pueden avanzar en sentido inverso contra la colonialidad, la modernidad y el capitalismo como sistema económico.

[2] En cursivas en el original.

De esta manera, la decolonialidad resignifica en un nuevo formato las jerarquías epistémicas, raciales, étnicas y de género/sexualidad que se habían desplegado en la modernidad (Castro Gómez, 2007, p. 14), y que mantienen en la larga duración, la relación de dominio con las poblaciones indígenas que existían en los siglos XVI y XVII.

Por eso, con este enfoque se hace evidente cómo se afianza un imaginario sobre lo indígena en tanto se construyó en las dicotomías: civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental, que tenía como meta el modelo europeo y la concentración del capital en una sociedad donde todos los otros grupos humanos quedaron subordinados y fueron desdeñados a través de las categorías de raza y género.

La propuesta decolonial reconoce que el mundo no ha sido completamente descolonizado. Castro-Gómez sugiere que la primera descolonización refiere a la independencia jurídico-política de las antiguas colonias españolas, inglesas y francesas; por lo tanto, la segunda descolonización debiera dirigirse a la "heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas" (2007, p. 17).

Este proceso de resignificación debe encontrar su propio lenguaje y abrir otros caminos, Castro-Gómez enfatiza que lo primero es entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico (como se conceptualiza en la economía política, ni un sistema cultural, como lo pueden asimilar los estudios culturales), es sobre todo una red global de poder que integra procesos económicos, políticos y culturales, que mantienen el sistema (2007, p. 17), por eso se trata de encontrar nuevos lenguajes en un diálogo con formas no occidentales de conocimiento, buscar "afuera" de los paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimiento.

Efectivamente, en este capítulo se abordan algunas propuestas de descentramiento: la recapitulación del diálogo que ha establecido Xochitl Leyva Solano (2010) con las mujeres y hombres de comunidades indígenas de Chiapas; la propuesta de gritos que corresponden al sentir/pensar de Catherine Walsh (2016), las reflexiones de Margarita Martínez, Hilaria Cruz, Ana Alonso, Isaura de los Santos y

Emiliana Cruz (2020); que constituyen posibilidades abiertas para la antropología de los próximos años.

La crítica a la antropología como una disciplina que en su nacimiento estuvo ligada a la expansión colonial es basta y no me detendré en ella (Hall, 1996; Chakrabarty, 2000), sino en la propuesta de Eduardo Restrepo de lo que nombra la "indiología" de la antropología en Colombia, pero que puede explicar en parte, el indigenismo en la antropología mexicana, y la visión sobre los pueblos indios que prevaleció la segunda mitad del siglo XX en América Latina.

En "Antropología y colonialidad" (2007), Eduardo Restrepo recuerda que la antropología emergió tratando de promover el Orden (lo que el occidente es), la Utopía (lo que occidente podría ser), y el Salvaje (lo que occidente no es); no es gratuito que los primeros estudiados hayan sido los habitantes de las colonias y que, en cierta forma, el etnógrafo se convirtiera como señala Restrepo, en un engranaje administrativo, militar y económico en esas relaciones coloniales de dominación (2007, p. 295).

En Colombia, continúa, se identificó lo "primitivo" en el *otro* interno al territorio, pero que podía reducirse a un objeto, pues señala Restrepo, "la 'indiologización' de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir como una alteridad radical" (2007, p. 297). Me permito citarlo ampliamente:

> Este Otro esencial había sido cómodamente delineado en las monografías convencionales, donde el etnógrafo establecía una tersa descripción realista que, después de la localización geográfica (casi siempre acompañada de un mapa donde es ubicada la comunidad), empezaba con el 'medio ambiente', pasando por la 'economía', la 'estructura social', para terminar con la 'religión' o la 'mitología'. A veces aparecía un pequeño apartado final, que se denominaba 'cambio cultural' o 'relaciones interétnicas', en el cual no era extraño que el etnógrafo se mostrase preocupado por la 'pérdida de la cultura' e hiciera un llamado a la urgencia de conservar la 'tradición' o, incluso, de 'recuperarla' (2007, p. 298).

Este modelo clásico de la monografía permanece sin cambios notables porque perviven las estrategias descriptivo-explicativas para pensar la identidad indígena y su cultura como si pudieran estar fuera de las condiciones materiales, económicas y sociales concretas impuestas de manera global con la modernidad. Convertir lo indígena en el Otro y describirlo así, se convierte en una estrategia de manipulación que oculta la dominación.

SEGUNDO EJE: ALGUNAS METODOLOGÍAS DE LA DECOLONIZACIÓN

El eje teórico de la decolonialidad se vincula directamente con el activismo centrado en la vida concreta de los sujetos y las sociedades, pues la teoría se vive como un proceso personal y subjetivo. En este sentido, es interesante la reflexión de Catherine Walsh (2016) quien participa del activismo de los pueblos indígenas y afrodescendientes en Ecuador.

En la comunicación presentada en el congreso de Hispanistas en Brasil, Walsh expone cómo asume un sentir/pensar que grita ante el silenciamiento hacia la violencia y la muerte.

> Últimamente hablo, escribo, pienso, siento —sentipienso (para usar la expresión de los hombres "hicotea" de Colombia y difundida por Orlando Fals Borda)— gritando. No es un grito que necesariamente o siempre se puede oír. No viene de un análisis académico sino de unos sentires sentidos y vividos, que nacen de la indignación, rabia, dolor y horror. De unos sentires sentidos y vividos que empezaron a rebasarse ante la desaparición de los 43 de la Escuela Normal de Ayotzinapa (en el Estado de Guerrero de México) el 26 de septiembre de 2014, los silencios cómplices al respecto en las universidades mexicanas donde estuve unas semanas después, y también las amenazas que viví a mi persona (Walsh, 2016).

Ésta es su propuesta descentrada para hablar de las problemáticas sociales y económicas, de la violencia política y el extractivismo que

viven muchos pueblos de Abya-Yala, como es llamada América por un grupo de intelectuales.

> Los gritos no son solo reacciones y expresiones de susto. Son también mecanismos, estrategias y acciones de lucha, rebeldía, resistencia, desobediencia, insurgencia, ruptura y transgresión ante la condición impuesta de silenciamiento, ante los intentos de silenciar y ante, también, los silencios —impuestos y estratégicos— acumulados... Como bien explica Maldonado-Torres, el grito del espanto del colonizado o colonizada no es simplemente una expresión de horror y terror, puede ser entendido, así más críticamente, como una práctica e intervención (política, epistemológica, ontológica-existencial) que apunta y camina una actitud decolonial y la idea y posibilidad de decolonización (Walsh, 2016).

Son las nuevas formas de expresión y de conocimiento, las que se despliegan en una antropología que se piensa desde la decolonialidad. En México, el trabajo de la antropóloga Xochitl Leyva Solano puede ser un ejemplo de cómo se relacionan orgánicamente la academia y el activismo, acciones paralelas en su trayectoria. En "Caminando y haciendo o acerca de las prácticas decoloniales" (2010), Leyva hace un recuento crítico de su proceso vital, recupero para este capítulo, tres de los proyectos con los que ha promovido una nueva forma de diálogo, una manera de vivir la decolonialidad.

El primero es un proyecto audiovisual que rompe con la expectativa académica de lo escrito y de "los expertos"; se trata de un proyecto expresado en el lenguaje audiovisual, gestado durante un proceso de militarización extrema cuando había ocurrido la masacre de Acteal y los municipios zapatistas estaban siendo desmantelandos en 1997, junto a Axel Köhler empezó un diplomado que terminó llamándose *Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur,* que contribuyó a que los jóvenes tsotsiles, tsetsales y ch'oles realizaran sus propios videos y los distribuyeran en festivales nacionales e internacionales de cine y video.

Leyva Solano reflexiona que a pesar de los alcances no se logró que los videoastas indígenas se interesaran por la investigación social o pusieran sus producciones también al servicio de las organizaciones y de sus colectivos.

El segundo proyecto *Gobernar (en) la diversidad*, inició en 2003 bajo un contexto de discusión internacional sobre el reconocimiento de los derechos lingüísticos y las luchas antineoliberales en Ecuador y Bolivia. Reunidos bajo intereses comunes, algunos investigadores latinoamericanos junto a otros intelectuales indígenas de Oaxaca, Chiapas y Milpa Alta, empezaron una reflexión conjunta para discutir qué investigar y para quién hacerlo. Leyva señala el aporte metodológico y la dificultad de construir una agenda común que efectivamente se realice bajo la práctica de colabor y en la coinvestigación.

El descentramiento fue construir un diálogo de saberes de diferente raíz, el de las comunidades indígenas y el de los académicos, la autocrítica a este proyecto es que el producto final se publicó en un libro sólo en español, con una jerga quizás demasiado académica que no logró llegar a las bases contrapartes de la investigación (2010, p. 373).

El tercer proyecto surge en 2008, a través de la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropolog@s de Chiapas, cuando se reflexiona sobre los alcances de los resultados de las investigaciones anteriores y se replantea la forma en que pueden compartirse los hallazgos; la decisión de publicar un audiolibro en las lenguas de los participantes: tsetsal, tsotsil, tojolabal y español, tanto de manera oral como escrita, es un acierto metodológico.

Es en este último proyecto donde Leyva Solano se reconoce en el camino de la decolonialidad, cito:

> ...el proceso mismo de preparación del audiolibro ha sido una manera de practicar la *decolonialidad del saber*, es decir, de ir en dirección contraria a la *colonialidad del saber* que tiende, entre otras cosas, a recrear al Otro como el exótico, como el primitivo, como el tradicional. El Otro por el que se habla, el Otro al que se interpreta y en ese acto mismo se tiende a cosificarlo y deshumanizarlo (2010, p. 374).

La intención, continúa Leyva Solano, es que el audiolibro regrese a las comunidades para interpelarlos, sacudirlos en su propia voz y en la de otros, con tres lenguajes: el oral, el escrito, el visual. La expectativa es que la decolonialidad sea una práctica, una nueva forma de hacer investigación decolonial y en colabor.

Las reflexiones de Catherine Walsh y Xochitl Leyva abren otros caminos para relacionarse con la academia y nuevas formas para compartir los resultados de las investigaciones. El tercer eje que propongo en el capítulo amplía la discusión sobre este punto, desarrolla la forma en que los investigadores indígenas hacen investigación y activismo.

TERCER EJE: REFLEXIONES *INSIDE/OUTSIDE* SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO

Este apartado expone algunas de las ideas publicadas en *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: contribuciones de investigadores indígenas del sur de México* (2020), coordinado por Emiliana Cruz y editado en español en *Language Documentation & Conservation* Special Publication 22; se compone de las reflexiones de cuatro investigadoras y un investigador originarios de una comunidad indígena, que discuten desde su lugar de enunciación lo que implica transitar entre el ejercicio académico (son doctores o están por obtener un doctorado en alguna Universidad de Estados Unidos) y el activismo comunitario; sobre lo que significa devolver a cada espacio lo que le pertenece siguiendo las reglas y cuidando las expectativas de las instituciones y de la comunidad; la tensión de este anudamiento se discute en los siguientes puntos: la investigación y el género del investigador; la investigación y las relaciones entre la vida personal y comunitaria; la investigación y el imaginario sobre su uso.

La investigación y el género del investigador: ser mujer

Uno de los elementos ineludibles en el trabajo de campo es la condición de *mujer* en un país donde la violencia es extrema y el patriarcado regula las esferas de la vida social, tanto de las mujeres indígenas como de las mestizas, de las investigadoras y de las trabajadoras en todas las áreas.

