



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

***“Hacia una praxis antropológica de liberación.
Diálogo con ocho investigadores comprometidos”***

Tesis

que para acreditar la unidad de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica

y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Mariana Remedios Hernández Burg

Matrícula 201329394

Comité de Investigación

Director: **Dr. Mauricio Sánchez Álvarez**

Lectores: Dra. Margarita del Carmen Zárate Vidal y Dr. Leonardo Tyrtania Geidt

México, D. F.

Marzo 2012.

*Por Mau,
quien me ha mostrado que es posible
colaborar humana y académicamente
de manera incondicional*

*En la amorosa presencia de Andrés, Carlos, Jan, Jtatic Mardonio y el Mtro. Everardo †
que caminando con nuestros pueblos nos dejaron abierta la brecha de la liberación*

*Para Job,
con quien todos los días
rejuvenece el corazón para luchar*

ÍNDICE

Prefacio	1
Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo 1. La motivación del investigador social en la praxis de liberación	27
1.1 Historia personal e investigación	28
1.2 Convicciones políticas y práctica científica crítica	40
1.2.1 Responsabilidad social de la investigación en ciencias sociales	
1.2.2 Práctica política y producción de conocimiento científico-social	
Capítulo 2. La colaboración entre sujetos sociales en la praxis de liberación	63
2.1 Sujetos sociales en interacción	66
2.2 La colaboración a partir de definición de intereses	81
2.3 La colaboración como negociación	86
2.3.1 La iniciativa	
2.3.2 La negociación en el trayecto: cambios en los sujetos y en el proyecto	
2.3.3 La colaboración negociada en sus resultados	
Capítulo 3. La colaboración en la praxis de liberación vista desde los campos sociales	106
3.1 La colaboración: recursos necesarios y campos involucrados	106
3.1.1 Reproducción material de los sujetos colaborantes	
3.1.2 Recursos materiales necesarios para los proyectos de trabajo colaborativo	
3.1.3 Recursos cognitivos y socioculturales que hacen posible el desarrollo de los proyectos de trabajo colaborativo	
3.2 Las estrategias de los investigadores al sortear los campos que inciden en la colaboración	115
3.2.1 El campo educativo	
3.2.2 El campo político	
3.2.3 El campo financiero	
Conclusiones	144
Bibliografía	146
Apéndice. Compendio de Entrevistas	

Prefacio

Siempre había sabido que quería hacer mi trabajo de campo en Chiapas, de ser posible colaborando y aprendiendo de algún proyecto autónomo. Fue la razón por la que entré a estudiar antropología en la UAM-I: aprender algo que pudiera ser un arma con la cual sumarme a la lucha que están dando los pueblos de allá, de los que el año anterior había empezado a aprender el sentido y modo de su batalla y la importancia de librarla. Encontré un maestro abierto, respetuoso de lo precioso que es poder ayudar a que los alumnos recorran su propio camino, si éste los lleva a poder vivir, y desarrollar las capacidades que tienen. Pensé siempre en hacer una reflexión antropológica que surgiera de un trabajo en el que yo estuviera colaborando con el pueblo, quizás sistematizándolo o posibilitando una etnografía colectiva sobre el hacer propio. Siempre pensando en algo que pudiera traer aprendizajes para el mismo proceso, batallando con la manera de conciliar los requerimientos formales de la universidad con el modo como se construyen y se comunican los aprendizajes en aquellas tierras. El primer proyecto de investigación que elaboré intentaba acercarse a la manera concreta como se va tejiendo el proceso autonómico desde un pequeño proceso local en el cual yo participaría como coordinadora y acompañante en el marco de la educación autónoma para adultos, sirviéndome de la teoría de redes sociales y la precisa tipología del poder en Adams. Los resultados de esta reflexión antropológica se presentarían antes que nada a las autoridades de los pueblos correspondientes, y sólo si ellos lo autorizasen serían presentados como tesis para obtener el grado de licenciatura en la UAM. Después me di cuenta de que no podía hacer las dos cosas al mismo tiempo: preparar y llevar a cabo una propuesta concreta de trabajo en la comunidad y la rigurosa observación y registro etnográficos necesarios para el trabajo de antropología política proyectado. Entendí que mi papel en la comunidad era ofrecer una propuesta para las necesidades educativas que las autoridades y yo ya habíamos convenido atender de manera conjunta, y decidí que la prioridad era construir esa propuesta pedagógica con distintas herramientas disciplinarias e interdisciplinarias. Desde entonces han pasado ya cinco años y la propuesta, reelaborada varias veces a la luz de los requerimientos concretos del proceso y sujeta a sus propios tiempos, se puso en marcha hace cuatro¹. Terminados los dos periodos de tres meses que la licenciatura otorga para poder hacer el trabajo de campo, la labor continuó por dos años en nuevas capacitaciones así como en las comunidades, no sin altibajos y retrocesos presentes en cualquier fenómeno complejo². Al estar allá me di cuenta que estaba realizando mi tesis y dándoselas a leer en el lenguaje que los pueblos entienden: haciendo con ellos. Y también vislumbré que sería cada vez más incómodo para ellos sugerirles que yo tenía que escribir una tesis para la universidad *sobre ellos, sobre nuestro proceso*. De cualquier forma, hablé con las autoridades sinceramente, y les dije que yo de todos modos tendría que emplear muchas

¹ Inicié el diálogo con las autoridades autónomas para acordar el tipo de trabajo con el que podría colaborar desde diciembre de 2003, cuando la Junta de Buen Gobierno recién fundada tenía tres meses de estar funcionando. El primer periodo de trabajo de campo que pude aprovechar para re-elaborar la propuesta junto con las autoridades educativas e iniciar el primer curso de capacitación de los promotores fue de mayo a julio de 2004, continuando en el segundo período de trabajo de campo con 10 talleres del segundo curso de capacitación durante enero a marzo de 2005; después realizamos un tercer curso durante todo el mes de octubre del mismo año, y un cuarto de menor extensión a finales de febrero y principios de marzo de 2006.

² El trabajo de capacitación con los promotores se suspendió a partir de agosto de 2006, debido a la decisión de las comunidades involucradas de dedicarse a tareas más urgentes que demandaba el momento. Dicha decisión fue detonada por la alerta roja que se promulgó en mayo de ese año en todos los caracoles zapatistas, provocada por la brutal intervención policíaca en Texcoco y San Salvador Atenco los días 3 y 4 de mayo de 2006, la tortura y el encarcelamiento de nuestros compañeros de La Otra Campaña que habían acudido a demostrar su solidaridad, y la consiguiente suspensión temporal del recorrido de la Comisión Sexta en el interior de la república.

horas haciendo un trabajo para la universidad, y que si querían podría hacer algo que les sirviera como reflexión y para sacar aprendizajes sobre lo que estábamos haciendo, sin comprometer la integridad de nadie. Ellos lo pensaron y con igual sinceridad me dijeron que preferían que siguiéramos trabajando y reflexionando juntos, sin meter a la universidad en medio, y que lo que se tuviera que decir acerca de la educación autónoma para el mundo tenía que ser de su propia voz, cuando ellos lo consideraran pertinente. Yo lo entendí -afortunadamente mi paciente profesor también- y le dijimos adiós a mi segundo proyecto de investigación imaginado, tratando de encontrar otra manera de sacar adelante el requisito que la universidad me pide, oportunidad también para encontrarle sentido a un nuevo interlocutor de mi trabajo. Pensamos en hacer ahora una reflexión para los antropólogos, comunicar en términos disciplinarios algunas conclusiones derivadas de esta experiencia que fuesen pertinentes como crítica y propuesta para la práctica antropológica, sin tomar como objeto etnográfico el proceso que había vivido. El sujeto de estudio serían los antropólogos mismos cuestionando y compartiendo su práctica, entreviendo los problemas y contradicciones en la producción misma del conocimiento antropológico, sus fines y las relaciones que establecen para conseguirlos. Se trata de problematizar lo que yo misma he intentado hacer: tener la posibilidad de ponerse al servicio de un movimiento social y construir conocimiento junto con él, de modo que el movimiento pueda utilizarlo en su propia lucha y que ese conocimiento esté bajo su control.

El ámbito en el que he trabajado es el educativo, por lo que el acercamiento se da desde la corroboración del valor pedagógico de la propia cultura en el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos -específicamente los pueblos indios-, y de explorar cómo ellos mismos pueden sistematizar conocimiento cultural pertinente para realimentar su proceso educativo autónomo.

Este esfuerzo por hacer de la práctica antropológica un pedazo en la cadena que conforma la resistencia de los pueblos amenazados por el capitalismo neoliberal -y la de cualquier forma de vida no subordinada a los intereses del capital- requiere de muchas piezas. Hay en la historia de la antropología y de las ciencias sociales semillas de esta *otra forma posible de hacer antropología*, y se precisa de esta genealogía: no lo haremos aquí. También hay en el mundo innumerables experiencias concretas que se van construyendo en este sentido: no hemos podido abarcar ni siquiera las más significativas de México. Ni siquiera sé si tomé la decisión correcta al intentar hacer un trabajo antropológico distinto, antes de haber hecho de manera “rigurosa” uno convencional. Sólo quiero resaltar un ángulo de mirada, junto con todos los problemas que conlleva. Esta mirada es la que entrevé la posibilidad de una práctica antropológica que desde un posicionamiento político claro estime apremiante la creación de una antropología para la liberación en el contexto de la actual dominación capitalista, y que puede construirse en vez de convertirse en una expropiación más.

México, D.F. a 18 de diciembre de 2008.

Agradecimientos

Este trabajo ha tomado años de esfuerzo y se ha logrado gracias a la colaboración de varias personas. Entre muchas otras, optamos por sólo mencionar a las que tuvieron un papel directo en la elaboración del contenido del presente texto.

Las fotografías que forman parte de esta tesis han podido aparecer gracias a la disposición de los encargados del Archivo Fotográfico Indígena (AFI) con sede en el CIESAS-Sureste de San Cristóbal de las Casas, quienes, por conducto de Carlota Duarte, accedieron generosamente a seleccionar 7 fotografías de su acervo que sirvieran para dialogar con las preocupaciones de esta tesis. Los fotógrafos indígenas que son los autores de estas imágenes han participado en las actividades del Chiapas Photography Project y del mencionado AFI.

Queremos agradecer a cada uno de nuestros entrevistados y entrevistadas, quienes se tomaron el tiempo para revisar el texto de su entrevista y aportar las correcciones necesarias. Únicamente en el caso de Andrés Aubry no contamos con esa fortuna, por lo que tuvimos que recurrir a un colaborador suyo y amigo muy cercano para que nos auxiliara. A él le agradecemos su invaluable y atinadísimo aporte.

La corrección final y revisión de estilo de la entrevista de Carlota Duarte pudo hacerse gracias a la ayuda de Francine Burg, en cercana colaboración con la misma Carlota. Y las traducciones al español de varios de los fragmentos de su entrevista que aparecen en los primeros dos capítulos de esta tesis, fueron posibles gracias al trabajo de Abelardo Hernández. La corrección final del texto del resto de las entrevistas, a fin de facilitar su lectura, fue apoyada por Job Hernández.

Agradecemos también a Sebastián Mier por haber leído la mayor parte del trabajo y hacer algunas sugerencias para su terminación.

El agradecimiento a Mauricio Sánchez no cabe en los límites de esta página, ya que ha sido el primer interlocutor de todas y cada una de las discusiones e inquietudes que componen este texto, desde la formulación del proyecto hasta su redacción final, cada vez con una lúcida retroalimentación que hizo posible su actual estructura y coherencia interna, por lo que en buena medida este texto también es suyo. Creemos que años de paciente y continuo acompañamiento ameritan esa suerte de coautoría intelectual, aunque ésta no se extiende a las fallas y los límites del trabajo.

El enfoque y las afirmaciones que hacemos en esta tesis, no habrían sido imaginables sin la experiencia compartida con todos y todas los Promotores de Educación Comunitaria (PECs), ni aquella en progreso con los maestros y maestras p'urhepechas del Proyecto San Isidro-Uringuitiro.

Por último queremos reconocer el vital apoyo de Sylvia Burg durante las épocas más difíciles en que se prolongó la terminación de este trabajo y que permitió que llegara a ver la luz.

INTRODUCCIÓN



FOTO: Xunka' López Díaz, 2001
Una comunidad del campo
(etnia tsotsil)

Introducción

I

Vivimos en un mundo injusto. Según estadísticas proporcionadas por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el 20% más rico de la población obtiene tres cuartas partes del ingreso mundial, mientras el 40% más pobre, que sobrevive con menos de dos dólares diarios, obtiene sólo 5% de dicho ingreso mundial. La porción de la humanidad que vive en condiciones de pobreza extrema, es decir, que recibe menos de un dólar diario y que constituye la quinta parte de los habitantes del planeta, concentra solamente 1.5% del ingreso total. Tres de cada cuatro de estas personas en pobreza extrema y una proporción similar de la población que sufre desnutrición, vive en zonas rurales. Por el contrario, en la cúspide de la pirámide social, las 500 personas más ricas del planeta tienen ingresos superiores a los 100,000 millones de dólares, cifra que supera los ingresos combinados de las 416 millones de personas más pobres del mundo.³

Además, la mayoría de la población mundial está siendo despojada de sus recursos y es crecientemente explotada en su trabajo, u obligada a subsistir fuera de los circuitos económicos considerados formales. Eso sin dimensionar la seria amenaza a la existencia de innumerables formas de vida en el planeta en el mediano plazo, a causa de los cambios desencadenados por el sobrecalentamiento global, acelerado por la acumulación de los comportamientos humanos no sustentables y especialmente intensificados en las últimas décadas.

El sistema social que ha permitido y perfeccionado esta situación se llama capitalismo, como bien lo explica la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.⁴ Las relaciones sociales que configura el capitalismo tienen como fines primordiales el lucro y la ganancia para muy pocos. Las consecuencias ecológicas, económicas, sociales y políticas de la profundización a escala mundial del capitalismo son nefastas.

Los pueblos indios del mundo viven esta realidad como un “llover sobre mojado”, ya que, desde los primeros grandes colonialismos del siglo XV, han visto cómo la dominación cambia de rostros, de formas y de métodos para seguir vigente y vigorosa. Pero es también desde estos pueblos originarios que se recrean prácticas, relaciones sociales y cosmovisiones con arreglo a principios y fines distintos a los del sistema capitalista, a pesar de estar subordinados a él.

³ Las proporciones en la distribución desigual del ingreso no varían en los tres años consultados. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Informe sobre desarrollo humano 2005*, México, p. 41. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Informe sobre desarrollo humano 2006*, México, p. 269. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008*, México, p. 25, 26.

⁴ Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Ediciones de la Revista Rebeldía. México, en el mes sexto del año 2005, 20 pp.

Ante esto, la antropología se mueve en un *continuum* fijado entre dos maneras de implicarse como praxis social⁵ en los mundos que estudia:

- 1) Servir a la reproducción o perfeccionamiento de los sistemas de dominación, como lo hizo desde sus inicios, al configurarse como ciencia social al amparo de distintos imperialismos como el británico y el estadounidense.⁶ En nuestros tiempos esto equivaldría, por ejemplo, a proveer información y herramientas útiles para los proyectos de contrainsurgencia,⁷ colaborando con la administración neoliberal al estudiar a los rebeldes potenciales para intentar paliar sus problemas antes de que resulten incontrolables.
- 2) Servir a los procesos de liberación de los oprimidos, como han intentado hacer en varios períodos las llamadas antropologías críticas, lo que hoy representaría por ejemplo, colaborar en la producción de conocimiento necesario para potenciar efectivamente las luchas que intentan construir relaciones sociales que no sean de explotación ni dominación, en un marco de autonomía que posibilite “la producción, reproducción y desarrollo de la vida” de los pueblos.⁸

Con respecto al primer extremo de la “praxis social de la antropología y de los antropólogos”, Palerm ya nos advertía de algunos efectos negativos para la misma disciplina que se vivieron después de “la participación de algunos antropólogos en proyectos como el Camelot, en la administración imperialista y en las guerras contra los movimientos de liberación colonial”. A causa del escándalo desencadenado, asistimos al “retraimiento académico de la antropología...

⁵ En términos muy generales, “entendemos praxis como ‘la actividad humana transformadora de la realidad natural y humana’”. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2003, p. 54. [Cursivas mías] Para Marx “la *práctica productiva* (transformación de la naturaleza mediante el trabajo humano)” y “la *práctica revolucionaria* (transformación de la sociedad mediante la acción de los hombres)” son “dos formas inseparables de la *praxis total social*”. *Idem*, p. 59. [Cursivas mías] La definición clásica se retoma de Karel Kosik para quien *praxis* es “en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador, como ser que *crea* la realidad (humano-social), y comprende y explica *por ello* la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad”. Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Editorial Grijalbo, México, 1967, p. 240.

⁶ Cfr. Leclercq, Gerard. *Antropología y Colonialismo*. Reimpresión de Aguirre Beltrán Editores y Ediciones Cuicuilco (ENAH), Ciudad de México, 1982, p. 33.

⁷ Cfr. López y Rivas, Gilberto. “Antropología, contrainsurgencia y terrorismo global” en *Antropología comprometida*. Siglo XXI, México, 2010, pp. 31-44.

⁸ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 91.

produciendo nuevos conocimientos que casi nadie encontraba útiles, así como nuevos profesionales destinados a incorporarse a la máquina académica y reproducirla indefinidamente”.⁹

Inscritos en el extremo opuesto, la historia de la praxis social de otros antropólogos en América Latina nos ofrece buenos intentos de los cuales es necesario aprender. De manera autocrítica, algunos investigadores como Esteban Krotz eventualmente se han preguntado “acerca del papel de las(os) antropólogas(os) cuando estudian la realidad social y cultural *en el Sur*, en donde se producen los efectos más visibles, crueles y desesperantes del sistema mundial...donde se incrementan día a día la desigualdad y la exclusión...¿Podemos –dicen– simplemente registrar esta situación y construir conocimientos científicos, instituciones académicas y carreras profesionales sobre ella sin dejarnos interpelar por ella, sin intervenir en ella?”¹⁰

En relación con esta pregunta, ya Guillermo Bonfil manifestaba la necesidad de construir la práctica antropológica desde “una visión crítica,... producto de una voluntad de análisis independiente derivada de la aceptación de un compromiso social...[entendido como] la decisión de que el conocimiento adquirido esté al servicio de la liberación del hombre... concreto, histórico, el de nuestra propia sociedad...”.¹¹ Estas ideas, y las acciones con que algunos científicos sociales críticos latinoamericanos las acompañaron, son un buen comienzo para problematizar nuestra práctica con el fin de esbozar los cimientos de una posible *praxis de la antropología para la liberación*.

Por citar algunos antecedentes, habría que recordar *La Declaración de Barbados: por la liberación del indígena* hecha por los antropólogos críticos del continente en 1971 y, seis años después, *La Declaración de Barbados II* que fue firmada por dirigentes de organizaciones indígenas y antropólogos críticos.¹² O la gestión para el reconocimiento internacional de ciertos derechos de los pueblos indígenas y tribales en países independientes, más allá de perseguir su integración, e incluyendo como prerrogativa más importante su derecho al territorio, lograda en el Convenio 169 de la OIT en 1989; y más recientemente su reconocimiento en la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indios en abril de 2008. Por último, el involucramiento de antropólogos

⁹ Palerm, Ángel. “Antropología y marxismo en crisis” en *Antropología y marxismo*. 2ª ed., CIESAS, México, 1998, p. 39.

¹⁰ Krotz, Esteban. “Cuatro cuestiones fundamentales para el desarrollo de nuestras antropologías” en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.) *¿A dónde va la antropología?* UAM Iztapalapa, México, 2007, p. 169.

¹¹ Bonfil Batalla, Guillermo. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en *Obras escogidas*. Tomo I. INI, México, D.F., 1995, p. 314 y 315.

¹² Como afirma Bonfil, [en la Declaración] “los participantes indios se dirigen a los miembros de los grupos étnicos aborígenes de América Latina y analizan las formas de dominación a que estos pueblos han sido sujetos y las estrategias que debe seguir el movimiento indio para alcanzar su liberación”. Bonfil Batalla (compilador). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen, México, 1981, p. 413.

como testigos que, en calidad de especialistas, han apoyado la defensa de estos derechos indígenas en contra incluso de Estados nacionales o grandes corporaciones transnacionales, en instancias legales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos.¹³

Una buena veta disciplinaria para la discusión sobre las particularidades y consecuencias de la decisión de actuar social y políticamente junto a y en favor de los dominados, utilizando recursos disciplinarios (forjando así una mirada privilegiada para la construcción de nuevos conocimientos antropológicos) está representada por los recientes trabajos de investigadores norteamericanos como Charlie Hale¹⁴ y Shanon Speed.¹⁵ En virtud de sus experiencias de investigación militante, ellos problematizan su postura de investigadores/activistas relacionados fundamentalmente con movimientos sociales en América Latina: lo que ellos llaman *Activist Research* y *Critically engaged activist research*, respectivamente.¹⁶

Pero más allá de la disciplina, una propuesta de praxis antropológica de este tipo puede nutrirse teórica y metodológicamente de otras disciplinas practicadas desde los años sesenta en América Latina con aspiración liberadora, como la pedagogía del oprimido, y la sociología, filosofía, psicología y teología de la liberación.¹⁷

Una praxis antropológica para la liberación puede ayudar a forjar armas importantes para quienes siempre han sido los vencidos de la historia. Importante porque puede acercarse a experiencias y lógicas distintas a la explotación capitalista que subsisten, o se crean, a pesar de ella, para así revelar tanto los mecanismos de su resistencia como la pertinencia de estos modos de vivir,

¹³ Hale, CR. "Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology". *Cultural Anthropology* 21 (1). Feb 2006, p. 96.