Bajo las condicionantes del trabajo de campo: viajar a una comunidad, permanecer y vivir en ella generalmente sin la compañía de los hijos o los maridos, esquivar los juicios que pueden considerarla como "disponible" y romper los estereotipos, no ha sido, en ningún sentido fácil para ninguna de las mujeres que hacemos campo.

Para empezar, me gustaría referir a una de las pioneras de la antropología en México, Yolanda Lastra, que inició sus trabajos en comunidad a finales de la década de los sesenta en un México rural donde la ciencia estaba dominada básicamente por figuras masculinas. Tal vez ahora nos es difícil imaginar lo que pudo significar para ella como mujer enfrentarse al prejuicio y al desdén masculino tanto dentro de las comunidades indígenas como en la academia, no había ni siquiera el espacio para enunciar la problemática. Su trabajo, sin embargo, abrió caminos para la antropología y la lingüística con las lenguas náhuatl, chichimeco-jonaz y otomí; Martín Butragueño, señala que en su investigación los hablantes participaban contando sus anécdotas, historias y relatos (2010, p. 34), lo que también iba contracorriente en la construcción de una ciencia que trataba a las personas como informantes, no como sujetos con voz y pensamiento propios.

Aunque podríamos decir que las cosas han cambiado en los últimos cuarenta años, veremos en los extractos que tomé de "Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México", que aún hay muchos obstáculos sólo por el hecho de ser mujeres. En "Diálogos, retos y complejidades de ser una investigadora tsotsil", la doctora Margarita Martínez señala que pareciera que hay temas que

las mujeres podemos investigar de "manera natural", y esto ocurre con todas las que hemos hecho trabajo de campo, si una mujer investiga sobre las funciones o áreas que la comunidad asigna a su género, su inclusión y participación no generarán mayor conflicto, tal como Martínez relata ocurrió en su documentación y etnografía sobre el manejo de la lana y el tejido de las mujeres mayas; sin embargo, al hacer documentación sobre las ceremonias del agua cuyos eventos comunicativos sólo pueden realizar los hombres, tuvo que solicitar ayuda de su compañero de vida, quien además es reconocido como "bondadoso" en la comunidad porque permite que su esposa esté fuera de casa realizando otras actividades (2020, p. 19).

Margarita Martínez enfatiza el condicionamiento de roles preestablecidos y sociales que debe cuidar y respetar como miembro de la comunidad y que, en algunos casos, las investigadoras externas pueden romper momentáneamente al aceptarse su presencia en los eventos comunicativos y precisamente porque no importa qué dirán de ellas o cómo serán vistas cuando termine el proyecto.

Las restricciones que una mujer tiene para andar sola o protegerse ante la inseguridad se reafirman con algunos elementos culturales, que se asocian a lo femenino, como lo describe Hilaria Cruz en "Entre propios y extraños: cuando una investigadora indígena realiza estudios en su propia comunidad", el chisme es un elemento cultural asociado a lo femenino, y en su cultura es tan mal visto que puede llevar de la discordia al castigo, o incluso a la muerte. Ella refiere que hacer trabajo de campo yendo con su grabadora de casa en casa, puede ser interpretado como alguien que lleva chismes, con las consecuencias que esto podría tener dentro de la comunidad.

Otro ejemplo es el compartido por Isaura de los Santos, al exponer el acoso que ha recibido a través de las redes sociales dado que el facebook es uno de los elementos más utilizados para promover la escritura del chatino entre los hablantes. Este acoso puede alcanzar altos niveles de violencia y llegar incluso a amenazas directas. De los Santos reconoce que, en el ámbito de la antropología con pueblos indios, la mayoría de los proyectos han sido impulsados por hombres, básicamente por dos razones: la primera es porque las mujeres acce-

dieron a la educación y a posiciones de decisión muy recientemente; y la segunda, es porque a pesar de la preparación académica, se prioriza el trabajo de los hombres.

La investigación y las relaciones entre la vida personal y comunitaria

En "Activismo e investigación para la promoción de la lectoescritura en chatino", Isaura de los Santos enfatiza que las ideologías lingüísticas determinan, en gran medida, que una comunidad mantenga o deje morir una lengua. En la comunidad de Panitlaxhuaca señala que la discriminación, el racismo, la falta de valor que los mismos profesores bilingües (algunos miembros de la comunidad y también hablantes) dan a la lengua chatina, es quizás el factor determinante para cualquier iniciativa de mantenimiento o de revitalización.

Su trabajo como activista y promotora de la lengua pasa por los filtros y obstáculos de estas actitudes lingüísticas de menosprecio, pero también por las consideraciones y juicios hacia ella y hacia su familia extendida. De los Santos cuenta que su interés por apoyar los procesos de revitalización y mantenimiento de su lengua iniciaron desde que era estudiante universitaria y con su primer empleo en el Instituto Estatal de Educación para los Adultos, IEEA; después con otra compañera, empezó a impartir talleres de lectoescritura para niños entre los 8 y los 12 años, esta es la actividad a la que ha dedicado energía y tiempo desde la comunidad y ahora como estudiante de doctorado. Sin embargo, nos comparte:

> Durante estos 8 años enseñando y concientizando sobre el uso del chatino en su forma escrita y oral se han hecho comentarios sobre mi falta de capacidad de convencer a mi círculo cercano de seguir manteniendo la lengua, esto se debe a que mis primos hermanos son la última generación en hablar chatino y sus hijos son monolingües en español. Aun cuando mi proyecto se centra en la lectura del chatino, y que generalmente trabajo con hablantes que participan en la evaluación de la lectura, más de una vez he escuchado comentarios

> como: "Quiere que los niños hablen chatino y los niños de su familia sólo hablan español" (2020, p. 67).

La experiencia de Isaura de los Santos al ver cómo es juzgada la eficiencia de su trabajo de revitalización con este comentario, pone un acento en la puesta en valor que tiene el trabajo en comunidad.

El peso de las relaciones familiares en comunidades donde las familias se extienden hacia los primos segundos o terceros, y en algunos casos hacia las comadres y compadres que los rituales vitales incluyen a la parentela, dan por resultado un colectivo diverso que tendrá, como es lógico, diferentes creencias, actitudes, preferencias religiosas o políticas. La experiencia de la investigadora Ana Alonso en "¿Y ganas algo de esto? La experiencia del trabajo de campo en la comunidad de origen", pone el énfasis no sólo en la relación familiar presente, sino en la historia generacional que determina que ella, como parte de un linaje, sea asociada a conflictos internos que la comunidad tuvo durante los años noventa, cuando era sólo una niña, junto a los otros hablantes y jóvenes que ahora están realizando actividades.

La historia familiar determina, en cierto grado, que los proyectos puedan llevarse a cabo, que se inicien o se lleven a buen término. Las dificultades emocionales, internas y externas que esto implica para los investigadores locales deben reflexionarse y sanarse. Esa es la propuesta de Ana Alonso.

LA INVESTIGACIÓN Y EL IMAGINARIO SOBRE SU USO

Es normal que una comunidad (indígena, rural, urbana o cualquier grupo humano), construya un imaginario acerca del trabajo de campo y de la utilidad que podría tener para quien lo realiza, después de todo es genuino preguntarse para qué sirven las grabaciones en audio o video de los abuelos, para qué documentar un oficio o una actividad que la comunidad observa de manera cotidiana y natural.

Comparto lo que registra Margarita Martínez:

> Seguro que las videograbaciones las llevará a vender con los gringos, con los alemanes, se enriquecerá con ello, seguro hay mucho dinero de por medio, por eso tanto interés por enseñarle a los niños y registrar nuestra lengua y nuestra cultura. Seguro hará lo mismo que los investigadores extranjeros y kaxlanetik que sólo vienen a robar nuestros conocimientos, se van de acá y las venden en el extranjero (2020, p. 31).

Esta idea es común y en algún momento la hemos escuchado la mayoría de quienes hacemos investigación en comunidad, pero tiene que ver con el planteamiento inicial sobre los sistemas racistas y de relación colonial que se mantuvieron por décadas en la investigación *sobre* los pueblos indígenas, y no *con*, los pueblos indígenas. El punto es que movilizar un imaginario que se materializa en desigualdades sociales tan grandes, es un proceso largo que sólo va cambiando y construyéndose en la relación de cada investigador y cada grupo de trabajo.

Paradójicamente, al tiempo que se piensa que el trabajo académico traerá movilidad social y beneficios económicos, también parece extraño que lo cotidiano sea importante y pueda valer tanto. El imaginario sobre la investigación está ligado a la inteligencia y a su cuestionamiento, de manera más notoria cuando se investiga la propia lengua, pues los hablantes no somos conscientes de sus reglas; Martínez nos comparte lo que le dijo su padre cuando ella investigaba sobre el tsotsil:

> Ay hija, en vano estudias, entre más estudios tienes, (entre) más avanzan tus estudios, más tonta te vuelves, cada vez que conversamos me preguntas cosas de las cuales yo me encargué de enseñarte, todo esto que cuestionas, se supone que ya lo conoces" (2020, p. 22).

Martínez comparte en su artículo las estrategias que debe utilizar como investigadora local: que debe iniciar las conversaciones a través de la experiencia anterior, recordar en su propia vivencia las formas en que hablaba el abuelo, las costumbres, la manera de hacer las cosas en la comunidad. Se trata de una adecuación de las técnicas de investigación, no significa no hacer elicitaciones o utilizan herramientas que la lingüística y la antropología han aportado al campo, sino de considerar cuál es la manera sistemática para explorar, desde el conocimiento compartido, las preguntas metalingüísticas y metacognitivas que no están resueltas. De esta manera, el imaginario social sobre la investigación se trastoca también para quien investiga.

En este apartado he expuesto elementos de las investigadoras locales que me interpelan, también cargo sobre mis hombros este patriarcado que pesa sobre todas nosotras; no importa si soy académica o externa a la comunidad, hacer trabajo de campo como mujer, no me libera de estereotipos o de desconfianzas porque el peso del imaginario social sobre ser mujer sigue siendo muy fuerte.

En cuanto a las relaciones de la vida personal y comunitaria, muchas investigadoras externas tenemos colaboraciones, artículos conjuntos o proyectos con los/las investigadoras internas y, cuando vamos a una comunidad o vivimos en ella, cerca o "en la casa de", hacemos parte de sus relaciones comunitarias; los juicios, adversos con los que ellos viven, recaen finalmente sobre nosotros; somos parte de esa familia extendida.

En cuanto a las preconcepciones de "para que se utiliza la investigación" o que "se va a vender y debe ganarse muchísimo", el prejuicio pesa quizás, de manera más directa, sobre los investigadores externos, la comunicación en términos claros sobre los apoyos económicos que el investigador tiene para viajar o quedarse en la comunidad o para construir intercambios equitativos en términos de colabor, es una de las vías que pueden transitarse si queremos cambiar la perspectiva.

Considero que más que una dicotomía lo *inside/outside* es un tejido. Y ese es el punto de diálogo que también deberíamos retrabajar en nuestros análisis comunitarios y académicos.

A MANERA DE CIERRE

Un modelo de larga duración como el sistema mundo moderno colonial, nos permite entender cómo los discursos raciales y epistémicos sobre lo indigena permanecen en las comunidades, en nosotros mismos y en los/las investigadores locales; visibilizar las propias herramientas y el lugar desde donde se habla, es el primer paso para que los discursos se desplacen y puedan materializarse otros caminos para pensar y hacer.