¹⁴ *Idem*

¹⁵ Ver Speed, S. "At the crossroads of human rights and anthropology: Toward a critically engaged activist research" *American Anthropologist* 108 (1). Mar 2006, pp. 66-76. Y también Speed, S. *Rights in rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press, Stanford, 2008, pp. 1-15.

¹⁶ Esta veta disciplinaria ha sido particularmente fértil en México y no se entiende sin los procesos de intercambio académico y político con la experiencia mexicana chiapaneca. Para una aproximación detallada a los procesos sociales que han hecho surgir corrientes antropológicas como la *antropología feminista poscolonial y participativa* (Masson et al 2008), la *antropología dialógica crítica* (Hernández 2006), las *estrategias de interapredizaje para la intercomprensión intercultural* (Bertely 2007), la *investigación activista* (Speed 2006 y Mora 2008) y la *investigación de co-labor* (Leyva y Speed 2008), ver Leyva Solano, Xóchitl. 2010. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política" en Xóchitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, PDTG-Universidad de San Marcos, UNICACH. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, pp. s/n. Versión electrónica, p. 10-17, se puede consultar en: http://www.encuentoredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/PRACTICASDEINVESTIGACION/Academia_versus.pdf

¹⁷ Entre sus autores destacados se encuentran Paulo Freire (pedagogía), Camilo Torres y Orlando Fals Borda (sociología), Enrique Dussel (filosofía), Ignacio Martín Baró (psicología) y Gustavo Gutiérrez (teología). Cfr. Torres, Camilo. *Cristianismo y revolución*. Ediciones Era, México, 1970, 611 pp.; Martín-Baró, Ignacio. *Writings for a Liberation Psychology*. Harvard University Press, 1996, 256 pp.; y Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación, perspectivas*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972, 399 pp.

a fin de prolongar la vida para todos en el mundo. Importante porque puede alertar, junto con los movimientos sociales, acerca de los mecanismos por los que las relaciones sociales que impone el capitalismo refuncionalizan en su beneficio las prácticas que le son ajenas, vaciándolas de sentido, mercantilizándolas y sentenciándolas a muerte. Importante porque puede proponerse dar cuenta de las luchas cotidianas y organizadas de *los condenados de la tierra* (parafraseando a Frantz Fanon), no como mero catálogo, sino como inspiración efectiva para otros movimientos análogos que buscan articularse para potenciar su lucha y hacerse más fuertes. Dicha praxis también puede ser un referente de alerta sobre las viejas y nuevas formas de dominación y las más eficaces resistencias, formas y principios de subversión.

Pablo González Casanova afirma que “la junta de disciplinas, y la *búsqueda del todo* desde situaciones concretas, exige articular estrechamente la docencia-investigación-acción y la construcción-creación de nuevos sujetos histórico-sociales que planteen a su vez la búsqueda, construcción y la creación de un mundo alternativo menos injusto y menos opresivo, las posibilidades técnico-políticas de alcanzarlo y los obstáculos que en el sistema capitalista se dan para lograrlo y ... cambiar el sistema capitalista”.¹⁸ La práctica social antropológica, junto y en relación con otras disciplinas, puede ser una modesta herramienta en la construcción de los sujetos que se vayan liberando a sí mismos, al transformar de manera organizada las relaciones que los oprimen en las dimensiones económica, política, cultural, social, ecológica, etc. Esta posibilidad se convierte en responsabilidad cuando los antropólogos caen en cuenta de que tienen recursos sociales, teóricos, metodológicos y técnicos de los que no dispone la mayoría de la población con la que se relacionan en el ejercicio de su profesión. Gente que generalmente padece los peores agravios de un sistema que se mantiene a costa de su sufrimiento y cuya situación de opresión, explotación, exclusión (marginación), invisibilización y/o represión hace más difícil que puedan organizarse efectivamente para transformarla.

Habiendo esbozado así algunas motivaciones, asideros disciplinarios y el posible itinerario de una praxis antropológica con fines de liberación, mi postulado se centra en que ésta debería corresponderse con una práctica que no establezca relaciones de dominación, expropiación y explotación *en su proceso de conocimiento*. Es decir, que desde su misma práctica, la antropología puede contribuir a tal proceso de liberación.¹⁹

¹⁸ González Casanova, Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*. Editorial Anthropos, Barcelona, 2004, p. 66.

¹⁹ Es por eso que el modelo de auto-análisis y reflexividad en las ciencias sociales, que Bourdieu lleva a su punto más alto con su idea del espacio social estructurado en campos sociales autónomos e interdependientes, es el principal referente teórico del esfuerzo de esta tesis. Para un buen marco que contiene todos sus textos pertinentes a esta discusión, ver Giglia, Angela. “Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales”. *Desacatos*, Núm. 11, primavera, 2003, pp. 149-160.

II

Es en cuatro pilares fundamentales que se recarga nuestra propuesta de modelo de praxis antropológica de liberación:

- 1) Los requerimientos ético-críticos expuestos sistemáticamente por Enrique Dussel en la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.²⁰
- 2) Los requerimientos epistemológicos (y entre éstos remarcadamente los políticos) sistematizados por Orlando Fals Borda en la metodología de la Investigación-Acción a partir de la experiencia de *La Rosca* en Colombia,²¹ así como las consecuencias específicas del uso de esta metodología en el terreno de la antropología descritas por Andrés Aubry en la sistematización de la experiencia del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C. (INAREMAC).²²
- 3) Los aportes fundamentales de Paulo Freire para la acción educativa dialógica y liberadora expuestos sistemáticamente en *Pedagogía del oprimido*;²³ así como las concepciones antropológicas de *co-autoría* popularizadas por James Clifford para reflejar este diálogo como género antropológico.²⁴
- 4) La crítica al colonialismo del saber y el eurocentrismo en la ciencia, deconstruidos por los Estudios Postcoloniales²⁵ y reconstruidos, principalmente, desde los aprendizajes sistematizados por Carlos Lenkersdorf en su ‘modelo de intersubjetividad’ aprendido en la cosmovisión tojolabal.²⁶

²⁰ Dussel, Enrique, *op. cit.*, 455 pp.

²¹ Fundada en 1970, La Rosca fue una iniciativa de sociólogos, antropólogos, economistas e historiadores colombianos que pretendió “realizar trabajos y buscar nuevos métodos de investigación y acción social, destinados a aumentar la eficacia de la lucha por la justicia y la autonomía en Colombia; estimular la adopción de una perspectiva propia para el estudio de la realidad nacional y para la actividad social, política y económica; y promover la dinamización de la cultura popular necesaria para este esfuerzo simultáneo de construcción científica y cambio social”. Fals Borda, Orlando (Rosca de Investigación y Acción social). “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia”. Simposium sobre política de enseñanza e investigación en Ciencias Sociales, Documento No. 8. UNESCO/FLACSO, Lima, 1972, p. 2.

²² Aubry, Andrés. “Presentación del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C”. Mimeografiado, México, DF., 1984, 5 pps. (Ponencia pronunciada en el II Coloquio sobre docencia e investigación en historia en el Archivo General de la Nación).

²³ Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. 30ª ed., Siglo XXI, México, 1983, 245 pp.

²⁴ Clifford, James. “Sobre la autoridad etnográfica” en C. Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 159-170.

²⁵ Lander, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. FACES-UCV / IESALC, Caracas, 2000, p. 11-58.

²⁶ Lenkersdorf explica las implicaciones de las reglas del conocimiento intersubjetivo que se reflejan del análisis de la lengua y cultura tojolabal: “que en el proceso abandonemos el papel de sujeto-conocedor

Con estas bases teórico-metodológicas, y a partir de mi experiencia de investigación-acción en Chiapas, propongo algunas condiciones ideales que me parecen importantes para favorecer una práctica social de la antropología con fines de liberación:

- En primer lugar, se requiere de un sujeto antropológico especial, es decir de un(a) antropólogo@ que no sólo estudie un grupo social o problemática, sino que se comprometa con él e incluso esté dispuesto a correr su misma suerte.
- En segundo término, se requiere un sujeto social colectivo que viva un proceso en que el antropólogo pueda insertarse como informante y acompañante, construyendo las mediaciones para que puedan interactuar y aprender mutuamente, en una relación de sujeto a sujeto y no de sujeto a objeto.
- El tercer componente que se necesita es reconocer a los oprimidos como portadores y creadores de un conocimiento propio –en principio distinto al científico académico–, y que debe poder dialogar con él. Este conocimiento no sólo es válido, sino necesario y de riqueza enorme, a pesar de ser históricamente negado y despreciado hasta por los mismos oprimidos.
- El cuarto componente es considerar al proceso educativo como un escenario privilegiado para la co-autoría o la construcción compartida de conocimiento y el desarrollo colectivo de habilidades para la transformación del mundo.
- En quinto lugar, se necesita una verdadera negociación entre los intereses del antropólogo y del grupo social con el cual quiere trabajar, y que se ponga al grupo social organizado como primer destinatario de la información antropológica construida colectivamente, siendo el propio grupo social quien decida su uso.
- En sexto y último término, es aconsejable pertenecer a un colectivo de investigadores que con distintos recursos disciplinarios compartan el trabajo, las motivaciones políticas y la metodología propuesta para poder retroalimentarse y autoevaluarse en el proceso.

exclusivo para transformarnos en sujeto agencial en convivencia con otros sujetos agenciales que se apropian de nosotros. La razón es que el conocimiento sólo se da como acto participativo de dos sujetos agenciales. Aquello que queremos conocer abandona la función de objeto para hacerse sujeto y en colaboración con nosotros produce conocimiento. Por decirlo así, se rebela contra nuestra pretensión de convertirlo en “objeto” y nos sacude para sacarnos del pedestal de sujeto conocedor único. No lo hace para destruirnos sino con el propósito benéfico de asociarse con nosotros para que juntos seamos sujeto en el sentido de *compañeros-sujetos-conocedores*”. Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. 5ª edición, Siglo XXI, México, 2008, p. 103 y 104. Ahora bien, para la cosmovisión tojolabal no sólo las personas humanas son sujetos, sino todos los entes que conforman el universo animado (humanos y no humanos, vivos y muertos que habitan otros planos del mundo).

Para una exposición completa de este “modelo de intersubjetividad” ver Lenkersdorf, Carlos. *Conceptos tojolabales de filosofía y el altermundo*. Plaza y Valdés, México, 2004, pp.85 y 147-149.

En la búsqueda de interlocutores que pudieran problematizar y complejizar (tanto teórica como prácticamente) los alcances y límites de la praxis con pretensiones liberadoras hasta aquí esbozadas, fue posible encontrar ocho testimonios de investigadores sociales que comparten algunos de nuestros supuestos y que, partiendo de su propia praxis, aceptaran entrar en un diálogo mediante el cual podemos aprender de sus intuiciones, discernimientos, decisiones, logros y obstáculos en toda una vida de investigación y acción. Sin embargo, no veremos aquí totalmente realizado este modelo ideal de acción social, sino una etnografía de prácticas que se le parecen en ciertos aspectos y a su vez, trazan variaciones que conforman nuevos tipos ideales.

III

Quiero centrar la atención de este pequeño ensayo en el ámbito de *las prácticas sociales* que realizan los antropólogos (y otros científicos sociales afines) en la construcción de conocimiento encaminado a favorecer las luchas de quienes se encuentran constantemente amenazados en la reproducción de su vida por los efectos negativos de la reproducción del sistema de dominación hegemónico.

Como ya indiqué, para ello, elegí ocho investigadores que han desarrollado prácticas sociales que intentan poner los resultados de sus investigaciones al servicio de distintos movimientos sociales, ya sea directamente -en una colaboración cercana con sus protagonistas- o creando mediaciones concretas que hagan asequibles estos resultados para sus actores. Los investigadores convocados poseen distintos recursos disciplinarios que se relacionan de manera más o menos cercana con la antropología, en una gama que va desde el análisis sistémico, la etnohistoria, la historia regional, la historia del arte y la fotografía, la lingüística y la sociolingüística, hasta la antropología médica, la etnografía de la educación y la antropología de los movimientos sociales.

Estos distintos investigadores aceptaron ser entrevistados para nuestra investigación y sus experiencias son muy variadas. Están marcadas por diversas posiciones en el mundo académico: desde la pertenencia a instituciones académicas como el CIESAS, la ENAH, la UAM y la UNAM, hasta la adscripción a instituciones independientes que ellos mismos han creado. De la misma manera, presentan interesantes diferencias en cuanto a las maneras en que se ha resuelto el problema de la obtención de los recursos económicos necesarios para emprender una investigación: desde la gestión de financiamientos que les otorgan grandes fundaciones de empresas trasnacionales con el aval de su respectiva institución académica, pasando por negociaciones con editoriales gubernamentales y privadas, hasta el trueque de productos independientes a cambio de acervo

bibliográfico, la obtención de pequeños apoyos a través de redes internacionales solidarias, la gestión de equipos de voluntarios (generalmente otros académicos, tesisistas y comisionados de instituciones gubernamentales), o invirtiendo su propio sueldo de profesor-investigador.

Los protagonistas del diálogo entablado para compartir un recuento de su praxis, así como las ideas, motivaciones y medios que han encontrado para llevarla a cabo, presentados en orden alfabético son:

Andrés Aubry †

Se forma inicialmente como etnosociólogo en Beirut, y luego estudia sociología e historia en París, de donde nace su estrecha relación con la Escuela de Los Anales. En el plano teórico, es discípulo de Braudel y comparte la perspectiva sistémica explorada por Immanuel Wallerstein. Después de hacer trabajo de campo convencional en Europa y Los Andes, llega a México para quedarse por 34 años en la ciudad chiapaneca de San Cristóbal de las Casas. Funda en 1974 el Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (Inaremac) que funcionó por 21 años como un extraordinario centro de producción de conocimiento a través de la investigación-acción colectiva. Aubry comparte esta iniciativa con oleadas de científicos de distintas disciplinas y numerosas familias de varias comunidades mayas de Los Altos de Chiapas -mayormente tsotsiles- hasta que el acoso gubernamental por su simpatía con el EZLN hizo insostenible su continuidad. Tan sólo de 1977 a 1988, el Taller Tzotzil (TT) del Inaremac produjo 28 libros, “obra de campesinos unas veces monolingüe y otras bilingüe (español/tsotsil)”, la mitad de los cuales son “una contribución historiográfica a base de fuentes orales” que se elaboraron “de manera individual o grupal, con pláticas o juntas y hasta en asambleas pueblerinas”, y se formalizaron “con la pluma de escribanos tsotsiles” (poco antes analfabetas), cuyos manuscritos recibieron un tratamiento editorial. “Se puede decir que los quince libros de historia del TT son el producto difícilmente dissociable de tres programas del Inaremac: alfabetización y producción de literatura tzotzil, etnoagricultura, y Archivo Histórico”. Fue así como a partir de “la producción de instrumentos cognitivos y transformadores, la sistematización y socialización del saber, y la devolución-reapropiación de la investigación” se fue “constituyendo progresivamente un archivo popular en el que el conocimiento (oral de los analfabetas o académico de los investigadores)” estuvo “conservado, protegido, controlado y disponible para ser otra vez productivo de nuevas investigaciones en el mismo ámbito local y popular”.²⁷ Don Andrés Aubry fungió también como

²⁷ Aubry, Andrés. “El rescate del ‘libro robado’. La producción histórica del Taller Tzotzil del INAREMAC”. Documento 36. Ediciones del INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, 1988, pp. 2-4. (Ponencia pronunciada en el I Encuentro de Historia Oral, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México, D.F. Septiembre de 1988).

asesor del Concilio Vaticano II, el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), la UNESCO y la Comisión Nacional de Intermediación (Conai). Participó como consejero histórico en los procesos de restauración de varios monumentos coloniales en Chiapas. También fue director del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (en el que sustituyó a su esposa Angélica Inda quien durante 24 años y hasta su fallecimiento rescató, clasificó y dirigió este archivo). Me atrevería a decir que es el científico más querido por las comunidades zapatistas tsotsiles -antes y después de su alzamiento- así como uno de los pocos científicos que ha sido radicalmente congruente con lo que supo aprender de ellos junto con su esposa, hasta el último día.

María Bertely

Originalmente socióloga, obtuvo su doctorado en Educación por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Actualmente es profesora-investigadora del CIESAS-DF. Como primer trabajo antropológico reconstruyó la historia social de la escuela durante un siglo entre los zapotecas de Villa Hidalgo Yalalag, Oaxaca, un pueblo migrante que se ha reconstituido en la ciudad. Es una de las más importantes etnógrafas de la educación en el país, discípula de Elsie Rockwell y Ruth Paradise. Su adscripción teórica abrevia en el interaccionismo simbólico. María Bertely tiene una capacidad envidiable para su combinar la producción teórica con los muchos y distintos proyectos de antropología aplicada en los que ha participado (entre ellos algunos estudios para el diseño de políticas públicas como el programa de atención educativa a niños migrantes y jornaleros agrícolas). Quizás uno de los proyectos que más ha disfrutado es su colaboración desde el año 2000 con la Unión de Educadores por la Nueva Educación de México (UNEM), una organización que agrupa los esfuerzos de varias comunidades mayas chiapanecas pertenecientes a diferentes organizaciones independientes, la cual busca cultivar su propia educación con arreglo a los valores e intereses comunitarios. Uno de los productos más importantes de esa colaboración ha sido el de las tarjetas de autoaprendizaje hechas por los maestros de la UNEM con base en la metodología propuesta por Jorge Gasché. Éstas proporcionan una guía para el trabajo educativo intercultural a partir de la sistematización de ciertos conocimientos indígenas, reflejados en materiales educativos bilingües en tres de las lenguas mayas más habladas del estado de Chiapas: tseltal, tsotsil y ch'ol. Actualmente María Bertely dirige el proyecto “Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe de los Altos, la región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas”. Uno de los primeros frutos de este proyecto ha sido la publicación en el año 2007 de *Los hombres y las mujeres del maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*, libro colectivo coordinado por María Bertely. Dicha publicación fue posible gracias a “la investigación, explicitación y sistematización de las prácticas y valores éticos y

ciudadanos” indígenas, hechas por “la UNEM y otras organizaciones hermanas, integradas por educadores tsotsiles, tseltales y ch’oles del Estado de Chiapas”, mediante la realización de “asambleas y reuniones [en sus comunidades]... para identificar los valores y el discurso político indígena”, así como la producción de “narraciones introspectivas y descripciones etnográficas acerca de las actividades prácticas y el comportamiento cotidiano de las personas en sus territorios, a partir de formas de gobierno y de organización social propias”.²⁸ Todo eso se ha logrado a través de un largo proceso de interaprendizaje entre indígenas y no indígenas en talleres donde se ha logrado integrar el método inductivo intercultural propuesto por Jorge Gasché, con otros enfoques, perspectivas y aspectos metodológicos desarrollados, entre otros, por María Bertely y Rossana Podestá.²⁹

Carlota Duarte

Artista, fotógrafa y profesora universitaria estadounidense con Maestría en Bellas Artes, es también religiosa del Sagrado Corazón de Jesús, una orden religiosa internacional con un compromiso especial por la educación para la justicia. En su larga trayectoria como artista profesional ha realizado numerosas exposiciones de pintura y fotografía en Estados Unidos, México e Islandia; también ha sido curadora, profesora en la Universidad de Massachussets y conferencista. En 1990 se publicó su libro de ensayo fotográfico *Odella, a hidden survivor*, con el que ha transmitido a nivel mundial la esencia de su propuesta artística. Entre 1985 y 1986 recorrió gran parte de México como integrante de un equipo de investigación sobre nuestro arte. Con este antecedente, y por su compromiso con los pobres y la justicia, Carlota fundó en 1992 el Proyecto Fotográfico Chiapas con el objetivo de adiestrar a integrantes de los pueblos indígenas en el uso de la fotografía para los fines que ellos consideren apropiados, ofreciendo su ayuda para lograrlo. En 1996 nace el Archivo Fotográfico Indígena (AFI), producto de su trabajo junto con más de 265 hombres y mujeres indígenas de 10 grupos étnicos mayas en Chiapas. Carlota Duarte reside en San Cristóbal de las Casas desde hace 16 años y tiene un puesto como técnica asociada en el CIESAS Sureste, encargada de dirigir el Archivo Fotográfico Indígena. Con el aval del CIESAS, entre 1996 y 2006 gestionó y obtuvo apoyos financieros de la Fundación Ford para el Archivo Fotográfico Indígena, haciendo posible que durante todos esos años se mantuviera un Programa de Capacitación

²⁸ Bertely, María. *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe de los Altos, la región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*. CIESAS, México, 2007, p. 52 y 53.