Uno de los elementos transversales en este capítulo está ligado a la producción del conocimiento y a cuestionar la colonialidad del saber porque el desplazamiento de un conocimiento eurocéntrico "universal" es aún un terreno pedregoso para la incorporación de otros saberes en la academia. Las reflexiones compartidas de los investigadores indígenas muestran, en la práctica, el giro decolonial en la antropología.

En relación a la forma en que se ha decantado la propuesta metodológica de la decolonialidad, los ejemplos de las investigadoras *outside* a las comunidades, Xochitl Leyva y Catherine Walsh pueden parecer extremos en tanto se despliegan y apartan de los esquemas que la vida académica proscribe. Hablar de gritos y sentir-pensares, producir libros escritos en las lenguas no hegemónicas, o audiolibros y videos, podría parecer amenazante o no científico. El proceso de cambio está dado justo por la inclusión de otras maneras de comunicar los resultados científicos y por los nuevos lenguajes. Este momento reflexivo y de creación diferenciada también ocurre con los investigadores internos que están adaptando los instrumentos de investigación y construyendo desde una visión local la reflexión teórica que incorpora otra forma de conocimiento.

El margen para abordar las categorías señaladas en "Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México", pesan sobre quienes hacemos trabajo de campo en lo referente al género de investigador(a), la vida familiar y comunitaria y el imaginario sobre la investigación, atraviesan las experiencias y formas de hacer inves-

tigación, poco importa si somos internos o externos a la comunidad, cito las recomendaciones finales de Martínez:

> En definitiva, un investigador o investigadora tsotsil, tseltal, zapoteca, chatina, mazahua, mixe, etc. tiene doble o triple reto: i) Lidiar con el mundo académico occidental sobre el clasismo y el racismo hacia la objetividad y autenticidad de los datos, por ser un investigador perteneciente a la comunidad de estudio; ii) Mantener los lazos comunitarios y las relaciones sociales con los hablantes colaboradores para construir responsabilidades relacionales con nuestras comunidades (Pictou, 2019); y III) Si eres mujer, cuidar las expectativas culturales y el comportamiento sobre cómo relacionarse con los otros para que tus actos no sean malinterpretados por otras mujeres y hombres de la comunidad (2020, p. 32).

Margarita Martínez retoma las recomendaciones de Tuhiwai sobre la idea de evaluar "los protocolos culturales, los valores y las conductas como parte integral de la metodología" (Tuhiwai, citada en Martínez, 2020, p. 33) y enfatiza que se trata de desarrollar una responsabilidad relacional hacia la comunidad donde se hace el trabajo de campo y hacia la institución académica que respalda dicho trabajo. Esta responsabilidad tendería hacia la horizontalidad como un ideal, pero no se trata de negar la posición que se adquiere como investigadora local o externa. La antropóloga maorí Linda Tuhiwai invita a la reflexión y al diálogo:

> ...los métodos y las metodologías de investigación, la teoría que los informa, las preguntas que estos generan y los estilos de escritura que emplean, se vuelven actos significativos que deben ser considerados cuidadosa y críticamente antes de ser aplicados. En otras palabras, deben ser "descolonizados". Sin embargo, la descolonización no significa ni ha querido significar un rechazo total de toda la teoría o la investigación o del conocimiento occidental. Más bien implica centrar nuestras preocupaciones y nuestra visión del mundo y luego

> conocer y comprender la teoría y la investigación desde nuestras perspectivas y para nuestros propósitos (2016, p. 69).

Articular los saberes, las formas de conocimiento y la decolonialidad como una posibilidad de enfoque para la investigación en este texto, mantiene sin embargo, la paradoja señalada por Eduardo Restrepo (2007, p. 301), pues la antropología se presenta como una disciplina para visualizar discursos y conocimientos subalternos, pero, como es evidente en las *Reflexiones* compartidas sobre el trabajo de campo, aún estamos construyendo el lenguaje y el hacer académico y comunitario que sí incluya las diferentes perspectivas y saberes. El primer paso, al menos está dado, y evidencia el camino en construcción.

REFERENCIAS

Alonso Ortiz, A. (2020). "¿Y ganas algo de esto?" La experiencia de trabajo de campo en la comunidad de origen: de la reflexión a la sanidad emocional. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México.* University of Hawai at Manoa. Recuperado de: http://nflrc.hawaii.edu/ldc/sp22/

Cruz, H. (2020). Entre propios y extraños: Cuando una investigadora indígena realiza estudios en su propia comunidad. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México.* University of Hawai at Manoa. Recuperado de: http://nflrc.hawaii.edu/ldc/sp22/

De los Santos, I. (2020). Activismo e investigación para la promoción de la lectoescritura del chatino. Experiencias y reflexiones de trabajo de campo. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México.* University of Hawai at Manoa. Recuperado de: http://nflrc.hawaii.edu/ldc/sp22/

Lepe, L.M. (2018). *Relatos de la diferencia y literatura indígena. Travesías por el sistema mundo*. México: Grañén Porrúa/Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Nacional Autónoma de México.

Leyva, X. (2010). Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales. En Axel Köhler *et. al., Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces* (351-359). México: Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas, El Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, PUMC- Universidad Nacional Autónoma de México, Grupo Internacional de Trabajo para Asuntos Indigenas, Orê y Xenix Filmdistribution.

Maldonado, N. (2006). *Against War*. Inglaterra: Duke University Press.

Martín, P. (2010). Lingüística descriptiva y lingüística social en la obra de Yolanda Lastra. Historia de un compromiso científico. En A.M. Salazar y V. Kugel (eds.), X Coloquio Internacional sobre Otopames. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, M. (2020). *Sk'an jtsarsubtastik ko'ontontik*: Diálogos, retos y complejidades de ser una investigadora tsotsil. En E. Cruz (ed.), *Reflexiones teóricas en torno al trabajo de campo en lingüística-antropológica. Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México.* University of Hawai at Manoa. Recuperado de: http://nflrc.hawaii.edu/ldc/sp22/

Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

_____.(2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. España: Gedisa.

Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.

Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas*. Argentina: LOM Ediciones (traducción de Kathryn Lehman).

Walsh, C. (2016). *¿Interculturalidad y (de) colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala.* Versión extensa de la conferencia magistral en el Congreso Brasileiro de Hispanistas.


JOSÉ LUIS
PLATA
VÁZQUEZ
JUAN ANTONIO
SERRANO
VÁZQUEZ

LA ANTROPOLOGÍA QUERETANA EN SU VINCULACIÓN CON LAS INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES: EL CASO DEL INSTITUTO ELECTORAL DEL ESTADO DE QUERÉTARO

José Luis Plata Vázquez
Juan Antonio Serrano Vázquez

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo xv, Europa vivía tiempos inciertos: los musulmanes habían sido expulsados de la península Ibérica después de permanecer ahí por casi 800 años, al mismo tiempo Constantinopla, el enclave cristiano en la frontera europea caía en manos de los otomanos. Estos eventos derivaron en la necesidad de crear nuevas rutas comerciales que conectasen a Europa con el Lejano Oriente. Como es del dominio público, los portugueses lo consiguieron sorteando la costa africana, los españoles a la postre lo conseguirían mediante la conquista de Mesoamérica y el subsecuente establecimiento del puerto de Acapulco.

La colonización de América cambió el mundo, tanto para la Europa Medieval, como para los pueblos originarios de esta parte del mundo. Se modificó el *statu quo* vigente, quedando los imperios europeos como figuras dominantes del tablero global, imponiendo su visión del mundo tanto a las colonias como a las viejas naciones orientales. Florecieron puertos comerciales, aduanas, posadas, caminos de tierra adentro, haciendas, obrajes y, en el caso de la Nueva España, esta infraestructura era sostenida por mano de obra indígena. El concepto de propiedad exportado desde la península ibérica fue arraigándose, permitiendo a los conquistadores apropiarse de territorios que, desde su conveniente perspectiva, carecían de dueño. Lo anterior fue posible debido a que uno de los grandes pilares del

colonialismo fue el desconocimiento como iguales (de humanos a humanos) de los pueblos conquistados.

Así, a golpe de "progreso", a partir de la instalación de las formas e instituciones europeas, las y los habitantes de las comunidades indígenas fueron marginados de la toma de decisiones, incluso después de los procesos de emancipación e independencia. Más aún, hacia mediados del siglo XIX los pueblos indígenas fueron homologados en su definición como "corporaciones civiles" por la Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas o Ley Lerdo, en tanto que a lo largo del siglo XX fueron objeto de experimentación e imposiciones desde el "integracionismo" nacionalista fundamentado en el indigenismo y, en los inicios del siglo XXI, a decir de Francisco López Bárcenas (2020), el gobierno de la cuarta transformación en un esfuerzo pedestre por justificar su supuesta inclusividad, continúa practicando sin recato el "neoindigenismo" propio de los gobiernos neoliberales, para lo cual recurre al uso discursivo del multiculturalismo.

Como consecuencia de lo descrito anteriormente, los pueblos indígenas fueron forzados a abandonar sus lenguas, sus territorios, sus tradiciones, en suma, su identidad; para adaptarse "voluntariamente" al proyecto de Nación enarbolado por el Estado. En este proceso, las comunidades indígenas fueron segregadas de la vida política, social y económica del país. A pesar de todo, en este escenario, los indígenas asimilaron las normas sociales, la religión, el modelo económico, el sistema educativo y, sobre todo, la normatividad jurídica dictada por los sucesivos gobiernos. De este modo, a lo largo de quinientos años de colonialismo, han establecido estrategias que les permiten en gran medida defender sus costumbres, sus recursos y sus instituciones.

Actualmente, la prevalencia de conductas cuyos objetivos son, de acuerdo con Rodolfo Stavenhagen "garantizar la continuidad de normas generales de comportamiento público y del orden interno, definir los derechos y obligaciones de sus miembros, reglamentar el acceso y la distribución de los recursos naturales, especificar el manejo, control y solución de conflictos y disputas, establecer los cargos y las funciones de las autoridades comunitarias y, finalmente, orientar los procesos de selección y legitimación de sus gobernantes"

(Stavenhagen, 1990, p. 31), es indicio de que nos encontramos frente a formas de organización fundamentadas en la costumbre jurídica indígena mismas que son inherentes a dichas colectividades en el sentido de que forman parte de las

> ...decisiones que tiene que tomar cualquier sociedad humana para existir como *polis* (grupo político) *(y que)* son de dos clases: en primer lugar, tiene que escoger a sus gobernantes [...]; en segundo lugar, tiene que decidir cómo llevar a bien la gestión del bien común (dictar nuevas leyes, decidir sobre la oportunidad de realizar una obra colectiva, etcétera) (Dehouve, Hémond y Lartigue, 2011, p. 16; las cursivas entre paréntesis son nuestras).

De este modo, tal y como lo reconoce Teresa Valdivia (1994), en la medida en que "...a cada pueblo o grupo étnico le corresponde un tipo de expresión cultural, aunque con importantes variaciones internas" (p. 20), las formas utilizadas para tomar cualesquiera de estas decisiones se circunscriben a muy pocos procesos:

> ...el consenso obtenido a raíz de un debate en asamblea, el voto (secreto o público) de mayoría, el sorteo, la designación, la cooptación o la vía hereditaria [...], cualquier tipo de toma de decisiones puede cumplir con dos funciones: de selección y de legitimación (Dehouve, Hémond y Lartigue, 2011, p. 16).