²⁹ Cfr. Gasché, Jorge, María Bertely y Rossana Podestá (coords.) *Educando en la Diversidad. Experiencias educativas interculturales y bilingües*. Abya-Yala/ CIESAS, Quito, 2008.

para fotógrafos indígenas.³⁰ Con este apoyo también pudo conformar, clasificar y mantener en buen estado una colección de las fotografías tomadas por dichos fotógrafos, y también divulgar sus imágenes a través de numerosas exposiciones, artículos y publicaciones de alcance internacional. Esta colección con sede en el CIESAS Sureste es una fuente valiosísima de información para las comunidades indígenas y la investigación antropológica, ya que presenta aspectos importantes de la vida de los pueblos mayas de Chiapas, tal como ellos han querido mostrarlos, a través de su propia mirada. También con el apoyo de esta fundación, los fotógrafos más comprometidos con el proyecto constituyeron su propia organización en 2002 llamada “*Lok’tamayach*”/Fotógrafos mayas de Chiapas. En 2004, con el aval de la Fundación para la Educación Maya, Carlota Duarte inició la recaudación de fondos para establecer un fideicomiso que permita al Proyecto Fotográfico Chiapas seguir impulsando la fotografía indígena de ese estado.

María Graciela Freyermuth Enciso

Médica cirujana de primera formación, estudió la Maestría en Medicina Social en la UAM Xochimilco y el Doctorado en Antropología en la UNAM. Fue profesora-investigadora de la UAM Xochimilco, dedicándose a investigar la salud reproductiva en mujeres obreras de plantas maquiladoras de la industria eléctrico-electrónica en el norte del país, a partir de lo cual elaboró materiales de divulgación que fuesen atractivos para las mismas trabajadoras. En 1986 decidió mudarse a Chiapas como integrante de un proyecto de investigación del Instituto Nacional de Nutrición sobre migración y nutrición de los desplazados por la erupción del volcán Chichonal. De 1988 a 1993 llevó a cabo una investigación sobre la vinculación de la medicina tradicional con la medicina alópata, iniciando una colaboración interinstitucional del CIESAS Sureste (al cual se incorporó como profesora-investigadora) con la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH). A partir de 1993, sus intereses se han centrado en salud reproductiva, violencia de género, migración y salud, y más específicamente en la muerte materna en la región de los Altos de Chiapas. Graciela Freyermuth se interesó en estudiar esta problemática después de que falleciera su principal colaboradora indígena de investigación a causa de su embarazo ectópico que se atribuyó a brujería. Así, desarrolló “varios proyectos de investigación que identificaban los factores culturales en la muerte materna”: uno acerca de la frecuencia del fenómeno como parte del perfil de mortandad regional; otro para esclarecer el peso de los factores culturales en la muerte materna en el municipio de Chenalhó, Chiapas (elaborado conjuntamente con Garza Calligaris); y una iniciativa de investigación-acción que busca establecer las prácticas y representaciones en torno a la

³⁰ A decir de Carlota Duarte, el aspecto educativo del AFI consistió en la instrucción básica sobre la cámara (con la intención manifiesta de no imponer estándares visuales). Luego de esa instrucción, aunque no se daban clases formales, los fotógrafos indígenas podían asistir a talleres para mejorar su técnica.

maternidad de mujeres indígenas, emigrantes y no, así como todos los actores involucrados.³¹ A partir de estas iniciativas, y producto de la reflexión colectiva, se tienen ya varios resultados, tales como materiales que buscan sensibilizar a los sujetos implicados en la problemática de la muerte materna. Entre estos materiales figura una campaña de 20 cápsulas en audio sobre mortalidad materna en siete lenguas (seis lenguas indígenas y español). También se encuentra una radionovela de 20 capítulos que comprende tres series acerca de mujeres con casos de maternidad exitosa, realizadas en colaboración con un grupo de mujeres indígenas escritoras llamado Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA). El grupo escribió los guiones en tsotsil y tseltal luego de trabajar en talleres con el equipo de Asesoría Capacitación y Asistencia en Salud A.C. para familiarizarse con la línea de la radionovela. Otro material resultante son los cuatro módulos de autoenseñanza para reflexionar sobre la violencia y su relación con los riesgos maternos, en tsotsil y español. En el CIESAS-Sureste, Graciela Freyermuth ha sido responsable de la línea de Antropología Médica. Desde 2006 es consejera académica del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social y la Medición de la Pobreza, y también forma parte de la Secretaría Técnica del Comité por una Maternidad sin Riesgos en México.

Rainer Enrique Hamel

Tuvo la oportunidad de contar con una amplia formación desde la filología, las ciencias de la educación, la filosofía y la sociología en varias universidades de la República Federal Alemana, Gran Bretaña y Chile, teniendo como áreas privilegiadas de estudio la sociolingüística, la lingüística pragmática, la lingüística aplicada y la hispanística. Estudió la Maestría en la Universidad de Frankfurt, titulándose en 1977 con un estudio acerca de los aspectos sociolingüísticos y pragmáticos en la alfabetización de Paulo Freire, reconstruyendo su propia experiencia de colaboración en la alfabetización militante a principios de los años setenta en círculos de estudio con obreros chilenos, asesorados por el equipo formado por Freire durante su exilio en Chile. Una década después obtuvo su doctorado en Filosofía con un trabajo clave para su campo de estudio, titulado “Conflicto y desplazamiento lingüístico en las prácticas discursivas orales. La praxis comunicativa bilingüe de los indígenas otomíes en México”. Éste es el fruto de una larga investigación cuya metodología desarrolló en equipo con otros colegas en el Valle del Mezquital, donde hizo trabajo de campo desde que llegó a México en 1978, estableciéndose como profesor-investigador en la UNAM. Desde 1983 es profesor-investigador en la UAM-Iztapalapa y sus principales campos de investigación son: bilingüismo, conflicto lingüístico, desplazamiento y preservación de lenguas,

³¹ Freyermuth, Graciela. *Las Mujeres de humo. Morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. CIESAS/ Inmujer/ Maternidad sin riesgos/ Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 2003, p. 12.

educación intercultural bilingüe, adquisición y enseñanza de segundas lenguas, plurilingüismo y pluriculturalismo, políticas y planificación del lenguaje y globalización, políticas del lenguaje en las ciencias y la educación superior, uso de lenguas, interacción verbal y relaciones de poder en instituciones. En 1998 funda en el Departamento de Antropología de la UAM, el Programa “Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe” (CIEIB) del que es director hasta la fecha. Este programa ha desarrollado proyectos de investigación-acción y apoyo en el campo de la educación indígena con la participación, entre otros, de investigadores, maestros y estudiantes de la DGEI, ENAH, UAM-I, UNAM, UPN, así como de especialistas de México, EEUU, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil. Este programa ha realizado dos grandes proyectos. El primero fue un estudio comparativo de 1991 al 2001 entre escuelas de la meseta p’urhepecha (donde la vitalidad de la lengua es alta) y escuelas hñähñús en el Valle del Mezquital, Hidalgo (donde se observaba ya un desplazamiento muy significativo de la lengua indígena entre los alumnos) que demostró empíricamente las enormes desventajas de la imposición del español y la alfabetización en una lengua que los niños no dominan. El segundo fue un proyecto de colaboración con el “Proyecto escolar de educación indígena, intercultural y bilingüe de las escuelas primarias de San Isidro y Uringuitiro” en la meseta p’urhepecha de Michoacán, a partir de una invitación que estas escuelas hicieron al Equipo CIEIB en el año 2003. Esta colaboración que aún continúa, fue requerida originalmente por los profesores p’urhepechas para apoyarles en la construcción de una metodología específica para la enseñanza del español como segunda lengua (dado que los maestros desarrollan la alfabetización y todos los contenidos de la primaria en p’urhepecha). A partir del 2005 este trabajo conjunto entre el Proyecto CIEIB y los profesores de las dos escuelas mencionadas ha ampliado su objetivo a la elaboración de un currículum intercultural bilingüe para la población escolar p’urhepecha. Dicho currículum estaría integrado por programas de asignaturas que parten de la sistematización del conocimiento p’urhepecha a través del lenguaje académico p’urhepecha convenido, un programa de lengua p’urhepecha y un programa de español como segunda lengua, así como otros instrumentos necesarios para la planificación curricular. Hamel también es actualmente coordinador del Proyecto “Políticas del lenguaje en América Latina” de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL).

Carlos Lenkersdorf †

Filósofo de primera formación, hizo sus estudios académicos en universidades de Europa, Estados Unidos y México. Se doctoró en Filosofía en la UNAM en 1966 y enseñó filosofía y estudios latinoamericanos en México y Estados Unidos. En 1973 abandonó la enseñanza universitaria para irse a vivir a Chiapas, aprender de los mayas tojolabales en sus pueblos y trabajar

con ellos junto con su esposa Gudrun, quien es historiadora. Desde entonces ha mantenido una relación permanente con los tojolabales. Ha vivido con ellos y aprendido su lengua, la cual habla y escribe, y ha puesto al servicio de ellos sus habilidades como lingüista en diversos quehaceres comunitarios que le han encomendado (sistematizando cursos de matemáticas y alfabetización, corrigiendo textos de grupos autónomos tojolabales, y coordinando diversas publicaciones de poesía, lírica, narrativa e historia local tojolabal). Durante más de 35 años, ha estado cumpliendo con un proyecto de vida, que consiste en un compromiso de dar testimonio de todo lo que le han enseñado los tojolabales en todos los ámbitos (incluyendo el académico, donde los ha reconocido como sus maestros) por medio de clases, conferencias y la publicación de diversos libros y artículos. También adoptó como tarea enseñar lengua tojolabal a quienes deseen aprender de la cosmovisión de este pueblo, desarrollando métodos y materiales. Entre sus trabajos más destacados con este fin figuran: el *Diccionario tojolabal-español y español-tojolabal* en dos volúmenes, y el libro *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, con su respectivo *Cuaderno de trabajo*. Durante muchos años tuvo que viajar constantemente entre la Ciudad de México y Chiapas, ya que por problemas de salud de su esposa, tuvieron que regresar a vivir a la ciudad. En 1994, regresó a la UNAM como profesor lingüista en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas. Fue ahí donde impartió infatigablemente su popular curso “Tojolabal: lengua y cultura” a numerosos alumnos de diversas instituciones que llegaban incluso como oyentes (y que en ocasiones siguieron aprendiendo tojolabal en las comunidades con las que Carlos Lenkersdorf conservaba una estrecha relación). Entre las diversas tareas que le encomendaron los tojolabales, figura también el haber coordinado a 70 traductores, nombrados por sus comunidades, para hacer el Nuevo Testamento en tojolabal, tomando como base el manuscrito griego.

Adriana López Monjardín

Antropóloga mexicana formada en la ENAH, obtuvo su Maestría en Antropología Social con línea de investigación en estudios agrarios. Su primer trabajo académico fue un estudio histórico de la Ciudad de México en el siglo XVIII que el INAH publicó a finales de los setenta, *Hacia la ciudad del capital*. En 1975 empezó a trabajar en la Dirección de Estudios Históricos del INAH, al tiempo que comenzó su colaboración con la Revista Independiente *Punto Crítico*, que continuaría hasta 1988, formándose entonces como periodista. Su interés disciplinario se ha centrado en la antropología de los movimientos sociales, tratando de recoger y comprender la lógica de los movimientos sociales contemporáneos. Ha encontrado valiosas herramientas para esta tarea en el campo de la semiótica y el análisis del discurso, particularmente en los textos de Lottman,

Melucci, y lo trabajado con la Dra. Julieta Haidar. El tener a los movimientos sociales como hilo conductor de su praxis la ha llevado a seguir la historia de numerosas luchas y a vincularse con muchas de ellas, como la de la COCEI y el primer ayuntamiento popular en Juchitán alrededor de 1984. En 1986 publicó su libro *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable* –ahora referente obligado para cualquier estudio sobre municipios en México- donde propone una visión de conjunto de los principales movimientos sociales que tuvieron como espacio primordial de lucha el ámbito municipal entre 1970 y 1984. Desde 1992 es profesora-investigadora en la ENAH. Adriana López Monjardín participó en la lucha por el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas que se llevó a cabo de manera ininterrumpida en México a partir de 1995 con los Diálogos de San Andrés Larráinzar, y hasta 2001 con la *Marcha del Color de la Tierra*. También formó parte del grupo que inició la revista *Rebeldía* en 2002, donde colaboró de manera permanente hasta 2007.

Jan de Vos †

Historiador flamenco, se formó en este *oficio de historiar* (como él suele decir) en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, donde obtuvo su Doctorado en Filosofía y Letras. Llegó a Chiapas en 1973 como jesuita para colaborar en la Misión de Bachajón (fundada en 1959), la cual ha sido una activa constructora de la Iglesia Autóctona en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas inspirada en la “Pastoral de la Liberación” (como llama él al Movimiento de la Teología de la Liberación al que estaba adscrito en aquella época). Posteriormente decidió dejar la Compañía de Jesús y se dedicó de lleno a estudiar la historia de los indígenas con el objeto de “pasarles después ese conocimiento y así ayudarlos a recobrar parte de su identidad, y a través de ello, parte de su dignidad”. Así, desde 1980 ha estado dedicado principalmente a la reconstrucción de la historia regional de la Selva Lacandona, y ha abarcado con tres obras maestras cinco siglos de su convulsionada historia (de 1525 al año 2000). A mediados de los ochenta formó parte del grupo de investigadores que fundó la Unidad Sureste del CIESAS en San Cristóbal de las Casas, donde siguió laborando como uno de sus más destacados profesores-investigadores hasta su muerte en 2011. Una de las formas en que Jan de Vos le devolvió algo a los indígenas de Chiapas por todo lo que había recibido de ellos, fue acompañándolos como sujetos en lucha por su autonomía³² y ofreciéndoles algo de su conocimiento, al elaborar una historia accesible para ellos, en un lenguaje didáctico. No sólo escribió una historia bastante completa de los indígenas chiapanecos, destacando el pasado prehispánico, sino que gestionó su traducción a las principales lenguas indígenas de la entidad, logrando que fuera bellamente editada con muchas ilustraciones, fotografías y materiales

³² Cfr. “Monique J. Lemaitre interviews Dr. Jan de Vos about the San Andres talks”, San Cristóbal de las Casas, Febrero 2006. En: http://flag.blackened.net/revolt/mexico/accounts/interview_SA_feb97.html

“de lujo”, a un costo no mayor de 20 pesos para los indígenas. El libro se publicó en 10,000 ejemplares con formato bilingüe: 4,000 en tseltal, 3,000 en tsotsil, 2,000 en ch’ol y 1,000 en tojolabal; y fue bastante bien repartido en las comunidades indígenas. Jan de Vos fue un buen ejemplo de un investigador social que procuró poner su trabajo académico “al servicio de la causa indígena”, tomando “como mirador el lugar donde se ubica el campesino pobre y menospreciado: el de abajo”.³³

Es con las voces de estos ocho maravillosos sujetos que intento construir un texto polifónico en el que podemos escuchar cómo coinciden, disienten o se complementan, alrededor de las posibilidades y condiciones experimentadas al participar de una praxis con pretensiones liberadoras.

IV

Algo que comparten todos los investigadores escogidos es un profundo interés en articular prácticas sociales que los vinculan a los movimientos que le han dado cuerpo a su línea de investigación; aunque esto no constituya la totalidad de su práctica, que en la mayoría de los casos se centra en una consistente producción teórica. Pero, ¿por qué preguntarles a éstos y no a tantos otros investigadores comprometidos que deben existir en el país?

Como podrá darse cuenta el lector, salvo Enrique Hamel, todos los entrevistados tienen una cosa en común: su relación con indígenas mayas de Chiapas. La selección tiene que ver con mi experiencia de trabajo en esta entidad, antes y después de estudiar antropología.

Mi relación (personal o a través de sus escritos) con varios de los entrevistados, surge a raíz de la investigación que realicé para elaborar una propuesta de educación comunitaria en colaboración con autoridades autónomas en la zona tsotsil de los Altos de Chiapas. Esto, durante el tiempo de trabajo de campo concedido por mi licenciatura y dos años posteriores en que realizamos cursos de capacitación para promotores comunitarios, dentro de los cuales se elaboraron colectivamente los materiales para sus círculos de estudio.

³³ De Vos, Jan. “La memoria interrogada”. *Desacatos*, Núm. 15-16, otoño-invierno 2004, p. 255 y 236. Véase también Leyva, Xochitl “El legado de Jan de Vos”. *Ibidem*, p. 221.

En este período que menciono, los siguientes entrevistados -entre otros-³⁴ se constituyeron en referentes obligados para mí, proporcionando valiosos y muy variados materiales para mi labor: Don Andrés Aubry, especialmente con su trabajo sobre *La formación social chiapaneca*, los materiales bilingües del Taller Tzotzil que mantenía disponibles al público en la Biblioteca del INAREMAC, la traducción (no literal) al tsotsil de los *Acuerdos de San Andrés*, la cual coordinó con el CELALI y fue discutida en varias comunidades como parte de un proceso sin precedentes; Carlos Lenkersdorf, especialmente con sus textos de *Los hombres verdaderos* y *Filosofar en clave tojolabal*; Graciela Freyermuth, sobre todo con un artículo de difusión sobre el trabajo de los Médicos tradicionales de OMIECH y su libro *Las Mujeres de Humo*; Jan de Vos, especialmente con su libros *Kibeltik/Nuestra raíz* y *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*; Adriana López Monjardín, con su sistematización y discusión acerca de la autonomía zapatista en varios *Caracoles*, y también por medio de numerosos artículos especializados y de divulgación sobre otras experiencias de lucha en el país; María Bertely, en especial con su libro *Indígenas en la escuela* y la referencia a los trabajos de ETSA³⁵ y de Jorge Gasché; y por último, Enrique Hamel, con su artículo *¿Qué hacemos con la castilla?*, y regalándome un magnífico Manual para la enseñanza de español como segunda lengua³⁶ en contextos indígenas a partir de una experiencia boliviana.

Por otra parte, sólo llegué a conocer personalmente a Carlos Lenkersdorf, Graciela Freyermuth, Adriana López Monjardín y María Bertely cuando realicé las entrevistas respectivas. Mientras que a Carlota Duarte me la presentó una entrañable amiga religiosa que pertenece a su misma congregación³⁷ cuando llegué a trabajar a Chiapas la primera vez en el año 2000 (tiempo en que

³⁴ Otros investigadores que fueron cruciales para mi investigación en ése entonces fueron Enrique Dussel, Lourdes de León, Héctor Muñoz y Antonio Paoli; así como textos de Neil Harvey, Henri Favre, y Antonio García de León. También me fueron de suma utilidad algunos textos bilingües editados por el equipo de Teología India de la Parroquia de Chenalhó, y el *Nuevo Testamento Tzotzil* hecho hace varios años por un grupo ecuménico de catequistas en la región.

³⁵ “*Etsa* es el nombre colectivo de lengua jívara que asocia en una autoría común al personal indígena y no-indígena, alumnos, especialistas, docentes, asesores y directivos del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana de la confederación indígena AIDSESEP y el Instituto Superior Pedagógico “Loreto” en Iquitos...cuando contribuyen conjuntamente, y cada uno con sus aportes específicos, a una publicación...” Ver Godenzzi, Juan (comp.) “Los alcances de la noción de ‘cultura’ en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: *sociedad* y cultura bora” en *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, Perú, 1996, p. 187, nota 1.

³⁶ Walqui, Aída y Viviana Galdames. *Manual de enseñanza del castellano como segunda lengua*. PROEIB Andes/ Ministerio de Educación de Bolivia, Bolivia, 2005.

³⁷ Las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ) es una congregación con la que he tenido mucha cercanía, y he recibido una importante formación. Colaboré con ellas en distintos proyectos relacionados con educación popular durante cinco años, principalmente en los suburbios de Xalapa y en el medio rural del Municipio de General Cepeda, Coahuila, donde viví y trabajé con ellas como voluntaria por un año. Llegué por primera vez a Chiapas acompañando a Marimer Cepeda y estuvimos en el Municipio Autónomo de San

tuvo que despedirse de su Diócesis *jtatic* Samuel Ruiz), pero no fue sino hasta siete años después que tuve la oportunidad de entrevistarla y conocer detalles de su fascinante proyecto. También conocí a Jan de Vos en Chiapas, antes de realizar mi trabajo de investigación, cuando en 2001 fue invitado por la Misión jesuita de Bachajón a dar una plática en el Taller de formación para diáconos tseltales “Animadores del corazón”³⁸ que se realizó en San Jerónimo Tulijá.³⁹

A Enrique Hamel lo conocí en 2003, un año antes de hacer mi trabajo de campo, cuando dió una plática a los miembros de la Asociación Civil *Ta spol be/Abriendo camino* para compartirnos su experiencia en el acompañamiento de profesores p’urhepechas que trabajaban en un proyecto escolar propio y centrado en su lengua. Este evento fue parte de las capacitaciones que por esos años organizábamos para los voluntarios que acompañaban a los promotores de las escuelas autónomas⁴⁰ en el Municipio Autónomo de San Pedro, Polhó, también en la zona tsotsil de los Altos de Chiapas. En 2006, algunos meses después de que Hamel me diera la oportunidad de conocer directamente la experiencia michoacana, comencé a colaborar en el proyecto CIEIB que él coordina (siendo ésta mi primera experiencia profesional remunerada). Me interesaba explorar cómo estaban resolviendo uno de los problemas que tienen en común con la educación autónoma: responder a la

Pedro Polhó, donde periódicamente las RSCJ capacitaban a catequistas tsotsiles, quienes fundaron allí un Centro de Salud Alternativa Natural. En ese viaje pude aproximarme a la realidad de los campamentos de desplazados por la violencia paramilitar en el Municipio de Chenalhó. Decidí quedarme de 2000 a 2001, colaborando con el proyecto de educación gestionado desde la Parroquia de Chenalhó, a fin de dar acompañamiento a los promotores de la Sociedad Civil “Las Abejas”, ayudando a organizar su “nueva educación tsotsil” en los *Campamentos civiles por la paz* de X’oyep y Acteal. En ese período también me tocó colaborar en los trabajos que había emprendido el Colectivo de Educación para la Paz (Cepaz) para la atención a la salud mental de niños desplazados y sobrevivientes de la Masacre de Acteal, actividad que se estructuró alrededor de casitas de juego comunitarias que se montaron en dos comunidades del municipio: una para “abejas” y otra para bases de apoyo zapatistas.

³⁸ En la Iglesia Autóctona que ha ido surgiendo en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas existe un cargo eclesial que es conocido como «Animador del Corazón», se trata de un diácono elegido por sus comunidades para coordinar a los diáconos de toda una región. Puesto que el cargo es ejercido en pareja, a la esposa se le llama «Animadora del Corazón» y se encarga de dar formación a las esposas de los diáconos y a las mujeres de la región que le toca coordinar junto con su esposo. Este ministerio eclesial se planteó también como un primer paso para caminar hacia un posible presbiterado indígena uxorado, lo cuál ha sido obstaculizado reiteradamente por los dicasterios romanos. “La Misión Jesuita de Bachajón en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México”. Versión electrónica, p. 12, disponible en:

http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/transcripcion_mexico_mision_de_bachajon.pdf.

³⁹ Fue gracias a esta Misión que se me dio el regalo de ser aceptada para vivir entre y aprender de cuatro familias de diáconos tseltales “Animadores del Corazón” en los Municipios de Chilón y Bachajón, Chiapas, durante tres meses.

⁴⁰ Los promotores o delegados de la educación autónoma (dependiendo de la región autónoma en cuestión) son hombres o mujeres elegidos en asamblea por sus comunidades para colaborar en el desarrollo del proceso educativo de niños y niñas que son base de apoyo zapatistas, como un cargo comunitario generalmente voluntario. Ver Baronnet, Bruno. “Reinventando un cargo: Los promotores de educación autónoma zapatista en la zona Selva Tseltal”. Mimeografiado, Montreal, 2007, 30 pp. (Ponencia pronunciada en el XXVII Congreso Internacional de la LASA, del 5 al 8 de septiembre de 2007 en Montreal, Canadá). Para una aproximación sociológica ver Baronnet, Bruno. *Tesis de Doctorado “Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México”*, COLMEX/ Université Paris III, 2009, 545 pp. Disponible en: www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf

necesidad sentida por las comunidades de aprender español como segunda lengua con una metodología adecuada y eficaz.

V

Presentamos una etnografía del proceso colaborativo que nuestros entrevistados han mantenido con ciertos grupos sociales en lucha.

En este trabajo concebimos a los actores en tal colaboración como sujetos sociales que interactúan entre sí. Es decir, como sujetos que llegan a interactuar en la colaboración formando parte de unidades sociales que determinan a cada actor de acuerdo al criterio de agrupación de su unidad social (sea institucional, gremial, político, comunitario, religioso, ideológico, etc.). Por otra parte, también reconocemos que los actores en colaboración están orientados por algunas particularidades en el propio ordenamiento de su unidad social, así como por criterios individuales que les permiten cierta libertad de decisión en su interior. Todos los aspectos anteriores contribuyen a que se puedan presentar una gama de prioridades al interior de una misma unidad social, y por ello se conforman también distintos tipos de prácticas sociales en ella. En el caso específico de los investigadores sociales como actores en tanto sujetos sociales, esta etnografía da cuenta de un tipo especial de actor: ocho investigadores sociales interesados en la transformación estructural de la realidad, a través de la colaboración con otros sujetos sociales organizados, afectados éstos precisamente por las estructuras que ambos sujetos sociales quieren transformar. Ahora bien, en este trabajo se muestra también que incluso el investigador como actor social, con características y prioridades como las mencionadas, no da lugar a un solo patrón de prácticas sociales, ni siquiera a una sola forma de participar en la colaboración, sino que genera una gama de tales prácticas.

El ensayo está compuesto por tres capítulos y cada uno ofrece acercamientos a distintas dimensiones y escalas de este proceso colaborativo. El lente analítico se enfoca primero en el investigador como sujeto social. Luego amplía la visión para abarcar a dos sujetos sociales en interacción, el investigador y el grupo social respectivo, que al negociar van conformando un proceso de colaboración. Por último, la escala se amplía aún más al buscar enfocar los espacios donde se obtienen los recursos necesarios para la colaboración, visualizando así los campos educativo, político y económico donde los sujetos sociales transitan asiduamente para allegárselos. En este último movimiento, el lente vuelve a enfocarse especialmente en las rutas que los investigadores van trazando en estos campos.

El primer capítulo agrupa experiencias y reflexiones en torno a la motivación de los científicos sociales a responder a la injusticia y dejarse interpelar por quienes la padecen, preñando su práctica disciplinaria de un *compromiso* por colaborar en la transformación de esta realidad con la que no se está conforme. Es la reflexión sobre la praxis antropológica en un nivel esencialmente ético-crítico. Allí también nos acercamos a distintos modos en que un científico social puede involucrarse en una praxis de liberación.

En el segundo capítulo se presentan las historias de los grupos organizados con los que han interactuado nuestros entrevistados. También se recogen distintas experiencias mediante las cuales éstos llegan a convertirse en interlocutores para los investigadores, iniciando así un trabajo de colaboración. Se caracterizan entonces las negociaciones que acontecen a lo largo del proceso en que interactúan, posibilitando resultados sorprendentes y muchas veces inesperados. Así se comienza a dar cuenta de lo fértil que resulta el encuentro entre los recursos disciplinarios de los antropólogos y el saber popular de los sujetos en proceso de liberación cuando participan juntos en acciones educativas transformadoras.

El tercer capítulo rastrea cuáles son los recursos que se requieren para mantener un proceso colaborativo y cuáles son los campos sociales en los que dichos recursos se obtienen. Ofrece un acercamiento a distintas maneras en que los investigadores actúan en el campo educativo, político y financiero para persistir en su empeño colaborador. Ello se complementa con algunas reflexiones que hacen los investigadores sobre sus propios condicionamientos sociales, culturales y gremiales.

El trabajo cuenta también con un apéndice donde se reproducen en extenso las ocho entrevistas que son la materia prima con que bordamos toda esta reflexión. En el ensayo se especifica la página del apéndice donde aparece cada una de las afirmaciones que comentamos, de modo que puedan ser leídas también en el contexto original de la conversación en la que se produjeron.

CAPÍTULO 1



FOTO: Carlota Duarte, 2000
Taller de fotografía en una comunidad tojolabal

La motivación del investigador social en la praxis de liberación.

Capítulo 1. La motivación del investigador social en la praxis de liberación

Este ensayo intenta poner a dialogar una propuesta de *práctica antropológica para la liberación*, con las experiencias relatadas por ocho investigadores que, entre otras tareas, han querido poner sus recursos disciplinarios al servicio de los que viven en carne propia los efectos negativos de la reproducción de los sistemas sociales hegemónicos, para así contribuir a transformar su situación. Dicha propuesta se resume en que la práctica antropológica puede inscribirse en la *colaboración* entre investigadores y grupos de personas agraviadas por la injusticia de estos sistemas, con miras a la construcción de conocimientos y el desarrollo colectivo de competencias que habiliten a todos los participantes como sujetos organizados para la transformación social. Esta colaboración es, por tanto, un proceso que se desenvuelve entre actores en un plano intersubjetivo.

Para arribar a esta cooperación es indispensable contar con la voluntad de los sujetos involucrados. Es decir, que tanto los investigadores como la gente con la que colaboran tengan **interés y motivos** propios para participar en una praxis social de liberación, debido a que previamente iniciaron por cuenta propia un proceso de concientización. En cuanto a los oprimidos, en *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*⁴¹ podemos encontrar un testimonio paradigmático que narra cómo una mujer indígena, pobre y campesina, desarrolla paso a paso una conciencia ético-crítica (social y política) que la lleva a buscar organizarse con otros oprimidos y luchar junto a ellos por su propia liberación. Por otra parte, podemos interesarnos en el proceso que viven algunos investigadores al ir desarrollando una conciencia ético-crítica que se ve reflejada en prácticas profesionales comprometidas. Sería valioso escucharles contestar: ¿Para qué hacen antropología? ¿Qué los motiva? ¿Con qué sujetos se han relacionado para llevar a cabo su tarea? ¿Cómo es que un investigador decide vincularse con o implicarse en un proceso que pretende transformar una realidad que lo confronta? ¿Qué decisiones políticas enfrenta?

Este capítulo pretende ofrecer un acercamiento a las maneras concretas en que nuestros entrevistados y entrevistadas se han sentido interpelados por ciertos grupos o problemáticas, de modo que han decidido incluir en su práctica disciplinaria la vinculación y, en algunos casos, el compromiso activo con movimientos sociales en sus luchas reivindicativas. En particular, interesa construir un mosaico con diferentes modos de acercarse, relacionarse y comprometerse que viven los investigadores cuando se enfrentan a estas interpelaciones. Para ello, los testimonios y reflexiones de nuestros entrevistados se ordenaron alrededor de dos nodos:

⁴¹ Ver Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, México, 1985. En el mismo sentido, encontramos otra valiosa exposición en el libro de Domitila Barrios de Chungara y Moema Viezzer, *'Si me permiten hablar...': Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. 18va edición, Siglo XXI, México, 2004.

1) Las motivaciones personales –muchas veces ligadas a la historia personal- para hacer investigación, para identificarse con determinada problemática y para relacionarse con ciertos sujetos y no con otros.

2) Las motivaciones político-sociales que preñan el objetivo de sus investigaciones (entre ellas cierto sentido de la responsabilidad social del conocimiento), y los mecanismos que encontraron para buscar que sus resultados sean útiles en la contienda por la transformación social.

1.1 Historia personal e investigación

En esta sección nos interesa resaltar las motivaciones personales que han contribuido a configurar la trayectoria profesional de nuestros entrevistados, de modo que podamos comenzar a comprender quién y cómo es *el otro* que los interpela, así como el tipo de relación que deciden construir con él.

Empecemos por María Bertely, quien nos recuerda que “Agnes Heller ha mencionado la importancia de la implicación en las ciencias sociales, lo cual significa en este caso que el antropólogo parte de vivencias y preocupaciones personales inscritas en un conjunto de determinaciones culturales, históricas y sociales que comparte y, debido a lo cual, se interesa en un ámbito de la realidad que lo interpela. Por ejemplo, si un antropólogo se interesa en el mundo indígena y cómo reivindicar el ser indígena, es porque en su propia historia personal y de vida experimentó alguna situación social que lo motiva a estudiar o participar en una realidad de la cual forma parte y también lo lacera y lastima”. (Bertely: 18) En ese sentido, los asuntos identitarios envuelven al propio investigador.

Mostrando que se trata de su propio caso, María Bertely nos comparte la clave con la que descifra cómo su propia historia mítico-familiar dota de sentido a su quehacer antropológico:

«Recuerdo que en Oaxaca me presenté de la siguiente manera: “Yo vengo aquí porque soy hija y nieta de migrantes, como ustedes. Porque mi padre fue un pescador de Tlacotalpan, Veracruz, que emigró a la Ciudad de México para estudiar una carrera superior. Y me interesa saber cómo afecta la escuela la identidad de las personas que abandonan sus lugares de origen; esta es mi propia razón como hija de migrante. También me interesa la vida indígena porque mi abuelo era catalán y mi abuela náhuatl. Y a mi abuelo lo desheredaron por casarse con una india. Además vivo con el dilema de que el abuelo catalán –no obstante ser ‘occidental’- se mantuvo con mi abuela a pesar del castigo que le infringió su familia. Entonces yo vengo de una historia donde

el español prefirió a la abuela náhuatl sobre la riqueza familiar”. “Aquí estoy porque tengo un antecedente parecido al de ustedes, porque viví el racismo...y porque su asunto, es **mi asunto también**”». (Bertely: 18, 19)

Y abunda sobre sus primeras decisiones profesionales:

Yo soy de origen profesora y socióloga, y es probable que esto tenga algo que ver en mi manera de hacer y ver la antropología: yo estudié en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y, como una socióloga rural que tuvo como profesores a antropólogos, siempre aspiré a vincularme con el movimiento social. Mi primera experiencia de campo fue en el Valle del Mezquital, en una cooperativa de consumo del estado de Hidalgo; más tarde realicé trabajo de campo en la zona mazahua del Estado de México, interesada en los estilos de aprendizaje culturalmente situados. (Bertely: 12)

María Bertely se ha vinculado primordialmente con hombres y mujeres indígenas. Se identifica con ellos y ellas por compartir un origen parecido, una herencia común. Podríamos decir que ella, en particular se ve a sí misma como hija de una trayectoria e historia similares a la de los yalaltecos, lo que los hace **hermanos**. Es decir, esta percepción de tener una historia de dificultades y agravios parecidos, los coloca en una **relación fraternal** que provee la empatía necesaria para querer dialogar y preocuparse mutuamente por su suerte. Para María Bertely la interpelación sobreviene a raíz de este encuentro fraternal y el deseo de explorar con estos parientes por elección una historia que también es suya.

Jan de Vos también ha compartido que su atracción por la causa indígena en México se relaciona con la vivencia de una lucha propia, la del pueblo flamenco. Proveniente de una familia campesina, creció en una sociedad belga hegemónica en la que la identidad flamenca era marginada, despreciada y atacada:

Allí hay una identificación -personal, muy de corazón, muy de sentimiento- de mi persona con este sector de la población que son los indígenas campesinos. Creo que desde el principio el campesino me ha atraído mucho más que el obrero, definitivamente. Y al encontrarme con un sujeto que combinaba las dos cosas –el ser campesino y el ser indígena- hubo, desde el principio, una identificación inmediata, una identificación bella. (De Vos: 100)

Sobre su interés especial en los pueblos mayas de Chiapas y Guatemala, nos comparte:

«Esta identificación me ha dado mucha satisfacción, más aún, se produjo de mi parte cierto enamoramiento. Me acuerdo que di, en un Congreso de Mayistas, una conferencia que llamé: “El secreto encanto de los mayas”... Algo tienen, sí. En esta ponencia traté de explicarme, a mí mismo y a los demás, de dónde podría venir esta fascinación. La veo existir ya en algunos misioneros del siglo XVI que se dejaron enamorar por los mayas. Pero también existe, de alguna manera en los mayistas de ahora, es decir, en los científicos que los estudian. Y les dije a ellos: “Creo que ya llegó el momento de preguntarnos por qué dedicamos toda una vida a estudiar a los mayas”. Este cuestionamiento valdría aún más en el caso de las personas que no los estudian, sino que trabajan con ellos. Creo que cada quién podría contar en este sentido su historia personal... ¿Por qué hacemos lo que hacemos? En parte, creo, es porque los necesitamos nosotros mismos. No lo hacemos por pura generosidad, ¡no!, no. Se abre aquí un campo de investigación sumamente interesante, que tiene que ver con la psicología, con la antropología de uno mismo...» (De Vos: 100)

Este enamoramiento se expresa bien en las razones por las que Jan de Vos decide dedicarse de tiempo completo a desentrañar científicamente la historia de este pueblo:

«La decisión de meterme a la investigación tiene...su inspiración en un compromiso muy social, que hasta se podría, en un momento dado, llamar también político. Tuvo que ver con lo que en aquellos años se llamaba y manejaba como ‘la Teología de la Liberación’, que en vez de ‘teología’ sería mejor llamar ‘Pastoral de la Liberación’. Ahí nace en mí la decisión de estudiar la historia de los indígenas y pasarles este conocimiento después a ellos, como parte de un proceso de liberación. Me acuerdo muy bien de una conversación que tuve con [*el comandante*] David, en la que me dijo: “Mira, Jan, sigue por favor escribiendo y estudiando nuestra historia, porque es parte importante de nuestra dignidad.”... Desde el principio estaba ya detrás esta decisión de ayudarlos a recobrar parte de su identidad, y a través de ello, parte de su dignidad.» (De Vos: 97)

Jan de Vos estudia y trabaja pensando en los indígenas chiapanecos y su causa. El vínculo entre ellos nació como una relación entre agente de pastoral y pueblo creyente. Esta relación propició la cercanía necesaria para que el Doctor en Filosofía se identificara profundamente con los campesinos de la Selva Lacandona, impulsándolo a considerar y aceptar el encargo que le hicieran: continuar y

profundizar sus estudios históricos de la región. Jan de Vos refiere como **amigos** suyos a las personas indígenas que le han reiterado y exigido esta tarea. Tal vez podríamos caracterizar la relación que establece con los indígenas de Chiapas como una **amistad apasionada**, en la que él no ha escatimado esfuerzos cuando se trata de no defraudar al amigo en el cumplimiento de lo prometido. Para Jan de Vos quizá la interpelación viene de conocer un pueblo, que ha padecido como el suyo, que le robó el corazón, y le regaló una misión a través de la cual ha podido demostrarle su amistad: contribuir a su lucha con el oficio de historiar, desde la perspectiva de ellos, los por tanto tiempo oprimidos.

Por su parte, Don Andrés Aubry entendió el compromiso de caminar con los pueblos como una manera de integrar su vida personal y teórica.

La meta no es una meta utilitarista, no es el diploma, no es la especialización, no es el ganar más dinero: es **un proyecto de vida**». (Aubry: 4)

Su modo de investigar resolviendo lo hizo encontrarse a cada paso con el proceso de concientización y la construcción autónoma de los propios pueblos:

«Al principio como todos estudié las cosas, la gente, como objeto. Sí pues de estudiante. Pero digamos que en mi periodo latinoamericano que ya cumple casi 40 años pues entendí que no: no puedes separar investigación de acción. Entonces toda investigación es investigación-acción, no solamente participante. Yo nunca tuve informantes...». (Aubry: 2)

«Es increíble [que] en los pueblos donde voy [me dicen]: “Ah sí, es que tú estabas en el Congreso Indígena en ‘74⁴²”; “Pues sí”, les contesto. “Pues sí, dijiste tal y tal y tal cosa”... Ya recientemente, en 2003 me fui a presentar a la Junta de Buen Gobierno para saludar y para decir “aquí estamos”. Y ya, me llamaron por mi nombre, yo no sabía [quién hablaba], no lo reconocí

⁴² Con motivo de la celebración oficial de los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas logró transformar un evento que habría sido puramente folklórico en un encuentro entre indígenas que actualizara su legado. “Si Fray Bartolomé luchó por un cambio estructural ante la realidad de la conquista, a nosotros toca, decían, luchar por un cambio que nos libere. Para eso decían, tenemos que conocer cuál es nuestra realidad. Y tomaron cuatro temas de reflexión con sus comunidades: la tierra, el comercio, la salud, y la educación”. En 1974 “los Ch’oles, Tsotsiles, Tseltales y Tojolabales tuvieron la primera oportunidad en 500 años de conocer y reflexionar su realidad común. Durante el año, cada etnia había ido concientizándose de su propia tragedia, ahora veían con toda claridad la situación del grupo indígena, la situación de las cuatro etnias. Fue un impacto impresionante... Por primera vez, en el congreso indígena, tenían la oportunidad de conocer la realidad de opresión que TODOS vivían por igual. Por eso las conclusiones en los cuatro temas coincidían al final en un solo clamor. Solamente unidos podremos encontrar nuestra liberación, concluyeron”. Morales, Mardonio. “Historia” en *Recopilación de procesos vividos en Chiapas*. Mimeografiado, Chiapas, 2005, p. 103 y 105, respectivamente.

porque tenía paliacate. Me dijeron [de nuevo]: “Ah pues sí, mira que en el Congreso indígena...” igual: “ta, ta, ta...” Entonces es que hay una convergencia entre los dos procesos. Desde el principio **somos cómplices**». (Aubry: 5, 6)

Desde que Don Andrés Aubry llegó a Chiapas por invitación de Don Samuel Ruiz, caminó con los pueblos tsotsiles y tseltales que se organizaban para luchar por sus derechos. Y cuando supo que mucha de esa organización había madurado en el EZLN, no dudó en seguir caminando a su lado, costara lo que costara. La relación de Don Andrés Aubry con los tsotsiles y tseltales organizados e independientes fue de **complicidad**. Se seguirían conociendo como **compañeros** de caminos convergentes, que aprendían juntos a aprender, complementándose. Para Don Andrés Aubry la principal interpelación fue la palabra verdadera, la de la memoria viva. Cuando esta palabra volvió a pronunciarse y registrarse en colectivo, pudo atestiguar cómo se fue convirtiendo en la fértil e imparable dignidad recuperada.