Así, la combinación de estos comportamientos incide en la configuración del sistema normativo interno de cada comunidad indígena a saber. De este modo, entenderemos por sistema normativo interno al conjunto de conocimientos jurídicos fundamentados en la costumbre, comportamientos consuetudinarios, procesos normativos autónomos y ordenamientos regulatorios cotidianos que tienden hacia la consolidación de la democracia directa manifestada en asambleas que buscan, a través del ejercicio de la palabra, legitimar decisiones colectivas que permitan la continuidad de la vida social de la comunidad.

Este capítulo se dirige a quienes se interesan por conocer las investigaciones aplicadas que tienen como principal objetivo describir las formas de comportamiento jurídico de las comunidades indígenas. Los resultados que se presentan, son resultado del trabajo del equipo integrado por egresadas y egresados de la carrera en antropología de la Universidad Autónoma de Querétaro quienes,[1] en el marco de un convenio de colaboración firmado entre la citada Universidad y el Instituto Electoral del Estado de Querétaro, emprendieron hacia finales del año 2019 los trabajos para la identificación de los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas de Querétaro.

EL TRABAJO DE CONSULTORÍA EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA UAQ

El interés por conocer las formas mediante las cuales puede aplicarse el conocimiento antropológico surge en el momento en que, como profesionistas en la comprensión de la cultura y sus manifestaciones objetivas y subjetivas, nos relacionamos con comunidades donde la marginación es acuciante. En este sentido, una de las primeras interrogantes que surgen es ¿puede el conocimiento antropológico apoyar en la resolución de algunos de los problemas de las comunidades rurales marginadas? de ser positiva la respuesta ¿cuáles son entonces los mecanismos y las vías que permitirían a las antropólogas y antropólogos constituirse en auxiliares de los procesos de cambio "dirigido" que puedan generarse al interior de estas comunidades?

Estas interrogantes sirven como guía para emprender una reflexión que nos permite generar propuestas de acción en el ámbito institucional de la Universidad Autónoma de Querétaro. Así, el eje de acción del trabajo de consultoría es aportar conocimientos y experiencias empíricas a la atención de problemas como la pobreza, el

[1] El equipo de trabajo se integró por Ana Luisa Arreola Salas, Carlos Alberto Hernández Salazar (UADY), Bethsabé Hernández Aguirre, Paola Guadalupe Hernández Zapote, Daniel Rentería Rojas, José Luis Pohls Andrade, Evelyn Flores Albores, Silverio Muñiz Trejo, Valeria Olvera Torres, Ámbar Miranda Arteaga y Juan Antonio Serrano Vázquez.

rezago educativo, la marginación, la violencia, la baja rentabilidad de las actividades agrícolas, la pérdida de recursos naturales en el campo y la falta de oportunidades laborales en las grandes urbes que son, entre otras, situaciones anómalas que están presentes actualmente en ambientes rurales y urbanos y que requieren ser atendidas con una óptica antropológica.

En atención a lo anterior, hacia mediados del año 2019 comienza a gestarse el proyecto de antropología aplicada en la Facultad de Filosofía (FFI) de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Con más voluntad que recursos y respaldados todo el tiempo por la dirección de la Facultad, comenzamos a trabajar diseñando la estrategia de operación que orientaría nuestro actuar. De este modo y sorpresivamente, se nos asigna la tarea de ejecutar los trabajos relacionados con el convenio celebrado entre la UAQ y el Instituto Electoral del Estado de Querétaro (IEEQ).[2] Nuestras actividades consistirían en trasladarnos a las 300 comunidades indígenas contempladas en la Ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Querétaro, para identificar y documentar la existencia de los sistemas normativos internos.

Con un equipo de seis egresadas; cuatro egresados de la carrera de antropología de la UAQ y uno de la Universidad Autónoma de Yucatán, iniciamos las actividades, realizando primero una investigación documental que nos permitió obtener una visión general de la configuración de las comunidades y pueblos indígenas que visitaríamos, por otro lado, nos interesaba también conocer las condiciones geográficas de los lugares por los cuales transitaríamos y, finalmente, hacer cálculos precisos sobre los gastos de operación para dar cumplimiento en tiempo y forma a las actividades planeadas. En conjunto, tomamos el acuerdo de que la mejor manera de obtener la información requerida sería mediante la celebración de grupos focales a los cuales

[2] Convenio para la identificación de Sistemas Normativos Internos en las comunidades indígenas del estado de Querétaro, celebrado el 8 de noviembre de 2019 entre la Universidad Autónoma de Querétaro y el Instituto Electoral del Estado de Querétaro.

se convocaría a todas las personas que actualmente tuvieran algún cargo de representación cívica, agraria, educativa o religiosa. Para lograr un mejor acercamiento a nuestras y nuestros informantes, se diseñó un cuestionario de 32 preguntas distribuidas en tres secciones: a) definición de comunidad por parte de los y las participantes; b) recuento y descripción de las asambleas en las comunidades y; c) identificación de los distintos representantes, autoridades, comités y cargos existentes en la comunidad.

Una vez que se "afinaron" los instrumentos para la recolección de datos *in situ*, así como la definición de las mejores rutas y la asignación de responsabilidades de cada equipo de trabajo, salimos a campo cumpliendo oportunamente con todas las citas que fueron programadas. Es importante señalar que no faltaron los imponderables del trabajo de campo: la avería de alguno de los vehículos de trabajo o la "ponchadura" de algún neumático, la inasistencia de personas a las reuniones y su consecuente búsqueda en la comunidad, caminos de difícil acceso que pusieron en apuros al coordinador de campo y retaron su pericia como conductor, la carencia de lugares donde se vendieran alimentos o por lo menos "comida chatarra" y el acondicionamiento de espacios donde pasar la noche, fueron, entre otros, aspectos que pusieron a prueba la resistencia y habilidad del equipo de trabajo.

A la par de quienes llevaban a cabo labores de campo, otra parte del equipo sistematizaba los datos recabados en los grupos focales mediante la elaboración de cédulas para cada comunidad, información que fue plasmada en reportes etnográficos, uno por cada comunidad visitada y que constituyeron el producto final resultado de nuestra participación en este proyecto.

La importancia de estos documentos, radica en que se constituyen como la principal materia prima para asegurar que el IEEQ pueda implementar las acciones tendientes a garantizar el ejercicio de los derechos político-electorales de las personas que habitan en las comunidades indígenas. Con lo que se puede afirmar que el trabajo de consultoría realizado en forma ordenada y sistematizada,

permite obtener resultados tangibles, reforzando el acercamiento de la Universidad con sectores públicos y privados de nuestra sociedad.

UN POCO DE HISTORIA: LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN QUERÉTARO

Un primer acercamiento al problema en términos institucionales y legales, se dio con el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), del año 1958, que serviría como plataforma de discusión. Esta a su vez culminó con el Convenio 169 de la OIT de 1989 y que entró en vigor en el año de 1991, 22 naciones incluida México signaron este acuerdo de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas.

En el caso mexicano, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) evidenció en su momento, que, si bien México participaba del Convenio 169, así como de otros tratados internacionales, la aplicación de los principios que emanan de dicha avenencia se encontraban muy lejos de la realidad y los grupos étnicos seguían relegándose de los escenarios social, político y económico, pero, sobre todo, se les seguía negando su derecho a la libre determinación. Su surgimiento, paralelo a la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) fue un potente mensaje para la opinión pública nacional e internacional. La vigencia del zapatismo y su consistencia como un agente político en la vida pública del país, está aún presente en los debates referentes al tema; en tanto la mayoría de las exigencias de las comunidades indígenas que se levantaron en armas aún no han tenido respuesta plena de la sociedad ni del gobierno mexicano.

Independientemente de lo que todavía nos falta por hacer, es preciso reconocer que tanto el surgimiento del EZLN como la adhesión de nuestro país al Convenio 169 influyeron notoriamente en que se modificara el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados

Unidos Mexicanos (CPEUM),[3] reconociéndose de esta manera los derechos de las comunidades indígenas y afromexicanas del país (López Bárcenas, 2019). Consecuentemente varios estados del país han ahondado en la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas en sus legislaciones locales. En Querétaro, la Constitución Política del Estado de Querétaro (CPEQ) observa en su artículo 3°, párrafo quinto la situación de los Pueblos y Comunidades indígenas asentadas en su territorio.[4]

En el 2009 se publicó la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (LDCPCIEQ), misma que se ha modificado siete veces desde entonces. La mayoría de las reformas han obedecido a la inclusión de comunidades en la misma, alcanzando en la última modificación del 2019, la cifra de

[3] Al respecto, vale la pena destacar algunos de los párrafos más importantes del artículo 2 de la Constitución: "La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...] Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional [...] Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social" (Artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf, consultado el 8 de agosto de 2021).

[4] "En el Estado se reconoce la presencia de sus pueblos y comunidades indígenas, admitiendo que fueron la base para su conformación política y territorial; garantizará que la riqueza de sus costumbres y tradiciones; territorio, lengua y patrimonio cultural, medicina tradicional y acceso a recursos naturales, así como su autonomía, libre determinación, sistemas normativos y el acceso a la consulta, sean preservados y reconocidos a través de la ley respectiva" (Constitución Política del Estado de Querétaro, en https://ieeq.mx/contenido/normatividad/constituciones/CPEQ.pdf; consultada el 8 de agosto de 2021).

300 pueblos y comunidades indígenas señaladas en su artículo 3º. Las comunidades indígenas reconocidas por la Ley se asientan en 15 municipios: Amealco de Bonfil, Arroyo Seco, Cadereyta de Montes, Colón, Ezquiel Montes, Huimilpan, Jalpan de Serra, Landa de Matamoros, Pedro Escobedo, Peñamiller, Pinal de Amoles, Querétaro, San Joaquín, Tequisquiapan y Tolimán.

Se destaca en la entidad la presencia de grupos otopames, asentados en el territorio desde la época prehispánica, no obstante, esta presencia aumentó a partir del proceso de colonización, en que otomíes de las actuales entidades de Hidalgo y Estado de México fueron la vanguardia de la ocupación hispana a principios del siglo XVI, asentándose sobre todo en los valles del sur. Estos asentamientos coincidieron con la presencia de grupos pames y jonaces y de otras naciones chichimecas que fueron objeto de evangelización e integración a la dinámica colonial hasta finales del siglo XVIII. Además de los grupos otopames, en el extremo norte hacia las colindancias con San Luis Potosí, hay presencia de comunidades huastecas, de lengua proto-mayense. Además de estos grupos, en el estado existe presencia de otros grupos, quienes se han asentado sobre todo en la capital del estado, convirtiendo al municipio de Querétaro en el espacio que actualmente cuenta con mayor diversidad de población indígena en el Estado; de acuerdo con Cathia Huerta y Jaime Nieto (2010):

> En la ciudad de Querétaro radican principalmente indígenas otomíes, provenientes del interior del estado, específicamente de los municipios de Tolimán y Amealco de Bonfil, así como de Hidalgo y el Estado de México; triquis provenientes de Oaxaca; mazahuas del Estado de México, nahuas de Puebla, Guerrero y Veracruz, purépechas de Michoacán, mixtecos de Oaxaca y huicholes provenientes de Jalisco (Huerta y Nieto, 2010, p. 24).

Actualmente, 15955 personas hablan alguna lengua indígena en la municipalidad de Querétaro, este dato es de suma importancia puesto que se ubica como la segunda municipalidad con un número considerable de población indígena, sólo detrás de Amealco de Bonfil que

actualmente cuenta con 21072 indígenas, entre ambas concentran al 59.5% del total de habitantes del estado que pertenecen a algún grupo étnico.

DE LOS SISTEMAS NORMATIVOS

Desde la disciplina antropológica, los Sistemas Normativos han sido objeto de estudio desde el siglo XIX, cuando desde el evolucionismo se buscaba encontrar en las sociedades colonizadas instituciones que se asemejaran en sus características a los sistemas legales de las metrópolis. Luego el relativismo giró hacía el entendimiento de la sanción desde las comunidades, siendo estas las legítimas ejecutoras mediante el consenso tanto del concepto del agravio, como el de su sanción. Desde la segunda mitad del siglo XX, no obstante, la búsqueda de cuerpos conceptuales *ad hoc* ha dado paso a la visibilización y legitimación de la normatividad construida por las comunidades indígenas, en concordancia con los procesos políticos decoloniales y de ruptura con paradigmas teleológicos (Kuppe y Potz, 1995). Así, los sistemas normativos se presentan no como monolitos, reflejos prístinos del pasado mítico, sino como una herramienta más de las comunidades para la defensa de su identidad y su distinción de otras comunidades y colectivos.

Estos son construidos por la propia comunidad como un elemento articulador de la vida colectiva, atienden a los preceptos y a las formas particulares de cada comunidad los cuales a su vez se modifican y adaptan a los devenires de la modernidad. De este modo, los sistemas normativos regulan la convivencia y dan sentido y significado a la ritualidad, a la economía y al sentido de territorialidad, separan a los miembros de una comunidad de los extraños y delinean las formas y maneras conductuales propias y esperadas de unos y de otros. Todo lo anterior se orienta por la búsqueda de la reivindicación de sus derechos ante actores como el Estado, las sociedades mestizas, otros grupos indígenas u otras comunidades. Cabe aclarar que cada grupo, cada pueblo y comunidad participan de un Sistema Normativo pro-

pio, que toma la forma que la comunidad le da y cuya legitimidad se asienta en el respaldo de la misma, de su reconocimiento y aplicación.

DE LA PLANEACIÓN

Ante la solicitud del Instituto Electoral del Estado de Querétaro (IEEQ) en las reuniones preparatorias, de averiguar sobre la existencia y vigencia de los Sistemas Normativos propios de las comunidades indígenas del Estado, se planteó que la mejor manera de llevar a cabo esta titánica labor, sería mediante la celebración de grupos focales en las comunidades inscritas en la LDCPCIEQ.[5] Esta propuesta se realizó con miras a lograr un ejercicio exploratorio que nos permitiera hacer un primer acercamiento con las autoridades y representantes de las comunidades, tanto civiles, como religiosas, tradicionales, comunales, agrarias o de cualquier índole que resultasen significativas. Asimismo, esta técnica de trabajo cualitativo buscaba la inclusión del mayor número posible de visiones y perspectivas presentes en las comunidades indígenas respecto de su situación y su lectura en torno de sus Sistemas Normativos.

[5] "La técnica de grupos focales es un espacio de opinión para captar el sentir, pensar y vivir de los individuos, provocando auto explicaciones para obtener datos cualitativos. Kitzinger lo define como una forma de entrevista grupal que utiliza la comunicación entre investigador y participantes, con el propósito de obtener información. Para Martínez-Miguelez, el grupo focal 'es un método de investigación colectivista, más que individualista, y se centra en la pluralidad y variedad de las actitudes, experiencias y creencias de los participantes, y lo hace en un espacio de tiempo relativamente corto' (http://miguelmartinezm.atspace.com/gruposfocales.html; consultado el 17 de marzo de 2012). La técnica es particularmente útil para explorar los conocimientos y experiencias de las personas en un ambiente de interacción, que permite examinar lo que la persona piensa, cómo piensa y por qué piensa de esa manera. El trabajar en grupo facilita la discusión y activa a los participantes a comentar y opinar aún en aquellos temas que se consideran como tabú, lo que permite generar una gran riqueza de testimonios" (https://www.elsevier.es/es-revista-investigacion-educacion-medica-343-articulo-la-tecnica-grupos-focales-S2007505713726838; consultado el 7 de agosto de 2021).

Así, se solicitó al IEEQ que convocara a los Ayuntamientos municipales, para apoyar con la difusión de las actividades a realizar. Además de esta convocatoria, el equipo de trabajo pudo, en el caso de Colón, visitar previamente algunas comunidades para invitar a autoridades y representantes. Se presentó una propuesta de calendario de actividades que consideraba abarcar la totalidad del estado en el menor tiempo posible, mediante dos equipos de trabajo que realizarían simultáneamente dos ejercicios al día: uno por la mañana y otro al medio día o por la tarde. Además se realizó una redistribución de barrios de comunidades inscritas en la LDCPCIEQ de los municipios de Arroyo Seco, Colón, Amealco de Bonfil, Cadereyta de Montes y Tolimán; esto redujo el número de grupos focales a realizar, toda vez que muchos barrios de comunidades plurilocales,[6] se inscriben individualmente en la misma, tales fueron los casos de las comunidades citadas en el siguiente cuadro.

Cuadro 1. Comunidades plurilocales de Querétaro

Comunidad cabecera	**Comunidades, barrios o anexos ejidales que las integran**
El Fuenteño (Colón)	Pueblo Nuevo, Álamo Cuate, El Leoncito, El Arte y Peña Blanca.
Villa Progreso (Ezequiel Montes)	Santa María, San José y San Miguel.
Sombrerete (Cadereyta de Montes)	La Laja, El Soyatal y El Membrillo.
Chavarrías (Cadereyta de Montes)	Altamira.
Los Juárez (Cadereyta de Montes)	La Adarga y Las Viguitas

[6] Cuando hablamos de comunidades plurilocales nos referimos a aquellos pueblos, comunidades o barrios que administrativamente dependen de una cabecera que puede estar representada orgánicamente por una delegación o subdelegación, configurando de este modo una unidad territorial que comparte autoridades civiles, religiosas o agrarias pero que, para fines organizativos, sobre todo los relacionados con las fiestas religiosas, "se las arreglan" por separado.

San Pedro (Tolimán)	Casas Viejas, La Loma, El Molino, Horno de Cal, La Cañada, Lomas de Casa Blanca y Rancho Viejo.
San Pablo (Tolimán)	El Patol, El Terrero, Rancho Nuevo y Tequesquite (Chalma)
San Juan Dehedó (Amealco)	Los Arenales.
Chitejé de la Cruz (Amealco)	Rancho El Sol.
San Ildefonso Tultepec (Amealco)	El Tepozán, Tenasdá, Cuisillo, Centro, El Bothé, Mesillas, La Piní, Xajay, Yosphí, El Rincón, Veinte de Noviembre, Loma de los Blases y Loma de los Julianes.
Santiago Mexquititlán (Amealco)	Barrio Centro (1º), Barrio 2º, Barrio 3º, Barrio 4º, Barrio 5º, El Cacahuate, El Río, San Felipe, La Venta, La Isla, Tierras Negras, El Carmen, Santa Teresa, El Jaral y Loma de las Víboras.
San Miguel Tlaxcaltepec (Amealco)	El Rincón de Agua Buena, Ojo de Agua, El Barco, El Pueblito, La Ladera, La Cruz y Centro.
El Lindero (Amealco)	Presa del Tecolote.

Fuente: elaboración propia con base en lo señalado por el Compendio monográfico de los pueblos indígenas del estado de Querétaro (2014); Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas y Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Por otro lado, se propuso dividir la temporada en tres etapas: en la primera se visitarían comunidades del semidesierto (Colón, Tequisquiapan, Ezequiel Montes, Cadereyta de Montes), hasta la segunda semana de diciembre de 2019; en la segunda se concluiría con los trabajos en el semidesierto y se haría lo propio con la sierra gorda (San Joaquín, Peñamiller, Tolimán, Pinal de Amoles, Jalpan de Serra, Landa de Matamoros y Arroyo Seco), hasta la tercera semana de

febrero; en la tercera y última se visitarían comunidades del sur del estado (Querétaro, Huimilpan, Pedro Escobedo y Amealco).

La semana se dividiría en días de trabajo de campo (de miércoles a domingo) y días de estación de campo (lunes y martes).[7] Los días de estación de campo sirvieron para la planeación semanal: se analizaron las rutas preestablecidas, se prepararon los materiales para llevar a cabo los grupos focales, elaborar el papeleo de escritorio, sistematizar la información y celebrar reuniones de trabajo encabezadas por el director del proyecto. Para los días de trabajo de campo, regularmente nos citamos en la estación de campo entre las 07:00 y las 08:00 horas para salir a las comunidades y regresar idealmente entre las 16:00 y 18:00 horas.

Para realizar las actividades en campo, el equipo se dividió en dos células de trabajo, cada una integrada por cinco facilitadoras y facilitadores, el coordinador de campo se encargó de trasladar a cada célula a su correspondiente comunidad y, en ocasiones, tanto él como el director de proyecto apoyaron en el desarrollo de los grupos focales. Para el caso de las comunidades plurilocales se realizaría un grupo focal por día, debido a la cantidad de personas que podrían asistir, se requeriría que los dos equipos de facilitadoras participen en el desarrollo de la metodología. El mecanismo para su implementación y desarrollo consistió en invitar a las autoridades civiles y eclesiásticas, comités, órganos de representación y demás estructuras internas de representación ciudadana electas colectivamente por la comunidad o pueblo, cabecera y sus localidades, anexos ejidales o barrios, así como por lo menos a uno de los representantes de las unidades anexas a dicha entidad (representante o comité de barrio, localidad, anexo ejidal, etcétera). En caso de que quienes asistieran superaran el número máximo de personas necesarias para aplicar adecuadamente el grupo focal, se dividirían en dos o más grupos para facilitar el proceso,

7 La estación de campo la establecimos en el Centro de Investigación Interdisciplinaria de la Facultad de Filosofía de la UAQ. Agradecemos a la Dra. Beatriz Utrilla Sarmiento y al C.P. Andrés Alejandro Ramírez Baeza, el apoyo en las gestiones para el uso de este lugar.

este fue el caso de las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso, ambas del municipio de Amealco.

Los grupos focales se efectuaron de la siguiente manera: a la llegada a la comunidad los equipos se instalaron en los espacios de reunión tradicionales de las comunidades, se hizo el registro de los participantes, posteriormente, el equipo se presentó y quien dirige el grupo focal explica la dinámica a seguir durante el ejercicio, se solicita autorización para grabar la sesión y tomar registro fotográfico y, en caso de que no hubiera inconformidad con estos puntos, se daría inicio con el trabajo, de existir negativa para el registro auditivo y visual, se designaría a dos o tres integrantes del equipo para tomar notas escritas, afortunadamente no fue el caso y en todos los grupos focales se nos permitió lo solicitado.

Para iniciar la actividad, se preguntó a los asistentes si en ese momento se encontraban personas que ocuparan algún cargo de representación civil, religiosa o agraria, siendo este un aspecto necesario, pero no condicionante, es decir que si al grupo focal asistían habitantes de la comunidad que actualmente no ejercieran cargos, no se les impediría participar en el mismo. El ejercicio se dividió en tres momentos, primero abordando cuestiones generales sobre la comunidad, posteriormente las asambleas y por último las autoridades, representantes y órganos administrativos, religiosos y/o de gobierno de las comunidades.