Para Carlos Lenkersdorf aprender con los tojolabales también ha sido un proyecto de vida cuyo inicio nos comparte:

«Cuando nosotros comenzamos, mi esposa y yo ya habíamos acabado la universidad. Y fuimos allá a Chiapas no por trabajo de la universidad, no como trabajo de campo, sino para convivir con ellos: trabajar y vivir con ellos. Pensamos: “ahí vamos a estar toda nuestra vida”». « ¡Es un largo proceso!... Mira, nosotros hemos comenzado en 1973 a aprender la lengua y a cambiarnos a vivir allá. Y hasta la fecha sigo trabajando para los tojolabales y con ellos, aunque por mi edad ya no puedo ir allá (ya tengo más de 80 años, entonces ya no se puede como uno quiere). **Es un compromiso de por vida**. No es un juego...» (Lenkersdorf: 80)

La novedad de los Lenkersdorf en Chiapas, residió en subvertir completamente el tipo de relación que unos forasteros letrados podían establecer con los indios:

«Ellos nos dijeron: “...ustedes son los primeros que vienen para aprender de nosotros, aquí todo mundo llega para enseñarnos”». «Yo sigo siendo alumno de los tojolabales que **son maestros para mí**». (Lenkersdorf: 80)

Carlos Lenkersdorf ha puesto en el centro de su quehacer académico y personal el compartir la forma en que él y muchos más han sido interpelados por los tojolabales, constituyendo su obra en un puente que llama a otros. De su premiado libro extraemos lo siguiente:

“La cultura maya-tojolabal *interpela* a la cultura de la sociedad dominante. Dicho de otro modo, cuestiona a las sociedades que hoy en día reclaman representar lo más avanzado dentro del proceso de civilización”. “Otros pueblos autóctonos del continente también nos interpelan. El medio principal con que lo hacen es la lengua. Como lingüistas que somos consideramos parte de nuestro trabajo escuchar e interpretar los testimonios de nuestros hermanos... No nos sigamos haciendo sordos y escuchemos los testimonios de los tojolabales, con los cuales nos interpelan muy en serio. Su base es la realidad que estamos viendo, tanto ellos como nosotros, en un mundo dividido que hasta la fecha no les ha cedido el lugar que les corresponde como copartícipes de la sociedad para formarla junto con nosotros”.⁴³

Carlos Lenkersdorf se considera alumno y servidor de los tojolabales. Esa es la relación que durante más de 40 años ha entablado y mantenido con ellos. Aprendió a hablar, escribir y cantar en su lengua para poder entender y transmitir sus enseñanzas a cabalidad. Muestra con los tojolabales la actitud de un **discípulo** con su maestro. Construyó una relación de **fidelidad**, intentando transmitir a otros el mensaje de sus maestros sin distorsionarlo, principalmente en el ámbito universitario, donde logró hacerlo como profesor e investigador en el Centro de Estudios Mayas de la UNAM. Como él mismo lo resalta, para él la fuente de interpelación ha sido su larga exposición a la lengua viva tojolabal, valorándola como resguardo privilegiado y actualizado de la cosmovisión de los “hombres verdaderos”, es decir, los tojolabales de nuestros días.

Carlota Duarte también nos explicó la relación entre su proyecto de vida y el papel que juega en el proyecto del Archivo Fotográfico Indígena del que es fundadora y encargada:

«Soy una técnica asociada [en el CIESAS Sureste] y mi salario no es muy grande, suficiente para vivir. Vivo en forma muy sencilla, entonces puedo juntar dinero de mi salario para aspectos del proyecto. Y parte de mi experiencia es algo distinta porque también soy religiosa y, como sabes, en el mundo académico de México hay algo de sospecha hacia las personas religiosas». (Duarte: 24)

«Mi campo es el de los derechos humanos. La fotografía viene a ser algo incidental.

⁴³ Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, op. cit., p. 14 y 15.

Realmente el enfoque es en derechos humanos, en alfabetización, en tolerancia, en diversidad, en respeto y apreciación de las diferencias... Como sabes, el proyecto es la fotografía, pero en verdad es acerca de... autoestima, de dignidad personal y de respeto a la comunidad. No tiene nada que ver con promover el individualismo». (Duarte: 36, traducción de AH) «Mucho de todas las otras clases de cosas que hacemos, a través de la fotografía como contexto, se debe a mi interés personal por **respetar las diferencias y ser enriquecida por la diversidad**. Las fotografías te permiten hacer preguntas. De tal manera que al verlas pueden provocar comentarios y discusión que beneficie a todos, proporcionándoles información o por lo menos levantando dudas y, algunas veces, sembrando inquietud». (Duarte: 38, traducción de AH)

En las escasas ocasiones en que habla sobre ella misma, Carlota Duarte enfatiza su papel como facilitadora de un espacio y un ambiente de trabajo donde verdaderamente se valora y aprende de la diferencia, aun en contextos como el chiapaneco, de arraigado conflicto y mutua desconfianza:

«Trabajamos con evangélicos, ‘costumbristas’ y católicos romanos juntos...». (Duarte: 38) «Me acuerdo que algunos de los antropólogos de aquí que conozco, americanos, me advirtieron: "Sabes, eso no va a funcionar, porque hay muchísimo conflicto". "Bueno, no lo creo", les dije, basada en que soy muy abierta a la diferencia y me encanta la diversidad, y supe que podría contribuir de alguna manera. Claro, tienes que darte cuenta de que no puedes cambiar las cosas, pero sí puedes contribuir a crear una atmósfera de confianza mutua, y creo que eso es lo que hemos hecho». (Duarte: 39) «Cuando empezamos fue algo sin precedentes, insólito. Todo mundo se mostraba mutuamente temeroso, mutuamente desconfiado, y mutuamente enfadado en general, pero no con nosotros: todos aprendieron y se divirtieron con la fotografía. Ha resultado un éxito completo y la colección está repleta de fotografías tomadas por todos ellos, personas de creencias diferentes». (Duarte: 39, traducción de AH)

Carlota Duarte se ha ofrecido a enseñar fotografía y a colaborar con indígenas mayas chiapanecos de varios grupos étnicos, con los que han decidido conjuntamente crear métodos y materiales para la enseñanza de la fotografía adecuados a su realidad, necesidades y conceptos. Con ello, también se ha conseguido desarrollar otras habilidades útiles para la vida cotidiana de los participantes, logrando que ellos impulsen sus propios proyectos. Carlota es con ellos una incansable **promotora**, una **‘partera’** que anima y procura que todo esté listo para que los indígenas conciban, gesten, den a luz y presenten lo suyo. La relación central que establece es de

servicio y colaboración. Me parece que lo que siempre ha interpelado a Carlota Duarte es la curiosidad por ver lo que los participantes en el proyecto –todo indígena que quiera aprender a fotografiar– están interesados en fotografiar y por qué, así como la oportunidad de ayudarles a apropiarse de nuevas herramientas, las cuales tienen derecho a usar para sus propios fines y con sus propios ritmos y modos.

El proyecto de Carlota Duarte es de convivencia y expresión cultural comunitaria por medio de la fotografía, buscando reforzar la propia capacidad organizativa de los indígenas.

Los esfuerzos de Graciela Freyermuth –tanto académicos como prácticos– están centrados en perfeccionar una estrategia que combata eficazmente una problemática tan acotada como compleja: la muerte materna.

«En los últimos años me he dedicado más bien a un tema que tiene que ver... con mortalidad materna. Ahí mi compromiso es con una problemática que me parece injusta, que me parece prevenible, que me parece que está más allá de los usos y costumbres, que está más allá de los intereses de grupos y de movimientos». (Freyermuth: 53) «Desde que llegué a Chiapas me considero –creo que me catalogarían– como una activista “light” (*se ríe*). No soy una activista radical; **soy feminista**, pero ni me considero ni me consideran una feminista radical... Depende de cómo te posiciones: algunos de aquí me dirán que soy “light”, en el sector salud dicen que me tienen “pavor”; otros más argumentan: “es hipercrítica”. Y yo pienso: “qué raro, si soy muy condescendiente algunas veces”. Depende dónde estés es cómo te miran». (Freyermuth: 55)

Graciela Freyermuth coincide con María Bertely en que para hacer antropología es importante explicitar qué “es lo que a ti te mueve como persona a tocar un tema u otro tema” (Freyermuth: 53). Sobre su propia trayectoria nos cuenta lo siguiente:

«Desde que era muy joven y estaba en la UAM Xochimilco empecé a hacer mis primeros proyectos de investigación siempre con temas que me parecían muy importantes, que me movían mucho. Eso es fundamental: si algún tema no te mueve, será muy difícil llevarlo a cabo. Si un investigador no está involucrado con el tema, si no está enamorado de él, si no es algo que le guste, que le apasione, pues no va a salir algo muy bueno. Creo que eso norma toda la vida: “haz lo que te gusta hacer y lo vas a hacer muy bien, o mucho mejor que lo que no te gusta hacer”. En la investigación eso es fundamental. Y desde que empecé a hacer investigación me vinculé con grupos, con interlocutores...» (Freyermuth: 55)

Debido a que la investigación se ha centrado primordialmente en la zona de los Altos de Chiapas, Graciela Freyermuth y los equipos que ha formado para ello, se han vinculado a todos los actores relacionados con la problemática en la región: mujeres indígenas en riesgo pertenecientes a diversas religiones y organizaciones políticas, las parejas de estas mujeres y otros familiares, así como autoridades comunitarias, curanderos y parteras indígenas, promotores de salud indígenas, personal de clínicas y hospitales, miembros de ONG relacionadas con este problema y representantes de instituciones gubernamentales encargadas de combatirlo. Nos parece que Graciela se relaciona con una problemática que “la mueve” porque le importa como **mujer** y como **madre**. Graciela Freyermuth sintió una gran indignación ante la justificación cultural que “naturalizó”, y por ello no intentó evitar, la muerte de su principal colaboradora indígena de investigación. Esta mujer había acompañado a Graciela por varios años indagando las causas de los elevadísimos índices de muerte materna en Chenalho’ y falleció porque no recibió la atención médica apropiada al complicarse su embarazo. Esta situación debió ser una interpelación tremenda para Graciela, suficiente para impulsarla a mantenerse firme, desde entonces, en las numerosas actividades y líneas de investigación y monitoreo que continúa impulsando con el fin de sensibilizar y corresponsabilizar a los actores involucrados en esta problemática y buscar iniciar con ellos procesos de transformación que erradiquen los mecanismos que reproducen y perpetúan la violencia hacia las mujeres.

Así, Graciela Freyermuth se centra en una problemática en la que vuelca una identidad que considera primordial, lo cual requiere de empatía, elemento que resalta también en los casos de Bertely y De Vos.

Por su parte, Enrique Hamel también hace cierta referencia a su historia personal para encontrar algunas determinaciones de su actuar profesional. Hamel es hijo de alemanes que no quisieron colaborar con el régimen nazi en ascenso y por ello migraron a Chile a finales de la década de los treinta, poco antes de que iniciara la Segunda Guerra Mundial. Creció en Uruguay en medio de dos lenguas: el alemán, que se hablaba tenazmente al interior de las familias como la suya que conformaban la colonia alemana, y el español, vehículo de todas sus otras interacciones. El profesor reconoce la importancia de su propio bilingüismo para querer ser activo defensor y propulsor de las políticas de educación bilingüe y para poder atestiguar de un modo vivencial el enriquecimiento lingüístico y cognitivo al que da pie el “bilingüismo aditivo y coordinado”.

Sobre su trayectoria también nos cuenta lo siguiente:

«Mi propia socialización, mi propia biografía está muy marcada por lo político -la política en sí me encanta-; sin embargo, me distingo de alguna gente que lo mezcla y lo revuelve... O sea, hay fases de la investigación donde uno tiene que trabajar con todo rigor y...a ver qué sale... Eso hay que asumirlo, no andar torciendo los resultados o algo por el estilo. En la lucha por un conocimiento, no subordinarlo a delimitaciones u orientaciones políticas establecidas de antemano. Siento que la mayor parte de mi preocupación en relación con gente en distintos países de Latinoamérica, de Canadá, de Estados Unidos, casi siempre son intervenciones políticas, pero parten de un tema y un campo específico, donde muestro cómo y en qué sentido eso es político». (Hamel: 67)

Y caracteriza así lo que ha sido la intención fundamental de su praxis:

“Una cierta convivencia militante..., en un sentido muy amplio de tratar de entender dónde hay problemas, y contribuir, con lo que uno hace en la investigación, a identificar esos problemas y ayudar a resolverlos. En el campo de la existencia misma de los pueblos indígenas, en términos muy generales, su situación discriminada, subordinada y explotada; y en temas más específicos, qué pasa con sus lenguas, en qué se puede apoyar para reforzarlas. En el campo educativo, cómo analizar, desde las necesidades mismas y desde las condiciones de un sistema educativo, cómo poder apoyar una mejoría de la situación». (Hamel: 62)

Si nos limitamos a ver, de entre su vasta práctica profesional, su interés por el trabajo educativo que se realiza entre niños y niñas de los pueblos indígenas en México, podemos notar que Hamel se ha vinculado con múltiples actores interesados en la problemática del debilitamiento de las lenguas indígenas, la pérdida de diversidad lingüística y la subordinación de las culturas originarias a la cultura y lengua hegemónicas, así como en las consecuencias que esto acarrea en la formación integral de esta población, violando sus derechos, agotando más los propios recursos y afectando la autonomía de los pueblos. De algún modo, su acercamiento es similar al de Graciela Freyermuth, porque su interés se centra en una problemática que siente como causa propia, y que intenta contribuir a resolver a través de la investigación y la convivencia militante, de la interlocución con diferentes instancias que reconocen la validez científica de su labor. También busca aportar a ello mediante la gestión y participación en equipos de investigación que dan acompañamiento puntual y prolongado a grupos de maestros (como los profesores de las primarias purh'epechas oficiales de San Isidro y Uringuitiro, en Michoacán) que intentan construir otros modelos educativos que garanticen el acceso de la población indígena a una educación de calidad, y no tengan que pagar por

ello el alto precio del olvido y el desplazamiento de su propia lengua y sistema cultural de conocimiento. Lo que parece interpelar a Hamel es el sentirse corresponsable por la suerte de quienes son afectados por equívocas políticas educativas y de lenguaje y el deseo de mostrar lo inadecuadas que éstas son a través del análisis cualitativo de las prácticas reales que engendran, así como mediante el análisis estructural de sus grandes determinaciones. Ello complementado con el propósito de contribuir a demostrar que existen alternativas racionales a estas políticas, que son factibles bajo ciertas circunstancias clave. Entre ellas, Hamel ha resaltado la necesidad del convencimiento, la voluntad y la capacitación de los actores involucrados, además de que existan instrumentos curriculares pertinentes para que los encargados de trabajar directamente con los niños indígenas puedan ir modificando sus prácticas desde un proyecto propio, que no les sea impuesto “desde arriba”.

En otro pasaje de su experiencia profesional, Hamel repara en el espinoso asunto de que los propios afectados por la reproducción de sistemas y prácticas que violan sus derechos, no siempre pueden detectar correctamente las causas de su sufrimiento, ni arribar en todos los casos a propuestas o proyectos que los liberen de su verdadera opresión:

«En el campo educativo indígena la primera expresión que tú conoces en escuelas indígenas típicas es el interés por el español y ya: “que no se hable en lengua indígena en la escuela”. Entonces eso, desde mi punto de vista hay que trabajarlo. No se trata de decir “¿cuál es tú interés?...”, ah bueno, voy a hacer lo que tú me pides”. No. Son procesos. Y eso ocurre en otros campos también...» (Hamel: 76)

En suma, tal vez el tipo de relación que establece el Enrique Hamel es la del **guía** que puede orientar y prevenir a los que quiere y aprecia, de los peligros que los amenazan, ofreciéndoles su apoyo para buscar un camino más adecuado.

En lo que respecta a Adriana López Monjardín, su testimonio da cuenta de los factores que ha tomado en consideración en su trayectoria profesional para elegir las investigaciones que emprende:

«Mi tesis de licenciatura... la hice sobre una cuestión histórica de la Ciudad de México en el siglo XIX porque era el empleo que conseguí, no pude elegir. En cuanto pude elegir, comencé a trabajar sobre los movimientos básicamente rurales, un poco urbano-popular, pero sobre todo rurales e indígenas. Y los artículos que he escrito siempre están en esta intención de seguir lo

que los movimientos van planteando. No únicamente (o no tanto) las temáticas que surgen de la academia, sino que ese contacto con los movimientos -el poder ir al lugar, el poder hablar con los protagonistas, el poder escuchar y comprender- ha sido un eje necesario para que me interese en el tema, y para que lo pueda abordar como investigadora. Si no, no me interesa».

Y aclara que estos parámetros son fruto de una decisión individual:

«Es también una experiencia muy personal; o sea si esto fuera general, no podría haber investigaciones sobre procesos o sujetos que nos resultaran antipáticos, y tiene que haberlos. Ahora, yo no lo he hecho... No podría hacer una investigación exhaustiva a través de entrevistas, y de tratar de comprender el punto de vista de la clase política, porque no me entusiasma colocarme ahí. Pero eso no quiere decir que no sea válido que la antropología lo haga». (López Monjardin: 92) «Tiene mucho que ver con decisiones personales... El querer hacerlo, la pasión, creo que es un componente importante de la antropología». (López Monjardin: 93)

«Me parece que puede haber investigadores que se acerquen a los movimientos como investigadores, y no tienen porqué o no están en ningún momento obligados a ser militantes. Quiero decir, por ejemplo, que un antropólogo puede estudiar a los fascistas sin ser fascista, y sería valioso ese trabajo... No es la única alternativa. Lo otro es lo que me ha pasado a mí, que sí me he involucrado con **un compromiso más político que académico**, y que eso sí se lleva mucho tiempo y mucha energía». (López Monjardin: 90)

Adriana López Monjardín sí se vincula con movimientos sociales, y preferentemente con los que tenga una relación de **simpatía, solidaridad** o de **compromiso político** a distintos niveles. Adriana es más una **amiga** que escucha y documenta, que pregunta y respeta hasta donde le quieran contar. Puede sentir la interpelación especialmente en el ansia de contar que percibe en la gente que lucha por sus derechos y reivindicaciones, a lo que ella responde siguiendo sus voces, intereses y pasos.

Adriana López Monjardín se engancha con las voces y la subjetividad de la gente, pero distingue al igual que Enrique Hamel, entre los objetivos propios del conocimiento académico y los objetivos político-ideológicos inherentes a la militancia que decide asumir.

Como podemos ver a partir de estos primeros rasgos, nuestros entrevistados toman decisiones análogas, pero motivados por razones distintas. Y si bien construyen vínculos similares con los

grupos con quienes trabajan, realizan con ellos acciones de distinta índole⁴⁴. Aunque sus historias de vida son muy diferentes, llegan a relacionarse con actores muy parecidos: grupos de hombres y mujeres campesinos e indígenas organizados. Y esa relación ha sido determinante en las carreras profesionales de todos ellos y ellas, aunque de maneras muy distintas y con consecuencias diferentes. Es este último aspecto el que trataremos con más detalle a continuación.

1.2 Convicciones políticas y práctica científica crítica

En esta sección intentaremos acercarnos especialmente a las motivaciones políticas que orientan a los investigadores a tomar la decisión de vincular, de una u otra forma, su actividad disciplinaria con la lucha de un grupo social, y a comprometerse con ella de cierta manera para serle útil. Queremos enfocar nuestra atención también hacia las consecuencias que esto trae para la propia práctica profesional de nuestros entrevistados.

De los testimonios presentados en la sección anterior, podemos inferir que todos nuestros entrevistados comparten una voluntad política que puede resumirse en los siguientes aspectos:

- a) Dejarse afectar e interpelar por los problemas sociales.
- b) Ponerse del lado de los más perjudicados por la reproducción de los sistemas sociales vigentes.
- c) Querer generar conocimientos que puedan ser útiles para transformar las situaciones injustas identificadas.

Según Dussel, estos elementos constituyen precisamente el punto de partida para toda práctica científica *crítica*, ya que:

Parte del ‘ponerse de parte de’ la víctima empírica e intersubjetivamente, considerando su negatividad material... Cuando el científico solidario... ha adoptado esta perspectiva practico-intersubjetiva, discursiva, y proyecta un programa de investigación científica que busca ‘explicar’ –según los mejores ‘recursos’ científicos a disposición- la ‘causa’ de la negatividad

⁴⁴ El campo de acción en el que nuestros investigadores deciden insertarse para construir un proceso colaborativo con propósitos determinados -por ejemplo: Graciela en el campo de la salud, Hamel, María y Lenkersdorf en el campo educativo, Aubry en el campo político, Carlota y De Vos en el campo de la comunicación y la estética, etc.- se corresponde con el concepto de campo (*field*) en el sentido que le da Turner (y no con el concepto de campo social de Bourdieu que utilizaremos en el tercer capítulo). Cfr. Turner, Víctor. *Dramas, Fields & Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca & Londres, 1974.

de las víctimas, obtenemos la ‘posición’ *desde donde* se desarrollan las ‘ciencias sociales críticas’.⁴⁵

Es por ello que caracterizamos desde ahora a todos nuestros entrevistados como practicantes de distintas disciplinas críticas, lo que los habilita para participar de una praxis de liberación.

Advirtamos ahora cómo se reconfiguran los objetivos de la práctica de las ciencias sociales cuando se ven moldeados por estas prioridades.

1.2.1 Responsabilidad social de la investigación en ciencias sociales

Podemos notar que las metas de los investigadores sociales se amplían y encauzan de modos particulares cuando asumen el hecho de tener una responsabilidad social específica derivada de su situación profesional y social.

Es por esto que, a partir del diálogo con nuestros entrevistados, queremos resaltar tres cuestiones fundamentales que los investigadores así posicionados pretenden lograr con su práctica científica: 1) resolver problemas sociales, 2) escuchar y comprender al otro para dar testimonio de sus intereses, y 3) volverse colaboradores de los pueblos. Veamos estos puntos con más detalle:

1) Les interesa **resolver problemas sociales**, es decir, identificar aspectos de la realidad donde vale la pena intervenir para coadyuvar a transformarla. En este punto coinciden especialmente Hamel (pérdida de las lenguas), Freyermuth (muerte materna), Aubry (pérdida de la autonomía) y Bertely (debilitamiento de las sociedades indígenas por la dominación y el ejercicio del poder egoísta en su seno).