Por supuesto, las y los asistentes al grupo focal siempre manifestaron dudas sobre las intenciones y objetivos del trabajo, mismas que fueron respondidas conforme se fueron planteando: ¿cuál es la dependencia de gobierno que nos había enviado?, ¿qué apoyos económicos o en especie les proporcionaríamos?, ¿para qué servía la información que nos iban a dar y para qué se usaría? fueron entre otras las preguntas que se nos plantearon. La explicación para justificar nuestra visita y los objetivos del trabajo, verso sobre la finalidad que dio origen al trabajo de colaboración institucional a realizarse entre la UAQ y el IEEQ: el Instituto Electoral del Estado de Querétaro tenía que cumplir una sentencia emitida por el Tribunal Electoral del Estado de Querétaro relacionada con la forma de autogobierno

propia de las comunidades indígenas, lo anterior derivado de la controversia constitucional existente entre la Ley Orgánica Municipal que por su parte faculta, en sus artículos 31 fracción XXV y 52, al presidente municipal para nombrar directamente a delegadas(os) y subdelegadas(os) y, por otro lado, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que en su artículo 2°, fracción III indica que serán los pueblos y las comunidades indígenas quienes en forma autónoma y en ejercicio de su autodeterminación elegirán, de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno.

De este modo, se les explicó que la información recabada serviría para revelarle al IEEQ la existencia y funcionamiento de los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas para que posteriormente, este organismo público lleve a cabo una consulta para reunir evidencia sobre la forma en la que las poblaciones indígenas quieren elegir a sus representantes ante el ayuntamiento: ya sea mediante las formas tradicionales manifestadas a través de sus sistemas normativos internos, o seguir ajustándose al proceso dictado por el presidente o presidenta municipal en turno. Una vez escuchada esta exposición, los y las asistentes al grupo focal nos autorizaron a realizar lo planeado.

De acuerdo con lo anterior, uno de los puntos que deseamos exaltar en este trabajo es el relacionado con la honestidad y ética al momento de realizar cualquier actividad en campo. Recordemos que, en el caso aquí presentado, el equipo de trabajo era ajeno a la comunidad, son sus habitantes quienes nos recibieron y podían o no estar de acuerdo en proporcionarnos la información que estábamos buscando. Para lograr nuestros objetivos, fue fundamental expresar clara y abiertamente nuestras intenciones, sin ocultar nada y con la mayor cantidad de información de la cual podíamos echar mano para no falsear ningún dato, el tener claridad en este rubro es factor clave para que se nos abran o se nos cierren las puertas de la confianza en las comunidades, de ser claros en estos puntos tendremos garantizado el buen avance de las actividades planeadas y muy seguramente la información recabada será real y enriquecerá nuestros resultados.

Continuando con la descripción del proceso, se estimó una duración del ejercicio de no más de dos horas, de no existir las condiciones materiales para su realización, se levantaría un acta de incidencias saliendo de la comunidad agradeciendo a quienes nos hubieran atendido. La actividad se planeó para realizarse en dos comunidades al día, de tal modo que, posterior al ejercicio de la mañana que tendría lugar entre las 09:30 y las 11:00 horas, los equipos tomarían sus alimentos y realizarían el segundo ejercicio entre 12:00 y 16:00 horas.

Para la elaboración del instrumento se consideraron, como ya se mencionó, tres grandes ejes: la comunidad, la asamblea y las autoridades, cargueros o representantes. Sobre la primera, los reactivos consideraron factores como el territorio y sus colindancias, los espacios de la comunidad: sagrados, de sanación, históricos, de esparcimiento, de reunión; además de la presencia de hablantes de lengua indígena.[8] En el segundo apartado se abordaron cuestiones como la frecuencia de la realización de asambleas y reuniones, las figuras autorizadas para convocar, los temas a tratar, la toma de decisiones o acuerdos y su registro. Por último, se trabajó lo concerniente con la conformación de autoridades y representantes de la comunidad, ahondando en sus funciones y atribuciones, formas de elección, requisitos de participación e integración de las mismas. Al final los participantes en el ejercicio apoyarían con la esquematización gráfica de las autoridades y representantes de la comunidad a manera de un organigrama que reflejara la representatividad de las mismas respecto de aquella.

[8] Sobre este punto, es importante recordar que la lengua ya no es el único factor utilizado para identificar a quienes pertenecen a los grupos étnicos, el segundo párrafo del artículo 2° constitucional indica que "La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas" (http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_280521.pdf; consultado el 8 de agosto de 2021). En la jerga antropológica, esto puede traducirse como la autoadscripción étnica.



IMAGEN 1. ORGANIGRAMA DE LA COMUNIDAD EL SABINITO, ARROYO SECO

Fuente: archivo fotográfico de Paola Hernández Zapote.

DE LA PUESTA EN MARCHA

La planeación se elaboró con un formato flexible, considerando variables como el clima, el calendario y la movilidad, así como conflictos, fricciones y condiciones poco favorables que pudiesen afectar el cumplimiento del encargo. Esta flexibilidad resultó efectiva, en tanto que salvó las jornadas en algunos casos, aunque en otros, aún con las consideraciones mencionadas, los ejercicios fueron al menos complicados o complejos.

Si bien, el estado que guardaban gran parte de los caminos que habrían de recorrerse era de conocimiento general del equipo, hubo casos en los que se desconocían las dificultades para siquiera poder llegar a las comunidades. En algunos casos (Tierra Adentro, Colón; La Cercada, Jalpan de Serra) no existe acceso carretero, sólo por veredas; en otros (Llanos de Santa Clara, San Joaquín; El Moral, Peñamiller y La Arena, Jalpan de Serra) el camino es simplemente peligroso. En términos generales la movilidad se pudo solventar, no sin contratiempos: al menos un par de atascos en terracería y un fallo mecánico del vehículo a finales de la segunda etapa pudieron

llegar a entorpecer el calendario. La diversidad geográfica del estado está conectada mayormente por dos grandes vías en buen estado: las carreteras federales: 57 que recorre el sur, de oriente a poniente; y la carretera 120 que recorre de sur a norte la mayoría del estado como una espina dorsal. De estas dos se desprenden tanto la red estatal como las municipales de caminos; estas son irregulares y en su mayoría presentan significativos daños, contando algunos municipios con accesos carreteros difíciles, como en el caso de San Joaquín, en donde de las seis comunidades visitadas, cinco se localizaban al menos a dos horas de la cabecera municipal por terrecería suelta. Asimismo, muchas de las comunidades indígenas asentadas en el semidesierto y en la Sierra Gorda tienen una geografía accidentada y están alejadas de las cabeceras municipales y de sus principales carreteras.

Cabe señalar también, la falta de cobertura de redes telefónicas en algunos lugares, sobre todo en la Sierra Gorda y el norte del semidesierto, lo que en algunos momentos generó complicaciones en la coordinación de los equipos, situaciones que no fueron graves y que pudieron superarse sin mayores complicaciones. Lo anterior es señal de que no podemos confiarnos al cien por ciento de las nuevas tecnologías y de que debemos ejercitar nuestro ingenio, así como nuestras habilidades de socialización y empatía con los demás miembros del equipo, con los coordinadores de campo y con las personas con quienes estemos trabajando, ya sean informantes o funcionarios de gobierno y, sobre todo, agudizar más nuestros sentidos en campo.

CUADRO 2. DISTRIBUCIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL ESTADO

Municipio	**No. de Pueblos y/o Comunidades inscritas en la LDCPCIEQ**
Amealco de Bonfil	60
Arroyo Seco	14
Cadereyta de Montes	34
Colón	24

Ezequiel Montes	25
Huimilpan	11
Jalpan de Serra	28
Landa de Matamoros	6
Pedro Escobedo	3
Peñamiller	17
Pinal de Amoles	3
Querétaro	6
San Joaquín	6
Tequisquiapan	4
Tolimán	59
Total	**297**

Fuente: elaboración propia a partir de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (2019).

EL ESPERADO TRABAJO DE CAMPO Y LA CELEBRACIÓN DE LOS GRUPOS FOCALES

Una de las cosas más anheladas por antropólogas y antropólogos es el trabajo de campo, se trata de la consolidación de nuestros esfuerzos de planeación y la puesta en práctica de lo aprendido en el aula, la prueba de fuego a decir de profesoras(es) más experimentadas(os). De este modo, al acercarse las fechas para salir a campo, el equipo se proveyó de los insumos personales y colectivos necesarios, alguien tuvo la acertada idea de hacer una despensa, por otro lado, se contactaron personas que pudieran auxiliarles en caso de alguna emergencia, prestándoles o rentándoles un lugar para pernoctar en los lugares más alejados, se hicieron de cobijas, impermeables, chamarras, *sleeping bags* y una buena *play list* para superar estoicamente las largas jornadas transitando por las viejas carreteras de la entidad.



IMAGEN 2. TRABAJO DE CAMPO

Fuente: archivo personal de Paola Hernández Zapote.

Si bien durante el trabajo de planeación se previó cualquier situación contraria a nuestros objetivos, la movilidad y la aplicación de los grupos focales se vieron afectadas negativamente por algunas situaciones externas al equipo de trabajo. La falta de voluntad, por ejemplo, de funcionarios de algunas de las presidencias municipales, sobre todo en los municipios con mayor presencia de población indígena, afectó el proceso del trabajo de campo, seguramente sabedores de nuestros propósitos, sentían amenazados sus espacios de poder político por lo que difundieron parcialmente la información, retrasaron o adelantaron

intencionalmente y sin avisarnos los horarios, fijaron lugares para la celebración de los grupos focales que no eran los habituales para quienes viven en las comunidades, tajantemente negaron la existencia de población indígena en los poblados programados o afirmaron sistemáticamente que las comunidades no estaban interesadas en realizar los grupos focales.

Aunado a esto, no siempre se contó con el apoyo de las autoridades de las mismas comunidades quienes en contados casos mostraron falta de interés por convocar o difundir las actividades planeadas o simplemente no se presentaron a las citas previamente concertadas. En todas estas situaciones tuvimos que modificar los horarios indicando a quienes estaban en los lugares, o una vez apersonados en los domicilios de las autoridades o representantes de las comunidades, que tendríamos que asistir a otras comunidades pero que ese mismo día o en fecha posterior asistiríamos para realizar el ejercicio, las personas, no teniendo más alternativas aceptaban nuestras propuestas. En realidad, fueron muy pocas las comunidades en las que de plano no pudimos realizar el trabajo encomendado, en cuyo caso elaboramos actas circunstanciadas para dejar asentados los incidentes que impidieron la realización de las actividades.

Otras situaciones, como las ambientales y geográficas de cada comunidad, el régimen de propiedad de la tierra, así como las observaciones que se desprendían de la información conforme se sistematizaban los datos de campo, dieron pie a modificar sobre la marcha, algunos procesos del ejercicio. Por ejemplo, en la primera etapa de trabajo se realizaba un mapa en el que los participantes señalaban los puntos, a su consideración, más importantes de su comunidad, esta actividad eventualmente se dejó de lado pues las personas le dedicaban mucho tiempo a la identificación de cada lugar que debía señalarse en el mapa y no siempre coincidían en la definición o señalamiento de los mismos, además el mapa no tenía una utilidad que fuera más allá de la fijación de las principales calles, las colindancias de la comunidad y la identificación de los lugares públicos más importantes. Por otro lado, en algunos casos hubo que lidiar con diferencias políticas o sociales existentes entre habitantes

de las mismas comunidades, disentimientos entre autoridades de distinto carácter y discrepancias intercomunitarias, en estos casos la prudencia y la capacidad de intermediación de los y las facilitadoras fueron factores clave para evitar que las personas perdieran el interés en las actividades planeadas o desconfiaran de nuestras intenciones.

Además de las dificultades propias de la logística, resaltó el desconocimiento que tiene la mayoría de las comunidades indígenas respecto de sus derechos. Si bien la mayoría sabía de su inclusión en la Ley, en pocos casos hubo mayor referencia al tema. Una pluralidad de voces al respecto cuestionó sobre la situación a lo largo del proyecto –¿verdad que sí estamos en el padrón?; Oiga ¿y con quién puedo acudir para resolver esta situación?–. Si bien fueron minoría, hubo casos también de desconocimiento total: ejercicios en que los asistentes desconocían que sus comunidades estaban integradas en la Ley. Además de esto casos, también los hubo en los que los asistentes negaron pertenecer a alguna comunidad indígena: aunque no resulta raro considerando la imagen de lo indígena construido desde la visión de la nación única, visión que permeó y arraigó en algunos casos en que las comunidades o sus integrantes observaron su condición de indígena como una desventaja en el mundo contemporáneo.

Por otro lado, la participación en los ejercicios de comunidades no contempladas en la LDCPCIEQ añadió complejidad al ejercicio. Esto ocurrió en un par de comunidades en Cadereyta de Montes (Chavarrías y Los Juárez) asentadas en el Cerro del Espolón, en la parte norte del municipio, en donde, además de las localidades consideradas para el ejercicio, se presentaron representantes de otras, no incluidas en la Ley, no obstante, durante los ejercicios los asistentes las reconocieron como parte integral de su composición plurilocal permitiéndoles participar en el grupo focal.

En este punto nos gustaría recordar que en la LDCPCIEQ se señala que las comunidades inscritas representan un listado enunciativo, más no limitativo; además de que basta la solicitud de las comunidades indígenas y autoadscribirse como tales para lograr su inclusión en el mismo. Lo anterior resulta de suma importancia debido a que elementos como la lengua, la vestimenta y otros elementos materia-

les e inmateriales de la cultura de las comunidades indígenas en el estado han caído en desuso, sobre todo a raíz de la discriminación de la que generalmente son objeto sus integrantes. Así también, y como se mencionaba en apartados anteriores, los propios sistemas normativos, las formas consensuadas dentro de las comunidades para sancionar acciones específicas, al menos en Querétaro, están profundamente influenciadas desde la raíz por lógicas no indígenas, lo que puede llevarnos a pensar que los sistemas normativos carecen de validez toda vez que no son formas de organización "puras" pues han sido trastocadas por agentes externos y no necesariamente son reflejo de la etnicidad de quienes las ponen en práctica.

No obstante, es necesario tener en cuenta que las personas pertenecientes a algún grupo étnico han tenido que adaptarse por espacio de cinco siglos a modelos que, la mayoría de las veces, les resultan ajenos siendo uno de los más importantes el sistema de leyes y normas jurídicas heredadas del modelo europeo. De este modo, el resultado de estas formas de resistencia indígena son los sistemas normativos internos cuyo principal componente lo constituye la norma jurídica indígena que mantiene vivas las costumbres y tradiciones que regulan el comportamiento de los sujetos que forman parte de las comunidades y que, sin dejar de considerar sus particularidades, les faculta para construir su territorio, fortalecer la identidad y gestionar relaciones con los "otros mundos" a partir de sus igualmente particulares condiciones. No es que las comunidades no quieran participar de la vida política y económica del país, por el contrario, demandan su inclusión en un plano de igualdad.

Por ejemplo, mientras en otras zonas de Querétaro, la gestión para el abasto y aprovechamiento del agua no suele ser trascendente, en el semidesierto la situación es muy diferente, adquiriendo los órganos encargados de realizar dicha actividad una responsabilidad casi sagrada, de este modo, en lugares como la ribera del Río Tolimán, la gestión de los recursos hídricos es una tarea regional en la que participan coordinadamente varias comunidades de los municipios de Colón y Tolimán. Aspectos como el aquí señalado, nos muestran la importancia que adquieren algunas actividades que para el resto

de la población no son trascendentales y que en muchas ocasiones son desdeñadas o catalogadas como retrogradas pues, desde la perspectiva del pensamiento neoliberal, son manifestaciones de grupos que se oponen al "progreso", "se oponen, si, a los que se visten de filantropía para expoliarlos y explotarlos" (Ruvalcaba, 2013, p. 17).

A MANERA DE CONCLUSIÓN O DEL CONTEXTO CONTEMPORÁNEO

Acorde con lo expuesto a lo largo del presente trabajo, es posible afirmar que el conjunto de normas y procesos que regulan el comportamiento político de los habitantes de los pueblos indígenas, tiene como finalidad alcanzar el consenso al interior de una comunidad determinada para el logro de dos propósitos a saber: elegir de forma autónoma a sus gobernantes y gestionar el bien común. Ambos fines refuerzan el derecho a la libre determinación, establecido en la Constitución Política de México, en el mismo sentido garantizan su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan, tal y como lo estipula el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), convenio ratificado por el gobierno de nuestro país en 1990.

Por otro lado, es preciso reconocer que actualmente muchas comunidades indígenas están integradas, o en proceso de integración a los procesos económicos globales, nacionales, estatales y regionales. Este proceso no es nuevo, y coincide con los procesos de urbanización, así como de la automatización y privatización de los procesos agrícolas en el país desde la década de 1970. El auge de la agroindustria en el estado, la migración a la ciudad o a otras comunidades para participar en industrias o en actividades como la construcción y la manufactura, que aplica también a la migración internacional, generalmente a Estados Unidos y el reparto agrario tardío, han ejercido una influencia negativa en el desarrollo de las situaciones económicas, territoriales y culturales de las comunidades del estado de Querétaro.

Lo anterior debido a que las comunidades rurales en general, se encuentran en desventaja para adaptarse e integrarse a la dinámica del modelo económico capitalista: las escasas oportunidades de acceso

a servicios de salud, de educación y de infraestructura de calidad; la lejanía con los centros urbanos donde se generan más oportunidades de empleo; el debilitamiento de la política agrícola de apoyo a la producción de alimentos de calidad y el incremento de la violencia ejercida por miembros de los cárteles de las drogas en el medio rural son, entre otros, factores que impiden a las personas participar de los beneficios del capitalismo neoliberal y que, por el contrario, incrementan sus niveles de marginación y de pobreza.

A través de los grupos focales fue posible recoger impresiones y testimonios directos de quienes son parte de esta dinámica. No sólo se resaltó la poca participación de las comunidades en los procesos económico-productivos a los que difícilmente tienen acceso, sino también el deseo de hacer valer sus derechos desde mecanismos e instituciones públicas del estado. Varias veces los participantes, en busca de orientación, enunciaron su deseo de que se instalen o se mejoren los servicios públicos como alumbrado, seguridad, accesos carreteros, espacios comunes o de esparcimiento en la comunidad, clínicas de salud, escuelas, canchas de futbol o basquetbol, redes de internet públicas y drenaje. Quedó claro entonces, que a pesar del desconocimiento del aparato jurídico que les ampara, las comunidades indígenas en el estado asumen una posición activa en la búsqueda de posibilidades y alternativas para el cumplimiento de sus derechos e intereses. Esto toda vez que, generalmente, la comunicación de las comunidades con los Ayuntamientos es complicada o inexistente: factores como la geografía y la filiación política pueden permitirla o restringirla, favorecerla o degradarla.

Con la participación de las comunidades en nuevas dinámicas que las relacionan con otros contextos socio-culturales, se han ido incorporando en ellas elementos que propician comportamientos no del todo favorables para su vida social. Aunque el uso de drogas o el consumo cotidiano de alcohol afectan a las comunidades indígenas y a las no indígenas, siendo además un fenómeno tanto rural como urbano, los impactos suelen ser diferentes y no obstante que no existen datos que reflejen una relación directa entre proximidad a asentamientos urbanos y el surgimiento de situaciones como la

delincuencia, el consumo de sustancias ilegales, la violencia derivada de las dos anteriores u otros elementos que erosionen la organicidad de las comunidades, durante los grupos focales fue generalmente más persistente la enunciación de la presencia de estos en comunidades de los municipios Colón, Pedro Escobedo y Huimilpan; el segundo asentado sobre la carretera 57 y los otros, contiguos al Área Metropolitana de la capital.

Lo anterior no afectó la realización del proyecto, pero si implicó la modificación de los protocolos "normales", en tanto resultaba prioritario mantener la integridad y seguridad física del equipo de trabajo. Comunidades aledañas a los municipios de Tecozautla, por ejemplo, han sido víctimas de grupos delincuenciales relacionados con el narcotráfico, lo que desafortunadamente ha generado molestias, violencia e incluso desplazamiento de algunos pobladores quienes, en busca de seguridad y protección para sus familias, prefieren abandonar sus comunidades. Lo mismo ocurre en los municipios serranos, como Landa de Matamoros o Arroyo Seco, donde la presencia del equipo de trabajo, movilizado en un vehículo con rótulos pequeños de la Facultad de Filosofía de la UAQ, fue cuestionado sobre los motivos de su presencia en la región: en Landa de Matamoros por pobladores de comunidades del norte, en los lindes con Pisaflores, estado de Hidalgo; y en Arroyo Seco por elementos de la Secretaría de Seguridad Pública Municipal.

Toda vez que el fenómeno de la presencia de grupos delincuenciales vinculados al narcotráfico en regiones rurales e indígenas del país es una constante, este es un factor que vale la pena seguir investigando y denunciando pues incide en por lo menos dos aspectos importantes de la vida cotidiana de las comunidades: la migración forzada de quienes sienten amenazada su forma de vida y el riesgo al que se exponen funcionarios, estudiantes e investigadores en el tránsito hacia los lugares en donde tienen que realizar alguna actividad, lo que además va en detrimento del apoyo asistencial que requieren las comunidades para superar algunos de los problemas estructurales que ya han sido descritos en este trabajo. En este punto, la labor del

gobierno para garantizar la seguridad y la paz de quienes habitan y trabajan en las zonas rurales de la entidad es insoslayable.

En el contexto de las comunidades indígenas en Querétaro, el papel de la religión en los sistemas normativos es notable. Los procesos económicos, sociales y políticos están íntimamente relacionados con ella. La ritualidad y sus tiempos sostienen relaciones territoriales e identitarias. Las fiestas patronales son espacios de reunión y diversión, pero también de cumplimiento y adquisición de compromisos que son observados por la comunidad, muestra de ello es la constante presencia de los mayordomos y cargueros como autoridades reconocidas por la comunidad, autoridad que no siempre emana de procesos organizativos ajustados a nuestra realidad, pero que generalmente cuentan con el respaldo de las comunidades en tanto se cumpla con las expectativas que estos cargos generan: el cumplimiento del calendario ritual, organización y realización de las festividades y de las actividades preparatorias. Lo anterior pone ha descubierto el papel del proceso de colonización en la configuración de las relaciones inter étnicas y regionales en el estado: la Mayordomía, como institución está presente desde tiempos coloniales, así como otras figuras como la del Fiscal, esto nos revela la influencia europea en la organización de la vida de las comunidades indígenas, que persiste hasta nuestros días amalgamándose con otros procesos como la migración, la construcción de nuevas identidades dentro de las comunidades, o las fluctuantes formas de tenencia de la tierra.