Enrique Hamel es claro al enunciar que su objetivo es:

«Tratar de entender dónde hay problemas, y contribuir, con lo que uno hace en la investigación, a identificar esos problemas y ayudar a resolverlos». (Hamel: 62)

Y Graciela Freyermuth coincide cuando enfatiza:

«Lo que te interesa es modificar una problemática». (Freyeruth: 53) «En el caso de la mortalidad materna» (Freyermuth: 54) [se trata de] «crear estrategias para reducirla». (Freyermuth: 55).

⁴⁵ Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 377.

Desde una perspectiva que acorta la distancia entre investigador e integrante de una problemática a combatir, Don Andrés Aubry explica esta característica de la siguiente manera:

«Investigar un problema, no es sólo indagar cómo se plantea sino llegar a resolverlo. Toda investigación responsable es una investigación-acción (la que va más allá de la investigación participante cuyos integrantes asociados quedan distantes de la acción -de la resolución del problema- para no ofender la sagrada neutralidad)... Es lo que hace todo laboratorio en la ciencia que sea; el laboratorio es paradigmático de la ciencia, pero en las ciencias del hombre y de la sociedad, no se trata de un laboratorio *in vitro* (para estudiar y transformar cosas) sino *in vivo*, lo que exige una buena dosis de responsabilidad y respeto: una ciencia con conciencia (con humanismo y sensibilidad a la complejidad, se trate del cirujano en su quirófano, del ingeniero en su represa, del arquitecto para las viviendas y el urbanismo de su nueva colonia, del agrónomo para sus nuevos cultivos, del científico social en su trabajo de campo)».⁴⁶

Ahora bien, desde la experiencia de Aubry y Bertely, para alcanzar el objetivo científico de resolver problemas sociales es indispensable el **intercambio de saberes** entre “doctos” y “no letrados”. Se requiere entonces una interacción que redunde en interaprendizaje.

En palabras de Don Andrés Aubry:

«Estás implicado con los demás actores...Eres tú el que es aceptado por los demás. Entonces es un conjunto de actores y **hay un intercambio de saberes**. De saber popular que también es científico, que tiene su vocabulario, que tiene sus criterios, que tiene sus prioridades, sus especificidades, y tú tienes las tuyas. Esto se confronta, se armoniza... Es una democratización de la ciencia... No porque tú sales de la universidad es tu saber el que importa; todos estamos en igualdad de nivel. Y se da la confrontación limpia, hasta sabrosa...No eres más que la gente de la comunidad, que creció en esa comunidad, que tienen experiencia que tú no tienes, etc. Ellos no tienen lo que tú puedes aportar con lo que estudiaste, pero eso lo metes en el juego y a ver qué sale». (Aubry: 2)

Y a decir de María Bertely:

⁴⁶ Aubry, Andrés. Ponencia titulada “La Otra Ciencia”. Mimeografiado, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2007. (Ponencia presentada en el Seminario ‘Generando contrapoderes desde abajo y a la izquierda’ en el CIDECI/UNITIERRA el 3 de enero 2007). Disponible en la siguiente dirección electrónica, transcrita por el Colectivo ARTEALKIMIA: <http://members.fortunecity.es/alkimico/pagina1.html>

«El antropólogo se convierte en un sujeto que dialoga con otros sujetos, que dialoga y aprende y, al hacerlo, cuestiona sus propios supuestos. De algún modo... se trata de **comunidades de aprendizaje** o, más bien, **de interaprendizaje**». (Bertely: 14) «Desde luego que el antropólogo no indígena conoce ciertas cosas, propias de su cultura, y por lo mismo aporta al interaprendizaje, a la sistematización intercultural de la experiencia. Uno convive, pregunta y subraya ciertas cosas, busca coherencia e inteligibilidad intercultural. Pero al consultar, descubre que los que saben y dominan el contenido cultural silenciado son los otros». (Bertely: 16, 17)

En este sentido, estos dos investigadores manifiestan la voluntad de cumplir también una función mayéutica, es decir, ayudar a despertar ciertos saberes populares “dormidos” o explicitar y movilizar valores y prácticas culturales que ya existen, como parte de un proceso dialógico.

De nuevo ilustra Aubry:

«Y ellos saben, ¡saben! Todo el problema autónomo acá [*en Chiapas*] es igual. ¡Saben!, pero es un saber dormido, entonces tiene que despertar. Va suavemente, sin trauma hasta que de repente eso es liberado y se vuelve creativo. (Aubry: 5) Los andamios eran seminarios, así como las parcelas de campesinos eran seminarios de campo. De ahí logramos, en el campo, crías de ganado y productos agrícolas de la tierra maya, etc.; o restauración de monumentos que asombraron a la gente. Y en éstos [*seminarios*] era impresionante ver cómo despertaba... alguien que estaba dormido: ahí por fin era alguien». (Aubry: 4)

Y la experiencia de Bertely puntualiza:

«Mis interlocutores, en el caso de Chiapas, son los educadores tsotsiles, tseltales y ch'oles de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM), y con ellos están los comuneros, los niños y un proyecto comunitario del cual me considero parte. No produzco conocimiento antropológico para atender el rezago educativo, sino para unirme al potencial transformador que –en materia educativa– descansa en las mismas comunidades... Estamos tratando de **explicitar** el discurso político y los valores sociales indígenas, pensando en cómo generar un modelo de educación ética y ciudadana intercultural bilingüe donde la vida democrática pueda ser construida *desde abajo*, a partir de **las formas concretas en que los comuneros controlan su territorio, sus formas de organización y de gobierno**, y hasta la misma formación de la persona, a partir de la integridad Sociedad-Naturaleza. O sea los valores

que están detrás de una manera de vivir y hacer la democracia, no como aspiración nada más, sino como derecho, a partir de una democracia activa expresada en la vida práctica». (Bertely: 11)

2) Por otro lado, les interesa **escuchar y comprender** al otro para **dar testimonio de sus intereses**. Como investigadores ponderan el ser atento escucha y testigo de otras formas de vivir y de luchar, y acercan este testimonio a otros. En este aspecto convergen especialmente Lenkersdorf y López Monjardín.

En la enunciación de Carlos Lenkersdorf esta característica es muy clara:

«Doy testimonios de esta cultura tojolabal: ése es mi papel. Y no el papel de “yo soy Carlos Lenkersdorf, entonces sé tantas cosas”. No, no. Mi papel es ser testigo de lo que me enseñaron». «Y aprendimos muchas cosas y a fondo, no solamente lengua, también de la cultura. Estoy escribiendo ahora un libro sobre ‘aprender a escuchar’, porque los tojolabales saben escuchar. ¿Y nuestra cultura? Comenzando con los políticos. En las universidades ¿los maestros saben escuchar?... Entonces son esas cosas por las que escribo. Y ahí los conceptos son exactamente como los tojolabales lo entienden, y no como se entiende en el mundo occidental». (Lenkersdorf: 84)

Mientras que en la experiencia de Adriana López Monjardín este objetivo se persigue de una manera un tanto distinta:

«Tratando de recoger y de comprender la lógica de los movimientos sociales contemporáneos. Por un lado, alimentándome de las teorías –que algunas de ellas vienen de la antropología, otras de la sociología, de otras disciplinas– y por otro lado tratando de recoger de estos movimientos sus propias prácticas y sus experiencias». (López Monjardín: 87)

Y Adriana explicita esta función con un ejemplo. En su acercamiento etnográfico a una asamblea de ejidatarios pertenecientes a la organización indígena chiapaneca “Xi’nich” se trataba de lo siguiente:

«Entender que el problema de la tierra era importante para ellos y que valía la pena **escuchar y atender** ese problema. En 1993 prácticamente no se hablaba de la cuestión de la tierra; si revisas, la mayoría de las publicaciones de los antropólogos van sobre la modernización, la

migración, los proyectos productivos, etc. Y se declaraba que la cuestión de la tierra era cosa del pasado: 1994 lo volvió a poner en el centro». (López Monjardín: 92)

Esto puede interpretarse como otra manera de facilitar cierta “traducción cultural” o tendido de puentes desde los movimientos sociales hacia la agenda de los propios antropólogos.

3) Por último, les interesa **volverse colaboradores de los pueblos**. Se trata de convertirse en un asistente o informante confiable para ellos. La función que se desempeña entonces es la de facilitar la transferencia de herramientas o información que sea útil para los pueblos indígenas en su propio proceso de liberación. En esto coinciden fuertemente Duarte, De Vos, Lenkersorf y Bertely.

Para Carlota Duarte el objetivo es claro:

«Dar a los pueblos indígenas la herramienta de la fotografía para lo que ellos quieran utilizarla». (Duarte: 26) «La otra característica importante es que el uso de la fotografía frecuentemente implica la utilización de otras herramientas, como las computadoras, y algunas otras actividades relacionadas con la promoción de su ejercicio. Así, yo soy también, diríamos, una asesora y **colaboradora en una sociedad de trabajo compartido**.⁴⁷ Tengo la posibilidad de transmitirles otros conocimientos, no solamente la habilidad para manejar una cámara, sino también cómo hacer contactos, cómo buscar relaciones, cómo redactar una carta, y muchas otras cosas que son parte del proyecto hasta donde ha evolucionado. Pero repito: lo más importante es enseñar a los pueblos indígenas la herramienta de la fotografía para los propósitos que ellos decidan. Eso es lo que hago con mi colaboración». (Duarte: 26 y 27, traducción de AH)

Para Jan de Vos esta función de informante se vio cristalizada al escribir y distribuir un libro para los indígenas sobre su propia historia:

«La preocupación más importante fue la de encontrar un lenguaje suficientemente sencillo para que un campesino con ganas de conocer su pasado pudiera acercarse al texto». (De Vos: 97) «Es una invitación que hago en mi libro para que los indígenas empiecen... a explorar ellos mismos su propio pasado y su propio presente. En mi libro, sólo he tratado de darles algunos elementos para hacer eso, sabiendo muy bien que esos elementos son el resultado de un análisis muy occidental. Hablo allí como historiador formado a lo occidental, me limito a ofrecer este análisis, nada más, y a ver lo que ellos después hagan con él». (De Vos: 95)

⁴⁷ La ilustrativa expresión que usa Carlota en inglés es: “*a consultant in a collaborative partnership*”.

Mientras que para Carlos Lenkersdorf, esta función de asistente se demuestra de muchas maneras en la relación que mantiene con los tojolabales:

«Que lo que hago les ha ayudado se confirma por esas reacciones de pedirme libros, de usar libros que he escrito, de consultarme, de pedir que lea y corrija sus propios libros. Por ejemplo, escribieron un libro muy bonito, el primer libro para enseñar a leer y a escribir. Fue después de que despidieron a todos sus maestros bilingües (entre comillas); les dijeron: “pueden salirse y llevarse sus libros, porque no sirven para nada” y escribieron su propio libro. Esos libros existen en tojolabal y en tseltal. Tienen dos páginas en español con una introducción que termina así: “Hermanos, se escribió este libro. Disculpen que tal vez hay algunos errores, etc. porque es la primera vez que escribimos un libro, pero lo escribimos para que el gobierno vea que no lo necesitamos”. Bueno, ahí está, y me pidieron leerlo y corregirlo». (Lenkersdorf: 83)

Y para María Bertely ya son tangibles algunos frutos de esta función de ayudantía:

«Sin duda alguna, los colegas de la UNEM se han apropiado de un conjunto de conocimientos pedagógicos, didácticos y jurídicos occidentales que han integrado y derivado de sus propios conocimientos prácticos». (Bertely: 17)

En síntesis, podríamos decir que nuestros investigadores compartirían la enunciación de Fals Borda con respecto a lo que significa querer ejercer una práctica disciplinaria comprometida:

«Nuestro objetivo ha sido colocar nuestro pensamiento o nuestro arte al servicio de una causa. Esta causa es, por definición, una transformación fundamental, que es la que exige de toda persona la acción válida y el compromiso consecuente. Este compromiso nos lleva, como profesionales: (1) a producir ciencia y cultura como natural emanación de nuestra conciencia social, con una moral nueva, sin pensar en contraprestaciones y ventajas egoístas; (2) a elegir temas y enfoques adecuados a nuestra conciencia de los problemas y a concederles prioridad; (3) a determinar “grupos claves” con los cuales comprometernos y de los cuales aprender; y (4) a actuar en consecuencia».⁴⁸

⁴⁸ Fals Borda, Orlando (Rosca de Investigación y Acción Social). “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia”. Simposium sobre política de enseñanza e investigación en Ciencias Sociales, Documento No. 8. UNESCO/FLACSO, Lima, 1972, p. 6 y 7.

1.2.2 Práctica política y producción de conocimiento científico-social

Mirar las formas en que los investigadores llevan a cabo los objetivos enlistados anteriormente nos acerca, por un lado, a distintos modos de investigar, y por otro, a diferentes posturas políticas que se reflejan en la gama de estrategias elegidas para vincular su práctica académica con acciones que puedan incidir en la transformación social. El tipo de vínculo que nuestros entrevistados han decidido contraer se muestra en una gama que va desde la disponibilidad de brindar asesoría a un movimiento social y poner a su alcance información especializada, hasta la colaboración orgánica, la inserción y la inculturación, pasando por la implicación y la intervención.

A continuación detallaremos lo que entendemos por cada una de éstas formas de comprometerse con una problemática o grupo organizado:

I. *La asesoría.* El que asesora o facilita información especializada se vincula a un movimiento social debido a una preocupación genuina por su causa, mas no corre la suerte de ese movimiento ni necesita interactuar con él en forma prolongada. Puede hacer su tarea científica sin estar trabajando activamente con ese movimiento. Es el caso de Jan de Vos, un historiador cuyas fuentes son principalmente documentos y no las personas a las que quiere servir:

«Creo que el investigador sí puede tratar de recoger lo más posible de esta gente –que, ¡cuidado!, nunca puede ser nada más objeto suyo, sino sujeto– con la obligación de regresar después los resultados de esa investigación a ellos mismos. Sabiendo que ellos lo pueden condenar totalmente, lo pueden dejar de lado, o pueden también utilizarlo, y adoptarlo y adaptarlo a sus propias necesidades porque así han hecho durante quinientos años ya: adoptar y adaptar». (De Vos: 101)

II. *La implicación.* Quien se implica con aspectos cruciales de la temática y los sujetos involucrados en su investigación, renuncia a la observación sin consecuencias para su propia vida. Comienza a orientar sus esfuerzos, dentro y fuera de la academia, a involucrarse más y más con cierta problemática, con cierta causa, con cierto pueblo. Implica “el involucramiento personal del investigador en las situaciones reales”.⁴⁹ Como dice María Bertely, hablamos de:

«...personas dispuestas a estar ahí, a aprender ahí, a escuchar, a ser co-autores, a involucrarse, a compartir un poco las utopías y sufrimientos de la gente». (Bertely: 13)

⁴⁹ Fals Borda. “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción”, *op. cit.*, p. 3.

Y esta implicación contraviene la práctica académica convencional, donde se observa que:

«Los antropólogos se forman en el gabinete y, en todo caso, el campo es un espacio interesante que está ahí para ser utilizado, para que los valide y certifique. Y es como la relación del agrónomo con la tierra. Si la tierra está ahí para ser explotada, pues igual la cultura. Yo voy, aprendo, hago mis notas, aprendo a hacer una buena etnografía. Pero mi relación con las personas sólo fue utilitaria». (Bertely: 13)

Ante esto, la experiencia de María Bertely constituye un contraejemplo:

«... me he tenido que implicar, y he tenido que aprender a comportarme en atención a ciertos rasgos, como son la solidaridad y la reciprocidad, importantes para un trabajo de este tipo». (Bertely: 14) «Muchos estudiosos sociales se sorprenden y cuestionan este tipo de implicación y reciprocidad; temen contaminarse... Cada vez se privilegia más la antropología contemplativa, descriptiva y de gabinete... ». (Bertely: 22)

Esta relación de implicación puede exceder o teñir fuertemente el ámbito laboral del investigador, convirtiéndolo en militante o activista. Un buen ejemplo es el de Graciela Freyermuth:

«...en todos los lugares donde he hecho investigación he tratado de hacer varios proyectos, retribuir de muchas maneras: mejorando servicios de salud, incluyendo casas para la mujer... Los procesos, sobre todo en la cuestión de la equidad de género, son lentos, difíciles, complejos. Es muy difícil ver grandes cambios, pero creo que uno lo que trata de hacer es de contribuir» (Freyermuth: 60)

Otra consecuencia de esta implicación es la que señala Adriana López Monjardin:

«Me parece que la investigación... se convierte en un diálogo, en una negociación en el mejor sentido de la palabra. O sea un llegar a acuerdos compartidos respecto a qué es lo que se va a investigar, cuáles son los temas que los sujetos deciden que están excluidos de la interacción con el antropólogo, pero también cuáles son los que enfatizan como temas que interesa que se conozcan fuera de los propios sitios donde estos sujetos están involucrados. Creo que eso sería un cambio importante: que el programa de la investigación, la temática, el proyecto, ya no se

realiza unilateralmente en la academia, en los cubículos, sino que se realiza cada vez más en una interacción entre los sujetos involucrados en los procesos que estudiamos y el propio investigador». (López Monjardín: 88)

III. *La intervención*. Una decisión más puede ser, además de implicarse, asumir una postura de intervención, es decir tratar de cambiar deliberadamente algún aspecto de la realidad estudiada.

Como sabemos, son las ciencias sociales aplicadas las que tradicionalmente han llevado a cabo esta “interferencia” del investigador “en los procesos sociales locales”.⁵⁰ Y estas prácticas han conducido a fuertes cuestionamientos. “Históricamente, la antropología aplicada ha sido primero el instrumento de las potencias colonizadoras, luego aquel de los indigenismos nacionales, y por [último] una notable cómplice de las políticas de desarrollo” lo que no ha logrado sino “desprestigiar sus credenciales” y “cuestionar su estatuto científico”.⁵¹ Como refiere Enrique Hamel:

«Ahí sucumbieron muchos intelectuales. Ese es el “encanto del poder”, de que una vez en tu vida –cuando toda la vida has estado contemplativo haciendo estudios– puedas poner algo en práctica». (Hamel: 75)

Pero desde la autorizada experiencia de María Bertely, podemos ver que existen distintas formas de intervenir en la realidad con recursos disciplinarios:

«Una cosa es ser un antropólogo dedicado a diseñar políticas, y otra muy distinta ser un antropólogo dedicado a producir una teoría o una forma de **intervención con base en la interlocución y el diálogo**». (Bertely: 10)

Con respecto a la intervención que se basa en la mencionada interlocución y el diálogo, la de Enrique Hamel es una experiencia paradigmática:

«En el campo de la educación... A partir de una fase de estudio que hemos hecho, donde hemos tratado de intervenir lo menos posible, hemos pasado a una fase donde **estamos interviniendo**.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Aubry, Andrés. “La praxis y su logos. El papel de la antropología aplicada en la lucha social”. Documento 34. Ediciones del INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. 1987, p. 2. (Ponencia presentada en el 46. Congreso internacional de la Sociedad de Antropología Aplicada).

Tanto a un nivel más global, estructural, de cambio de currículum, hasta [el nivel de] las prácticas mismas... Hemos intervenido probando cosas, experimentando cosas. La parte experimental para mí es muy importante en la investigación. Desde experimentos formales... [como] el diseño y aplicación de pruebas con medición psicométrica; eso no lo descarto, lo aplico, lo hago, me da una información muy valiosa; pero tengo que saber dónde está el límite de esa información...» (Hamel: 68)

Otra variante para Hamel de esta forma de intervención ha sido participar en la concientización de los maestros indígenas a partir de la reflexión y discusión colectiva sobre su propia práctica:

«Ésta se analiza, y buscando alternativas pues mi intervención ha sido fuerte... Como equipo hemos jugado un papel protagónico en expresar nuestras ideas sobre cómo es o debe ser la educación... Cuando hay que discrepar, pues hay que hacerlo». (Hamel: 69)

Al decidir intervenir directamente en el proceso que se investiga, Hamel advierte que en todo momento es necesario estar atentos a las repercusiones, ya que no hay garantía de avanzar en el sentido deseado:

«En cualquier intervención, sea a nivel más macro, más general, o sea a nivel micro, uno tiene que tener cierta conciencia de qué provoca una intervención, cuáles son sus ventajas y desventajas... ver qué efectos colaterales negativos puede tener una investigación. [Por ejemplo,] viendo los últimos años de trabajo en Michoacán, siempre hemos predicado que queríamos fomentar la mayor independencia de los maestros en las escuelas, pero no estoy tan seguro que eso se haya logrado. Quizás hemos creado más bien una mayor dependencia. (Hamel: 68, 69)

Otra modalidad de esta intervención dialogada es el monitoreo que ha practicado Graciela Freyermuth, ayudando a transparentar los verdaderos usos que se dan al gasto público y civil destinado a la salud materna en Chiapas:

«He estado muy vinculada al Sector Salud, porque es parte de mis presupuestos, de mis valores. Estoy convencida de que la salud es un derecho y que el Estado tiene la obligación de darla y darla bien... Por eso, en cuestiones de **presupuestos**, me he atrevido a **decirles lo que no gastan, lo que sí gastan, cómo lo gastaron**. Me he inmiscuido en esta cuestión de

transparentar». (Freyermuth: 58) «Y a veces a la gente no le gusta... Por eso es tan importante el monitoreo, también en las ONG, porque todos tenemos que rendir cuentas, todos debemos ser transparentes... y que todo mundo sepa lo que cada quién está haciendo... El dinero que te asignan tiene que ser bien utilizado, venga de quien venga: una agencia internacional, el gobierno del estado, el gobierno federal, las instituciones públicas, las de educación. Y eso afecta intereses». (Freyermuth: 58, 59)

IV. *La colaboración*. Una forma más de vincularse es la colaboración. Ésta contempla no sólo la implicación y el deseo de intervenir, sino disponerse a formar parte de un proceso que requiere de manera indispensable la participación activa de otros sujetos. Es lograr converger con otros actores para hacer un trabajo conjunto en el que el investigador no tiene la última palabra. Es también, el espacio donde se requiere al *intelectual orgánico*⁵². “En el caso del científico, éste se deja ‘expropiar’ sus conocimientos técnicos y herramientas por los grupos de base para dinamizar el proceso histórico”.⁵³ Implica que “el método investigativo y la orientación del conocimiento científico” se ponen “al servicio de una causa política popular concebida en colaboración con las mismas masas”.⁵⁴

María Bertely nos cuenta cómo lo ha vivido:

«Esta oportunidad la tuve en Chiapas, donde mi praxis antropológica está resultando mucho más ‘orgánica’ en términos gramscianos. En Chiapas me siento mucho más útil, interesada e involucrada en la co-producción de un conocimiento que es reconocido por ellos mismos como importante. Por un lado, esto me ha exigido un trabajo menos voluntarista, y a veces me ha resultado difícil conciliar las preocupaciones antropológicas con lo que resulta importante para los educadores tsotsiles, tseltales y ch’oles con los que trabajo». (Bertely: 15) «Mi compromiso estriba en vitalizar proyectos políticos a favor de los derechos de los pueblos indígenas. Y ahí no importa tanto si lo que se hace resulta pertinente antropológicamente. Lo que importa es la pertinencia política del nuevo trabajo antropológico» (Bertely: 14). «Fue con la UNEM que me

⁵² “Lo ‘orgánico’ de las distintas capas de intelectuales, [corresponde a] su mayor o menor conexión con un grupo social básico”. Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Editorial Grijalbo, Buenos Aires, 1967, p. 30. “El modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia como motor externo y momentáneo de afectos y pasiones, sino enlazarse activamente en la vida práctica como constructor, organizador y persuasor constante –pero no por orador- y, con todo, remontándose por encima del espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo se llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanística-histórica sin la cual se es ‘especialista’, pero no se es ‘dirigente’ (especialista + político)” Gramsci, *op. cit.*, p. 27.

⁵³ Fals Borda, “*Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción*”, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁴ *Ídem*, p. 3.

articulé por primera vez a un movimiento social organizado en torno a una acción reivindicatoria, en terreno fértil que posibilita el zapatismo. Esta es la plataforma donde, en alguna medida, me he puesto al servicio de sus intereses. También en alguna medida, aprendí -y quizás se va a oír panfletario- a 'mandar obedeciendo'. O sea, si algo tuve que hacer, fue obedecer. Por eso pienso que la nueva antropología se define como activista y descolonizadora, porque la co-autoría supone otras maneras de relacionarse con los movimientos sociales». (Bertely: 12)

La experiencia de Carlota Duarte con el Proyecto Fotográfico Chiapas es, para nosotros, el ejemplo de **colaboración orgánica** por antonomasia:

«I think that the whole character of the project was created in a collaborative way, and it remains that way. I have certain skills and they have certain skills». «Yo diría que este proceso ha sido y es 'orgánico'. Empezó como una idea, pero **una idea ofrecida para que la gente le diera forma, utilizándome como fuente de aprendizaje**, puesto que yo tenía los conocimientos técnicos. Ellos, por su parte, tenían toda la información y los conceptos para poder transmitir estos conocimientos a la gente en su propia lengua y para difundir la idea dentro de las comunidades, despertando interés y aceptación para este proyecto de tomar fotos. Yo no hubiera sabido hacer nada de eso». (Duarte: 40, traducción de AH)

Pero este tipo de vínculo es difícil de encontrar y entender:

«Ser muy cercana y trabajar con los pueblos indígenas en un quehacer compartido, en un auténtico trabajo compartido, pienso que es algo no entendido verdaderamente». (Duarte: 25)
«Sería una situación muy distinta si yo fuera una académica y tuviera una teoría que quisiera probar o explorar... Básicamente, sé qué es lo que hago y qué obra hemos creado conjuntamente. Con el tiempo ha ido cambiando y nosotros hemos evolucionado también: nunca me propuse crear una colección y jamás fue mi idea reunirla o trabajar con diferentes grupos indígenas». (Duarte: 39, traducción de AH)

La principal diferencia de este enfoque con el del resto de nuestros entrevistados es que Carlota Duarte no tiene fines cognitivos, por lo que el desenvolvimiento de la colaboración no se ve constreñido en ese aspecto.

V. *La inserción*. Otro tipo de vínculo comprometido es la inserción. Fals Borda lo describe así: “que el científico se involucre como agente dentro del proceso que estudia, porque ha tomado una posición en favor de determinadas alternativas, aprendiendo no sólo de la observación que hace sino del trabajo mismo que ejecuta con las personas con quienes se identifica”.⁵⁵ La particularidad de la inserción consiste en que **tanto investigador como investigado forman parte del mismo proceso político**. De esta manera, el investigador se convierte en *observador-militante*⁵⁶ “con miras a llevar a cabo, con mayor eficacia y entendimiento, cambios necesarios en la sociedad. Al mismo tiempo, la inserción incorpora a los grupos de base como ‘sujetos’ activos – no ‘objetos’ explotables– de la investigación, que aportan información e interpretación en pie de igualdad con los investigadores de fuera. Así el compromiso viene a ser total y franco entre estos grupos”.⁵⁷

Andrés Aubry nos transmite su experiencia de inserción de este modo:

«Yo nunca tuve informantes; [*eso de que a*] alguien le chupas, le chupas y después tú apareces y él no. Además... el informante... te va a decir cosas que piensa que te van a gustar, que te van a entusiasmar... Entonces lo envileces. En la investigación-acción pues no, estás investigando por supuesto, pero la meta no es la corrección de la investigación, es la transformación». (Aubry: 2) Como científico «tienes que regresar algo que es el fruto de ese trabajo colectivo, una sistematización aprovechable por los que fueron actores contigo del proceso de transformación...Y que esa transformación esté aprobada por los que la hicieron contigo, eso es lo esencial». (Aubry: 3)

Y reconoce que ser un actor más junto a un sujeto organizado que te acepta como colaborador tiene consecuencias que hay que asumir:

⁵⁵ Fals Borda. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. 2ª edición, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1971, p. 58.

⁵⁶ Retomando el término de los trabajos de Mao Tse Tung, Vladimir Ilich Lenin y Vo Nguyen Giap, “se definen como personas adiestradas tanto en técnicas de observación científica como de militancia social y política”. Fals Borda, “Reflexiones...”, *op. cit.*, p. 15. “Los observadores-militantes comienzan con un compromiso serio y respetuoso con las gentes que estudian y con el proceso social en que van inmersos; dirigen su atención a las contradicciones del sistema para entenderlas y manejarlas en cooperación estrecha con los grupos claves de base; ensayan a hurgar el sistema y agitar tácticamente para determinar sus áreas reales de tensión; provocar las instituciones, destruir mitos y tomar parte, junto con los grupos de base, en los choques inevitables; y devuelven a estos grupos, con mayor claridad y sistematizadas, las ideas que recibieron de ellos con confusión”. *Ídem*, p. 13.

⁵⁷ *Ídem*, p. 5.

«...no puedes hacer todo... Hay cosas que no permiten y bueno, en eso no me meto. Hay que escoger lo estratégico pero en función de tus metas y de las metas de la gente. Ahí también es una decisión colectiva...» (Aubry: 3)

«Sin revolución de la academia (o sin prescindir de ella) es impensable otra ciencia social realizada abajo... con enfoques dictados por los de abajo, trabajados y procesados con ellos y en su beneficio, no programada por la clase académica del SNI, del Conacyt u de otros burócratas intelectuales sino por actores sociales: niños de la calle, movimientos populares, campesinos, indígenas, huelguistas, peones etc., no como objetos de estudio sino como programadores de nuestros estudios. El sueño sería que el científico social llegue a ser una especie de *j-am'tel* o *jtunel* del sujeto histórico, es decir (para quienes no entienden esta jerga chiapaneca), llamado por este actor colectivo a un encargo y un compromiso de dimensión social (comunitaria o intercomunitaria, sea ésta rural o urbana). Así como el mando zapatista manda obedeciendo, o como el maestro freiriano enseña aprendiendo, así el científico social de abajo investiga escuchando (u observando) y resuelve investigando».⁵⁸

Como vemos, Andrés Aubry es el único académico entre nuestros entrevistados que no está dispuesto a subsumir su práctica profesional a la égida de la burocracia intelectual.

VI. *La inculturación*. Existe un vínculo comprometido más, llamado **inculturación**, que consideramos un tipo específico de inserción que vive un investigador al entrar en colaboración con un pueblo organizado de cultura totalmente diferente a la suya. Como aclara Margarita Zárate “las culturas pueden ser estudiadas desde dos perspectivas: una orientada al enfoque de los participantes [*emic*] y la otra de los observadores [*etic*]”. “Las afirmaciones *emic* describen sistemas de pensamiento y comportamiento cuyas distinciones fenoménicas, entidades o cosas están construidas por contrastes y discriminaciones sentidas por los mismos participantes como similares o diferentes, reales, significativos o apropiados”.⁵⁹ Con esto en mente, llamaremos inculturación a la inserción que tiene como prioridad investigar desde la perspectiva *emic*.⁶⁰

⁵⁸ Aubry, Andrés. “La Otra Ciencia”, *op. cit.*

⁵⁹ Zárate, Margarita. “Ética, antropología y *writing culture*” en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.) *¿A dónde va la antropología?*, *op. cit.*, p. 277 y 278.

⁶⁰ El modelo de inculturación ha tenido una de sus más prominentes experiencias en Chiapas, a raíz de la acción pastoral que se conformó durante el obispado de *jtatic* Samuel Ruíz, a partir de la mutua fertilización ocurrida entre la interiorización de la apertura teológica a las culturas indígenas validada en el Concilio Vaticano II y la asesoría de antropólogos comprometidos que la diócesis convocara a principios de los años 70. De este rico proceso son tributarios Carlos Lenkersdorf y Andrés Aubry. Cfr. Santiago, Jorge. Ponencia pronunciada durante la Declaratoria de Doctorado *Liberationis Conatos Causa* para Andrés Aubry en el Primer Coloquio Internacional “Andrés Aubry in memoriam”, San Cristóbal de las Casas, 19 de diciembre de 2007. Audio disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/19/declaratoria-doctorado-liberationis-conatus-causa/>

Carlos Lenkersdorf es quien personifica este tipo vínculo, haciéndolo asequible:

«Para nosotros la primera cosa es aprender, en este caso, de los tojolobales... Aprender su lengua y también su cultura es necesario para poder ver la otra cultura desde la perspectiva de ella, y no desde la nuestra; lo que en antropología se llama ‘emic’ y no ‘etic’... Y no veo que eso se haga mucho en la antropología. A menudo dicen: “uno no puede integrarse, incorporarse a la otra cultura, inculturarse”. Y yo digo: “¿No?, ¿por qué no?”. En la lengua tojolobal hemos aprendido que hay dos verbos [*que describen este proceso*]; uno se traduce al español: ‘hacerse tojolabal’, y el otro: ‘deshacerse tojolabal’. O sea, tú no eres tojolabal o tselal, tsotsil, etc. porque naciste en un pueblo. No. Tú eres tojolabal por tu compromiso, si te comprometes con la lucha de la gente, y no importa dónde naciste. Lo mismo que los hijos de los patrones no siempre se hacen patrones: también pueden cambiar. En ese sentido, en la antropología falta ver la otra cultura desde la perspectiva de ella, e inculturarse para hablar de ella». (Lenkersdorf: 70)

Veamos en el siguiente cuadro qué vínculos ha elegido cada entrevistado y con qué tipo de investigación, devolución y estrategia política se desempeña cada uno:

Cuadro 1

Perso naje	Vínculo decidido	Tipo de investigación/ devolución	Estrategia para incidir en la realidad a transformar
Jan de Vos	Asesoría	-Convencional -Desde la perspectiva de las víctimas, hace la historia clínica del mal presente *Implementa la devolución	-Divulgación de información a favor de la causa indígena, tanto en el ámbito académico como ante la opinión pública. -Pone los resultados de su investigación al alcance de los sujetos involucrados. -Mediante pláticas, intenta enseñar al público en general a ser críticos, a pensar por sí mismos.
Adriana López Monjar-Dín	Implicación	-Convencional, con observación participante. -Negocia la temática y límites de la investigación con los actores. -Desde la perspectiva de los movimientos en lucha, intenta comprender y explicar sus lógicas.	-Pone de relieve en el campo disciplinario los intereses de los actores con que se relaciona en la investigación. -Acción a favor de los movimientos, más allá de los límites de su estudio, como militante de una opción política vinculada con éstos.

Enrique Hamel	Implicación Intervención Colaboración	<p>-Convencional, cualitativa con observación participante. -Participativa (facilita la toma de conciencia de los maestros con los que trabaja acerca de su propia práctica, analizándola junto con ellos y construyendo alternativas con ellos) -Colaborativa y activista</p> <p>*Coordina la sistematización de instrumentos curriculares que buscan ser útiles en la práctica cotidiana de los maestros y ayudar a que puedan compartir su proyecto con otras escuelas de la región.</p>	<p>-Crítica y propuesta independiente de políticas públicas relacionadas con su tema de investigación (manteniéndose a 'sana' distancia de las instituciones de gobierno y en ocasiones aceptando hacer planes conjuntos). -Divulgación en el ámbito académico de los aportes encontrados desde lo trabajado conjuntamente con sus colaboradores indígenas de investigación (maestros indígenas). -Gestión de equipos interdisciplinarios y del financiamiento para la colaboración (respaldada por la universidad en que labora) con un proyecto escolar local o regional que inició de modo autogestivo, los invitó a conocerlos y luego a asesorarlos. -Apoyo a las iniciativas de la corriente política magisterial a la que pertenecen sus colaboradores indígenas, manteniendo la independencia y la perspectiva propia.</p>
Graciela Freyermuth	Implicación Intervención Colaboración	<p>-Convencional con observación participante. -Uso de información recabada con aceptación explícita de los involucrados. -Hace disponible la información recabada para que otros investigadores y estudiantes puedan hacer uso de ella. -Monitoreo -Participativa (coordina la elaboración participativa de materiales de apoyo y auto-capacitación para promotores indígenas de salud comunitaria) -Colaborativa y activista</p> <p>*Implementa la retribución y retroalimentación a la población involucrada en la investigación.</p>	<p>-Conforma una asociación para la creación de estrategias que ataquen las causas de la problemática que le parece injusta y prevenible. -Gestiona la colaboración entre distintas organizaciones con recursos útiles para llevar adelante estas estrategias. -Asume y coordina el monitoreo de las instituciones que reciben financiamiento público para el combate a la problemática que investiga, denunciando prácticas equivocadas. -Participa en consejos consultivos relacionados con las políticas públicas que conciernen a la problemática que investiga. -Coordina la elaboración de campañas de sensibilización hacia los involucrados en las problemáticas, utilizando la información proveniente de sus investigaciones.</p>

Carlota Duarte	Implicación Colaboración orgánica	<p>-No hace investigación aunque sí la propicia. -Fomenta la apreciación de la diversidad, el combate al individualismo y el interaprendizaje interétnico, intergenérico e interreligioso. -Administra lo relacionado con el Proyecto Fotográfico Chiapas.</p> <p>*Gestiona diversas publicaciones cuyos autores son algunos fotógrafos indígenas o “camaristas”, y otras con la recapitulación de la experiencia colectiva aunada a la recepción que han tenido en distintos campos como el artístico y el humanista.</p>	<p>-Conformó y coordinó un equipo de trabajo con indígenas interesados en la apropiación de herramientas y la generación colectiva de métodos y materiales que llevaron, sin previo plan, a la capacitación de cientos de indígenas más que con sus fotografías crearon un Archivo Fotográfico Indígena. -Gestiona las fuentes de financiamiento necesario para el cuidado, la divulgación y mantenimiento del Archivo Fotográfico Indígena alojado en el CIESAS-Sureste. -Acompañó la creación de una organización propia de los fotógrafos indígenas que garantiza la continuidad de su actividad y la lucha por el respeto a sus derechos de autor. -Participa en actividades de difusión del trabajo de los fotógrafos y acompaña los procesos de decisión de los fotógrafos encargados del uso que se le da al Archivo Fotográfico Indígena.</p>
María Bertely	Implicación Colaboración orgánica	<p>-Interaprendizaje cultural. -Facilita la auto-investigación, mediante talleres que posibilitan un laboratorio de comunicación entre investigadores y maestros comunitarios, que tiene como resultado la explicitación de los valores democráticos que se viven en las prácticas cotidianas de los participantes.</p> <p>*Sistematiza los procesos formativos en los que fue participante, impulsando la co-autoría.</p>	<p>-Se hace parte de una organización con sus sujetos de estudio para construir colectivamente el diseño de un modelo educativo que busca favorecer los rasgos positivos de la sociedad indígena, tomando las decisiones de manera conjunta. -Gestiona los apoyos necesarios para llevar adelante las decisiones colectivas tomadas en función de los objetivos políticos acordados. -Funciona como intermediaria entre su organización y otras instituciones. -Divulgación de los aportes de este proceso en el ámbito académico.</p>
Andrés Aubry	Implicación Colaboración orgánica Inserción	<p>-Investigación-acción -Seminarios de investigación con participación popular en andamios, milpas y asambleas pueblerinas.</p>	<p>-Crea un instituto independiente y transdisciplinario formado por investigadores asociados que dialogan con el saber popular para construir juntos herramientas útiles en su proceso autónomo.</p>

		<p>-Facilita la democratización de la ciencia.</p> <p>*Construye instrumentos aprovechables para los demás actores que reflejan lo que ya habían creado juntos. (Entre ellos el tratamiento editorial y publicación de textos monolingües y bilingües)</p>	<p>-Gestiona los apoyos e intercambios necesarios para sostener los trabajos del instituto, sin subordinarse a las prioridades institucionales.</p> <p>-Colabora con una organización política con la que confluye. Se hace parte de un movimiento social.</p> <p>-Divulgación en el ámbito académico y hacia la opinión pública de lo descubierto conjuntamente con la gente.</p> <p>-Colabora en la formación de un nuevo sujeto social capaz de forjar sus propios instrumentos.</p>
Carlos Lenkersdorf	<p>Colaboración orgánica</p> <p>Inserción</p> <p>Inculturación</p>	<p>-Desde la perspectiva “emic”.</p> <p>*Enseña la lengua tojolabal en la UNAM, con un método que él desarrolló.</p> <p>Publica gran cantidad de textos que contienen la perspectiva tojolabal acerca de numerosos temas.</p> <p>Corrige y gestiona la publicación de textos y canciones de autoría tojolabal.</p> <p>Ha editado varios de los materiales que usaba en los talleres realizados con promotores tojolabales.</p>	<p>-Colabora con un conjunto de comunidades indígenas organizadas, realizando los trabajos que le piden.</p> <p>-Funciona como enlace entre el pueblo tojolabal y estudiantes universitarios interesados en aprender de su lengua y cultura.</p> <p>-A través de pláticas y artículos, la enseñanza universitaria de la lengua, la creación de un diccionario bilingüe y la escritura de varios otros libros, ha sistematizado y divulgado la cosmovisión tojolabal que aprendió al vivir y trabajar con ellos.</p> <p>-Comprometido de por vida con la lucha de los tojolabales, haciéndose uno de ellos.</p>

Ahora bien, del cuadro anterior también podemos extraer información sobre la pluralidad de estrategias políticas que adoptan nuestros interlocutores:

Jan de Vos y Adriana López Monjardín mantienen separados los ámbitos de su acción profesional-académica y de su acción política.

La narración de Adriana es muy clarificadora al respecto:

«He vivido como en dos espacios que son diferentes; no son excluyentes, no son contradictorios y están integrados. No soy esquizofrénica (no creo) pero sí he mantenido la diferencia entre estos dos espacios. Uno es el del trabajo antropológico, en términos de

investigación y docencia donde el área de interés está alrededor de los movimientos sociales; y otro es el espacio de la militancia política. Trabajo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, pero soy libre de militar en la opción política que elija. Y en términos de militancia política tuve un periodo muy largo, de joven, que me formó mucho como periodista en la Revista Punto Crítico. Actualmente participo en la Revista Rebeldía⁶¹, pero ahí no estoy en tanto antropóloga, sino en tanto persona libre que elige una opción política y que evidentemente trabaja en ella desde su especificidad y su formación previa, que entre otras cosas incluye la antropología». (López Monjardín: 89)

Y da un argumento contundente:

«El quehacer académico tiene una serie de reglas del juego, en términos de la escritura, de la construcción del saber, del tipo de problemática que se investiga. Se podría decir que se construye un íter-discurso dentro del campo académico, y es difícil que personas ajenas a ese campo lo penetren, que les resulte accesible, les resulte atractivo, interesante. Entonces, cuando un antropólogo, cuando un académico, **quiere hacer un trabajo que trascienda el propio campo de la academia, tiene que construirlo en otro campo distinto**. Puede ser el de la divulgación o puede ser el de la práctica política, pero es una manera distinta de trabajar y una manera distinta de construir el saber». (López Monjardín: 88) «Pero pretender que la investigación vaya destinada al público en general me parece demagógico, porque en la forma de escribirla y en la forma de construir el saber es difícil compatibilizar estas dos posibilidades: el acceso a un público muy amplio y no especializado y el proceso especializado de una investigación». (López Monjardín: 89)

Por otra parte, Enrique Hamel y Graciela Freyermuth distinguen entre esos dos ámbitos pero buscan deliberadamente que sus resultados académicos les permitan fundamentar intervenciones políticas o activistas.