Otra situación compleja es la que se presenta en las comunidades que tienen régimen de tenencia ejidal. Durante el reparto agrario las tierras se entregaron a campesinos que fueron designados como ejidatarios titulares, en la actualidad muchos de ellos han fallecido y sus parcelas fueron abandonadas debido a que sus herederos no habitan en la comunidad pues migraron; otros ejidatarios o sus familiares, al amparo de la posibilidad de adquirir la propiedad de las parcelas han comercializado el territorio adquiriendo estas y otras superficies, situación que es solapada por empleados de las dependencias gubernamentales quienes reciben significativas remuneraciones económicas por facilitar los procesos de compra-venta de terrenos ejidales.

De lo anterior resultan situaciones de confrontación dentro de las mismas comunidades alrededor de la gestión de espacios y territorios, principalmente por el aprovechamiento o protección de sus recursos y por las potenciales ganancias económicas que pueden representar. Ejemplo de esto fue Amealco, en donde en una comunidad aledaña al Estado de México el equipo de trabajo se vio inmerso en un momento de conflicto en el que de las amenazas se pasó a las agresiones físicas entre personas de la comunidad; si bien la situación se destensó y el ejercicio se pudo llevar a cabo, esto no fue posible sino hasta la llegada de elementos de la policía municipal; dejando entrever que los conflictos internos son factores determinantes en algunos aspectos de la vida de las comunidades. En este caso, la mejor estrategia que pudimos implementar fue intentar calmar las cosas propiciando el diálogo y, cuando las razones fueron superadas, mantenernos al margen e incluso abandonar el lugar de la reunión dejando que fueran ellos quienes mediante sus costumbres llegaran a un acuerdo.

Si bien los ejemplos anteriores dejan ver que el trabajo de consultoría que requiere de estancias en campo implica considerar toda una gama de elementos que muchas veces salen de nuestro control, sin duda el factor que más puede ayudar u obstaculizar las actividades en este caso, es la vinculación con las autoridades municipales.

Durante el proyecto se experimentaron toda clase de situaciones con ellos: desde la cooperación, apoyo y comunicación plena, hasta el seguimiento y registro puntual de las actividades que realizamos (una especie de espionaje gubernamental). Afortunadamente hubo, en la mayoría de los casos, respaldo para el equipo de trabajo, aunque debemos reconocer que el interés mostrado por funcionarias y funcionarios del gobierno municipal estaba motivado por supervisar de cerca lo que realizábamos, el tipo de información que daríamos y las preguntas que plantearíamos en los grupos focales, incluso en más de una ocasión dichos actores "corrigieron" a nuestros informantes o los obligaron a dar respuestas que no necesariamente correspondían a las costumbres del lugar.

También tuvimos la experiencia de ser "abandonados" en campo, es decir que, aunque los ayuntamientos informaron a las comunida-

des de nuestra llegada y no tuvimos problemas con el desarrollo de los grupos focales, no hubo personal de las presidencias municipales que nos acompañara en los recorridos. Esto puede verse como una ventaja, pues al no tener la presencia de agentes externos que en muchas ocasiones entorpecen las actividades, el trabajo se hace más ágilmente, pero se corre el riesgo de que, en caso de presentarse alguna situación anómala como las descritas en párrafos anteriores, la integridad física de las y los facilitadores se vulnere colocándonos en situaciones complicadas, sobre todo cuando nos encontrábamos en lugares ubicados a tres o cuatro horas de las cabeceras municipales.

En lo general, la relación institucional es nominalmente cubierta con la propiedad que se confiere a las partes, lo cierto es que la presencia de comunidades indígenas en los municipios queretanos es uno de los componentes importantes de la dinámica fiscal de los ayuntamientos. Pareciera que ver a un grupo de recién egresados de la carrera en antropología, acompañados por un profesor de *jeans*, camisa desfajada, botas de trabajo y sombrero viejo, realizando un trabajo interinstitucional significara para ellos un riesgo para sus finanzas: perder el control político de una comunidad indígena o, peor aún, que en estas se hable de autodeterminación o autonomía, significa la posibilidad de menguar una parte considerable de las rentas que de ellas puedan provenir.

De este modo, para quienes estamos interesados en la práctica de la antropología mediante la prestación de servicios profesionales de consultoría, estos son temas que valen la pena discutir y tener en cuenta al momento de acercarnos a las comunidades que depositan su confianza en nuestro trabajo. Destacamos nuevamente que los principios que debe conducir el trabajo de campo son la honestidad y el compromiso social para con los sectores más vulnerables, en el caso de la identificación de los sistemas normativos internos podemos afirmar que no hay grupo humano que represente mejor esta condición que las comunidades indígenas, después de todo 500 años de resistencia confirman y superan lo dicho en los grupos focales que tuvimos oportunidad de realizar.

Finalmente, queremos dejar constancia de que el trabajo organizado, bien planificado, hecho con cariño y dedicación, siempre y contra todo pronóstico, arroja resultados satisfactorios. Visitar 300 comunidades indígenas en 120 días es, sin lugar a dudas, una tarea titánica, sobre todo cuando el clima, las condiciones geográficas, la pandemia, los intereses políticos y los imponderables del trabajo de campo se constituyen como obstáculos para quienes desean conocer de cerca la cultura de los pueblos indios de nuestra entidad. Al lograrlo dejamos constancia de que, hoy más que nunca, la antropología está fortalecida en sus métodos y, sobre todo, que las y los egresados son profesionistas sensibles y capaces de generar empatía, pero también dotadas y dotados de un coraje y fortaleza tales que les permiten superar las situaciones más complicadas.

REFERENCIAS

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, Diario Oficial de la Federación, Poder Legislativo. (5 de febrero de 1917) (2021).

Convenio (núm. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Organización Internacional del Trabajo (OIT). (27 de junio de 1989) (2014).

Dehouve, D., Hémond, A. y Lartigue F. (2011). Preámbulo. En V. F. Pellotier, D. Dehouve y A. Hémond (eds.), *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones. Un acercamiento comparativo* (15-26). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Nieto Ramírez, J. y Huerta, C. (2010). *Situación de la población indígena en la ciudad de Santiago de Querétaro, México.* México: Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Marista de Querétaro, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Kuppe, R. y Potz, R. (1995). La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro. En Instituto de Investigaciones Jurídicas (ed.), *Antropología jurídica* (9-45). Universidad Nacional Autónoma de México.

Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro. Poder Legislativo del Estado de Querétaro (24 de julio de 2009) (2019).

Ley Orgánica Municipal del Estado de Querétaro. Poder Legislativo del Estado del Querétaro. (25 de mayo de 2001) (2015).

López, F. (2019). *Autonomías y Derechos Indígenas en México*. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, Servicios para una Educación Alternativa A.C.

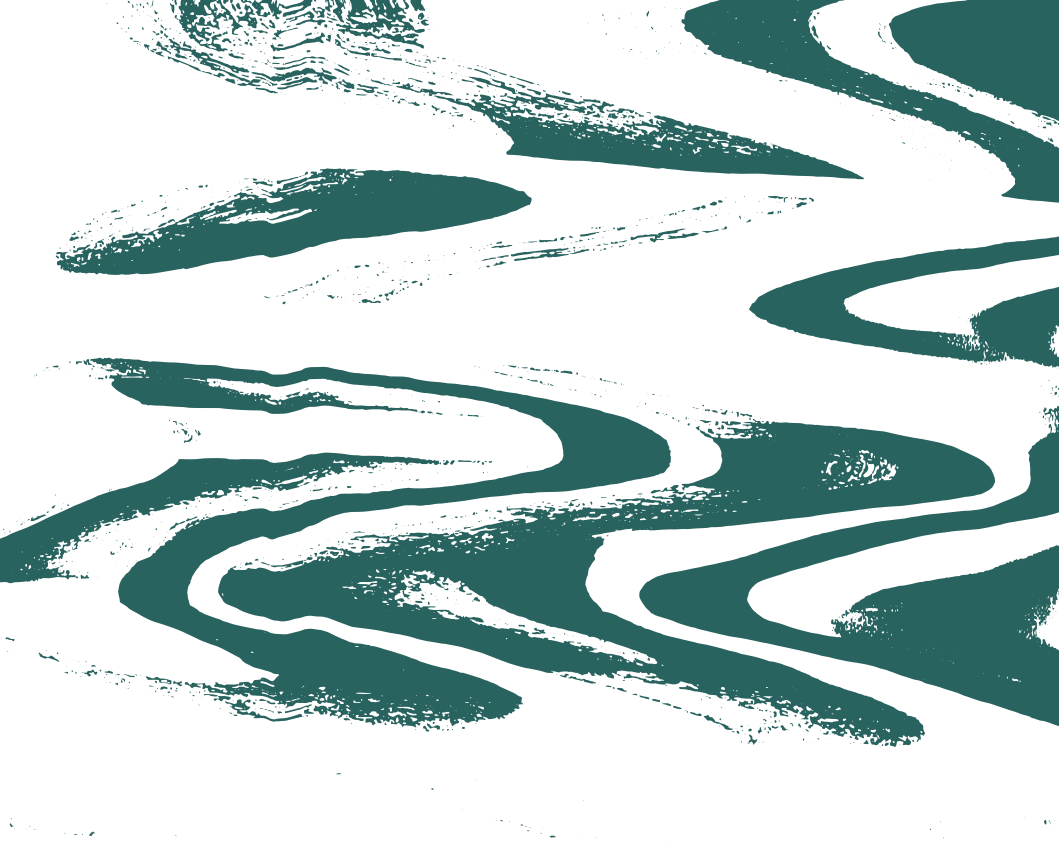
_____. (21 de noviembre de 2020). Crisis en el neoindigenismo. *La Jornada*, Opinión. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2020/11/21/opinion/026a2pol.

Ruvalcaba, J. (coord.). (2013). *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis, México.

Stavenhagen, R. (1990). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. En Instituto Indigenista interamericano y el instituto Interamericano de derechos humanos (eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina (*p. 27-46.) México. Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Valdivia, T. (1994). *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*. México: Instituto Nacional de los Pueblos Indigenas.

Vázquez, A., García, D., Prieto, D., Aguirre, I., Ibarra, L., Rivera, M., Mendoza, M., López, R., Torres, C. y Torres, V. (2014). *Los pueblos indígenas del Estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.



La presente edición de
Investigación y enseñanza
en contextos de diversidad cultural.
Material didáctico para la generación de diálogos interculturales
fue maquetada en la Universidad Autónoma de Querétaro.
Se publicó en marzo del 2025,
en Santiago de Querétaro, México.

Es bien sabido que la antropología tiene un origen y un pasado que ha servido al colonialismo y, recientemente, a la construcción de los estados nacionales. Ése ha sido el caso entre la antropología indigenista y el estado mexicano, que, a través de una agenda de auxilio hacia el indígena y la necesidad de su integración a la nueva nación, produjo una serie de violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, no sólo la antropología peca de colonialista y de servir a los fines del estado, también otras disciplinas han justificado su presencia en territorios indígenas sin atender protocolos éticos y sin posicionarse ante las prácticas deshonestas de la investigación.

Con dicho panorama como punto de partida, la presente obra aglutina proyectos de investigación, experiencias y propuestas de intervención que establecen un enfoque y diálogo intercultural en sus procesos y resultados, ofreciendo perspectivas novedosas ancladas en la decolonización de los saberes y el pensamiento. Asimismo, los investigadores nos comparten cómo han resuelto el trabajo de campo en sus comunidades de origen, proponen lineamientos para borrar la línea que divide el conocimiento científico del empírico y nombran los conocimientos documentados desde la lengua de los investigados.

UNIVERSALIDAD·DIVERSIDAD·ARMONÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Sociedades amerindias
contacto cultural y desigualdades
Cuerpo Académico