En este sentido, Hamel nos detalla con su trayectoria el mecanismo al que suelen recurrir:

«El campo de la temática indígena, el campo de la educación, es un campo de políticas de estado donde uno interviene con lo que hace. Y el aspecto político de poder criticar ciertas políticas y su aplicación desde un conocimiento y manejando elementos que pudiesen intervenir

⁶¹ Adriana López Monjardín colaboró con la Revista Rebeldía desde su fundación en 2002 y hasta el año 2007.

en esos debates, para mí siempre ha sido muy importante». (Hamel: 65) «Entonces cualquier posición u orientación política en el campo educativo trato de argumentarla desde la educación misma, de lo que sé de ella. Lo que no le quita lo político pero lo aterriza». (Hamel: 66)

«Para mí hay aspectos donde existe una clarísima relación entre una práctica profesional académica en mi campo -que es un campo entre la sociedad y el lenguaje- y una acción política. Pero hay otros campos donde no es tan evidente; y creo que aquí hay que respetar eso también, que no todo en la ciencia es derecha o izquierda, que no todo es blanco y negro. O sea, **la actividad política no debería sobredeterminar totalmente la actividad profesional**. Y eso lo digo por toda una experiencia de militancia cuando era joven, donde se pensaba eso: la militancia y lo que se hacía en la militancia, el conjunto del conocimiento y de la práctica marxista, marxista-leninista, determinaba todo lo demás y lo subsumía. Y esto fue un gran error, incluso a nivel científico. Cuando yo empecé a estudiar, se pensaba que primero tenía que llevar no sé cuántos cursos del Capital 1, 2, 3... para después entender qué es lo que pasaba con el lenguaje. Y hoy, a la distancia, sé que no es así, que fueron caminos equivocados: no se pueden explicar las cosas de una ciencia o de una perspectiva desde la otra. Y así también, en la relación entre práctica profesional, científica, de docencia, y la práctica política, social hay espacios propios». (Hamel: 66, 67)

Por último, para Carlota Duarte, María Bertely, Andrés Aubry y Carlos Lenkersdorf no es necesario distinguir entre práctica laboral y la práctica social o política, ya que toda su praxis desempeña los mismos objetivos.

Lenkersdorf lo expresa así:

«Mi práctica científica es lo mismo que la práctica social. Es interpretar la otra cultura desde la perspectiva digamos 'emic', lo que académicamente no muy se acepta. Por eso, algunos colegas no me hablan, mis libros no se aceptan y se rechazan por eso. Por ejemplo ahora ya me publicaron un librito en la UNAM⁶², pero lo tuvieron parado por tres años. El problema que veo es que la posición 'emic' es una posición no objetiva, sino una posición de inculturación. Y así debe ser el trabajo científico mío y también de otros. Por lo general lo entienden mis alumnos, lo entienden colegas de fuera, pero no del gremio... Si vas y trabajas desde la posición 'emic', lo político también está integrado. Pero aquí, por ejemplo, en el Centro de Estudios Mayas la gente dice "nosotros somos apolíticos" y ya ves el problema. Entonces yo digo: "ser apolítico no es posible; si dices ser apolítico, eres político hacia el otro lado". » (Lenkersdorf: 83)

⁶² Lenkersdorf, Carlos. **Cosmovisiones**. CIICH-UNAM, México, 1998, 41pp.

Y María Bertely lo pone en estos términos:

«... considero que aún la academia es un espacio político donde mandamos obedeciendo y, en ese sentido, no entiendo la separación entre el conocer y la intervención política, mucho menos en antropología. Lo que me parece importante es asumir una posición clara con respecto al obedecer: ¿al dictado de las instituciones públicas sin actores sociales o a estos actores para reformar las políticas desde abajo? No existe neutralidad valorativa posible... pero creo que todavía existe una fuerte tendencia a separar lo ético de lo émico, que sería una discusión importante en términos epistemológicos en el campo de la antropología». (Bertely: 12)

En resumen, para no ser cómplices de la injusticia y coadyuvar a la transformación de la realidad, nuestros investigadores están dispuestos a dar los siguientes pasos:

1) Identificar problemas tomando en cuenta los siguientes elementos:

- Las motivaciones personales (como la historia familiar, sus experiencias previas a convertirse en investigador, etc.) que los llevan a elegir una temática, ámbito de la realidad o área problemática a la cual acercarse especialmente.
- El análisis de la realidad o interpretación adecuada de la problemática a la que se acercan (hecho desde la perspectiva de los más afectados y/o junto con ellos).

2) Identificar las causas de los problemas, lo que implica:

- Intentar explicar (con base en recursos académicos, en interacción con los involucrados, en colaboración o inter-aprendizaje con ellos, insertándose o inculturándose en un movimiento en el que participen y que dirijan los más afectados) la esencia y factores determinantes de la problemática que enfrentan.

3) Ayudar a cambiar la problemática en la realidad mediante algunas de las siguientes acciones:

- Vincularse a cierto sujeto social en lucha (entablando una relación de investigador-colaborador, creando su propia organización, incorporándose a una organización existente, colaborando como asesor de un movimiento, participando como vocero de un movimiento en la arena académica o en la de las políticas públicas o ante la opinión pública).
- Crear estrategias para combatir la problemática con base en lo hallado (como fruto de una investigación convencional o una colaborativa).
- Participar en el activismo por esa causa (ya sea de manera extra-académica u orientando su práctica académica a la consecución de esos fines).

CAPÍTULO 2



FOTO: Fotógrafo Anónimo, 1997
Mujeres compartiendo conocimientos
(etnia tojolabal)

La colaboración entre sujetos sociales en la praxis de liberación

Capítulo 2. La colaboración entre sujetos sociales en la praxis de liberación

Ahora queremos centrarnos en el proceso mismo de la colaboración que emprenden investigadores y oprimidos cuando luchan juntos por transformar, de algún modo, las condiciones que produce y reproduce un sistema opresor. Recordemos que la colaboración en el sentido usado aquí subsume la implicación del investigador con la problemática sobre la que reflexiona y su deseo de intervenir para transformarla. Va más allá de ambas en cuanto requiere que se disponga a participar de un proceso colectivo cuyos resultados son francamente imprevisibles. Lo único cierto es que las posibilidades de alcanzar las transformaciones deseadas aumentan al converger con otros actores para fortalecerse mutuamente como sujetos, combinando saberes, desarrollando conjuntamente las habilidades necesarias para luchar por desconstruir sistemas injustos, y construir nuevas relaciones y mecanismos capaces de permitir la vida y la dignidad de todos. Se trata de constatar que es posible tomar y asumir decisiones colectivas, compartir fines, responsabilidades y riesgos. En este contexto,

«entendemos... por *praxis de liberación* “el acto mismo por el que... se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa”⁶³. “Es la procreación del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y los entes que lo componen”. Para esta praxis son necesarios dos momentos previos: [1] “saber situar cada hecho en su contexto o *totalidad* [en tanto sistema] condicionante, y [2] saber detectar las interpelaciones disfuncionales que lanza continuamente el oprimido desde la *exterioridad* del sistema construido”⁶⁴».

Algunos otros aportes latinoamericanos al ejercicio de las ciencias sociales como *praxis* se muestran en los esfuerzos teóricos que, ligados orgánicamente a distintos movimientos sociales desde los años sesenta, se aproximaron -desde la economía, la pedagogía, la filosofía, la sociología, la psicología, y la teología- a sistematizar las condiciones y condicionamientos de aquellos que precisan liberarse de la opresión para poder desarrollar su vida de manera justa y digna. Ya sea en referencia a la opresión imperialista, o a la machista, escolar, ecológica, clasista, étnica, religiosa, racial, etc., contamos con aproximaciones como las teorías de la dependencia, la filosofía, la psicología, la pedagogía, la sociología y la teología de la liberación, que han tenido importantes repercusiones práctico-históricas a nivel mundial. Ellas han compartido la premisa básica de que el

⁶³ Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Editorial EDICOL, México, 1977, p. 72. [Cursivas mías]

⁶⁴ *Ídem*, p. 173.

papel protagónico y autónomo de los propios oprimidos es condición necesaria (aunque no suficiente) para alcanzar esta liberación.

Por ello las disciplinas liberadoras nos permiten situar la relación entre las prácticas de *aquellos que desean colaborar a la transformación social aportando herramientas disciplinarias provenientes de las ciencias* (particularmente las sociales) y las luchas de *los principales afectados y oprimidos por estructuras sociales e históricas injustas, situación que se intenta anular*. Dichas disciplinas nos muestran que, en la praxis de liberación, los protagonistas no son aquellos que detentan y monopolizan el conocimiento científico. Más bien nos permiten aquilatar el gran valor ético y estratégico de que sean los propios oprimidos quienes conduzcan el proceso mediante el cual alcanzan su liberación. Cuando los que han sido vilipendiados, inferiorizados y agredidos se organizan para luchar por sus derechos, tienen mucho que enseñar y poco que perder. Para los estudiosos de las ciencias sociales, la esperanza de poder potenciar esta lucha, si ésta nos requiere, nos lleva a profundizar en los mecanismos más efectivos que puedan encontrarse a la hora de ponernos al servicio de los oprimidos.

Con el fin de situar el lugar de la práctica de las ciencias sociales en el conjunto de la *praxis de liberación*, nos basamos en el Modelo de Praxis Crítica sistematizado por Dussel en su *Ética de la Liberación*. Éste plantea que un investigador entra como colaborador en la praxis de liberación, cuando ocurre lo siguiente:

«Las víctimas que van adquiriendo conciencia crítica, “interpelan a los que podrían solidarizarse con ellas aunque pertenezcan a otros estratos del sistema (interpelación... que crea co-laboración militante como co-responsabilidad), ampliándose así la comunidad con los que adoptan una nueva posición práctico-crítica ante el sistema” aunque su posición original era de dominadores o beneficiarios de la totalización del sistema». ⁶⁵

De este modo, el investigador se hace parte de la comunidad crítica como *integrante simétrico*⁶⁶, en el sentido de que:

«En un proceso conjunto de varias fases “entre las mismas víctimas y los co-laboradores co-responsables tales como expertos, científicos, filósofos, militantes, políticos, etc.” que se van

⁶⁵ Enrique Dussel. *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p. 304.

⁶⁶ Al respecto, Jan de Vos aclara a partir de una experiencia suya: “Una noche en La Realidad, éramos un grupo de gente de fuera, que fuimos presentados por los zapatistas como “sus hermanos mayores, sus consejeros”; y yo pensaba: “creo que es un discurso muy bonito pero no es verdadero, claro que no, porque no somos ni indígenas, ni campesinos, ni pobres”. (De Vos: 100)

realimentando entre sí, se logra la toma progresiva de conciencia de la comunidad ampliada de afectados “analizando dialécticamente y explicando científicamente las causas de la *negación* de las víctimas del sistema (concientización teórico-práctica progresiva...)”, y se perfila desde **la convivencia** entre víctimas y sus colaboradores, “el *proyecto de liberación* anticipado”». ⁶⁷

Además, el investigador no sólo interactúa para dar ideas, sino que «*participa* en la deconstrucción de “las negaciones sistémicas” que sufren las víctimas por medio de “*acciones transformativas*”, que poco a poco, sientan las bases de procesos que conforman nuevas relaciones y estructuras conforme al *proyecto de liberación consensuado*,⁶⁸ ya sea “en el sistema (si se considera reformable) y/o como nuevo sistema (si se experimenta que el sistema no es reformable)”⁶⁹».

Para realizar estas acciones que forman parte de la praxis de liberación, se requiere la construcción compartida de conocimiento y el desarrollo colectivo de habilidades para la transformación del mundo. Esta colaboración “persigue la unión de los oprimidos y entre investigadores y oprimidos, favoreciendo una identidad común en la lucha, con la organización como meta común”. Para ello contiene “distintos niveles de función y por tanto, de responsabilidad entre los participantes”⁷⁰.

Hacer posible esta colaboración entre investigadores y gente en lucha por sus derechos, requiere de los siguientes elementos: a) la voluntad (disposición) de ambas partes para colaborar; b) la confianza en que se persigue al menos un objetivo común; y c) la construcción de un espacio de interacción que permite el interaprendizaje, salvando los obstáculos que existen para lograr que confluyan y se comuniquen todos los interesados (participantes).

En el capítulo anterior nos acercamos a diferentes procesos mediante los cuales nuestros entrevistados expresaron su voluntad y disposición para articular prácticas sociales que sirven a los sujetos que le dan cuerpo a su línea de investigación.

Este capítulo muestra las distintas experiencias que hicieron posible que grupos organizados que deseaban transformar la realidad injusta que viven, conocieran a nuestros entrevistados y los volvieran sus colaboradores en su afán. También discute algunos ejemplos de la conjunción óptima de intereses que ha logrado generar la confianza necesaria para la colaboración. Por último, se recoge a través del recuento de nuestros entrevistados, algunos testimonios relacionados con la

⁶⁷ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p. 304. [Cursivas y negritas mías].

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁰ Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, *op. cit.*, p. 216.

negociación que se requiere para iniciar, mantener y finalizar la colaboración. Todo esto permite resaltar la interacción que se establece entre distintos sujetos sociales organizados durante una colaboración.

Consideramos que la colaboración es un proceso integrado por diversos aspectos articulados y que son:

- 1) **Sujetos sociales en interacción:** la colaboración tiene lugar entre dos sujetos interactuantes, el investigador y la(s) organización(es), y tiende a potenciar e impulsar la sociabilidad (la capacidad para relacionarse y organizarse) de cada uno. Se verá cómo cada caso ha dado lugar, de un lado y del otro, a cierto tipo de vínculo (en su mayoría, permanente o sostenido) y, sobre todo, a nuevas formas de sociabilidad en ambas partes, siendo algunas institucionales (estatales, civiles) y otras informales.
- 2) **Colaboración a partir de definición de intereses:** la colaboración se entabla a partir de la definición de intereses por parte del investigador y de la organización. En materia de intereses se presentan dos situaciones: los intereses que son comunes (o compartidos) y los que son diferentes pero complementarios. La existencia de intereses compartidos permite perseguir un fin común, mientras que la existencia de intereses diferentes (pero complementarios) permite que cada sujeto actúe en función de fines propios (los cuales no contradicen el carácter de la relación).
- 3) **Negociaciones:** la colaboración es objeto de una negociación entre los sujetos, o sea un proceso cuyos términos definen entre ambos, lo cual confiere su propia especificidad y dinámica a la interacción. Es decir, la colaboración es una relación y un proceso acotados, una actividad con sentido, objetivos y resultados propios, que va transformándose en el tiempo, en razón de las circunstancias y la voluntad e interés de ambos sujetos, dando lugar, incluso, a situaciones imprevistas .

En cada aspecto se caracterizará la experiencia de cada investigador, mostrando cómo, a pesar de tratarse de un mismo tipo de relación, la experiencia respectiva es específica.

2.1 Sujetos sociales en interacción

En el capítulo anterior presentamos a los investigadores. Ahora corresponde presentar a las organizaciones con las que colaboran. ¿Quiénes son los grupos que han emprendido colaboraciones

con nuestros entrevistados? ¿Cómo ha incidido la colaboración en la sociabilidad de cada sujeto, el investigador y la organización?⁷¹

En el caso de Jan de Vos, queremos presentar dos procesos de interlocución diferentes, que corresponden de igual manera a interlocutores distintos. Para la publicación del libro *Nuestra Raíz*, que De Vos concibió como una devolución a los pueblos indígenas del conocimiento obtenido de ellos, hubo que traducirlo al tsotsil, tseltal, tojolabal y ch'ol, para lo cual tuvo que relacionarse con cuatro traductores indígenas de amplia experiencia en estos menesteres. También tuvo que activar sus contactos con una extensa red de organizaciones, colectivos y asociaciones que trabajaban directamente en las comunidades indígenas, para que el libro se difundiera ampliamente, sobre todo entre los indígenas organizados en Chiapas. El otro proceso a resaltar fue la interacción que tuvo con los delegados indígenas del EZLN y otras organizaciones indígenas del país en la Mesa sobre Promoción y Desarrollo de las Culturas Indígenas como parte de los Diálogos de Paz ocurridos en San Andrés Larráinzar hacia 1995. Juntos llegaron a algunas conclusiones y propuestas tras haber abordado durante varios días esta problemática con la participación paritaria de indígenas y asesores mestizos:

“For me, the richest experience was during the second phase, in San Andre's Larrainzar, where, for some reason, in our group, which is the table on Promotion and Development of Indian Cultures, we were only 10 participants. Five Indigenous people, and five non-Indian. We could then divide the work by pairs, and each Mestizo could work with his Indigenous counterpart on a given problem, and during several days, which ended up being very interesting for everyone.”⁷²

Jan de Vos tendría la oportunidad de continuar este proceso algunos meses después, durante el Foro Nacional sobre Derechos Indígenas convocado en San Cristóbal de las Casas por el EZLN, en febrero de 1996. Desde entonces, esta experiencia ha marcado el contenido de sus conferencias y clases. Podemos ver entonces cómo, De Vos tiende a establecer colaboraciones con sujetos organizados de tipo puntual y específico. O sea: sirven a propósitos muy definidos. Cabe notar que si bien Jan de Vos ha colaborado como individuo, las acciones que ha emprendido (de divulgación y de negociación para el reconocimiento de derechos políticos) ciertamente le trascienden.

⁷¹ Se ha definido previamente el concepto de *sociabilidad* como la capacidad que se tiene para generar organización y relaciones sociales (formales o informales).

⁷² “Monique J. Lemaitre interviews Dr. Jan de Vos about the San Andres talks”, San Cristóbal de las Casas, Febrero 2006. En: http://flag.blackened.net/revolt/mexico/accounts/interview_SA_feb97.html

Adriana López Monjardín también participó como asesora del EZLN en los Diálogos de San Andrés y desde entonces ha sido parte activa del movimiento por el cumplimiento de los acuerdos que ahí se firmaron y que el Estado mexicano en su conjunto ha violado sistemáticamente, al negarse a reconocer constitucionalmente el derecho de los pueblos indios a la autonomía. Pero son otras las experiencias interactivas de Adriana cuyos interlocutores organizados queremos presentar con mayor detalle. La primera es el seguimiento que hizo del movimiento de la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI) en los años ochenta, para lo cual se fue a vivir a Juchitán.

“La COCEI comenzó como un intento por recuperar las tierras comunales de manos de los rancheros, pero pronto decidió presentar candidatos independientes para las elecciones municipales, cuyo triunfo fue impedido por medios fraudulentos tanto en 1974 como en 1977. De cualquier modo, de 1974 a 1980, la COCEI construyó una identidad bien definida alrededor de un conjunto de demandas: el regreso de la tierra a las comunidades; democracia electoral; fin a la represión en contra de los candidatos independientes y sus bases; la defensa de la cultura zapoteca y de los recursos naturales del Istmo; y recuperación de la economía regional. Entre sus miembros se contaban campesinos sin tierra, [pequeños propietarios,] trabajadores de las plantaciones locales, estudiantes e intelectuales que vivían en la ciudad de Oaxaca y la ciudad de México. En 1980 la COCEI unió fuerzas con el Partido Comunista en la creación de una suerte de Frente Popular para las elecciones locales en el Estado de Oaxaca. Una vez más, se le daba el triunfo al PRI en todos los municipios. En Juchitán el fraude fue tan evidente que, después de masivos actos de protesta que incluyeron la toma del Palacio Municipal y denuncias en la prensa nacional, fue convocada una nueva elección, y el candidato de la COCEI logró ser alcalde de Juchitán”.⁷³

En 1993, Adriana López Monjardín tuvo como interlocutores a los ejidatarios de una comunidad del norte de Chiapas pertenecientes a Xi'nich'. Esta organización indígena y campesina había realizado el año anterior “una Marcha de Palenque al DF que resultó un augurio de lo que vendría 20 meses después” con el alzamiento zapatista. Años después, Xi'Nich' sería una “entusiasta participante del Congreso Nacional Indígena (CNI) y quizá la única organización indígena y campesina que rechazó, junto con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los

⁷³ Tomado de López Monjardín, Adriana. *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable*, Siglo XXI, 1986, pp. 120-125. Citado de “Movilizaciones rurales en América Latina desde 1920” en Leslie Bethell, (comp.) *Latin America: politics and society since 1930*, p. 387. [Traducción mía].

programas agrarios y de desarrollo que implementaron los gobiernos estatal y federal, por considerarlos insuficientes y parte de una estrategia contrainsurgente”.⁷⁴ Actualmente, Xi’Nich’ constituye una Coordinadora de Organizaciones Sociales indígenas de tres regiones que agrupan a un total de 80 comunidades en la Zona Selva de Chiapas.⁷⁵

Tanto su interacción con el movimiento organizado de la COCEI como su convivencia con la asamblea de ejidatarios de Xi’nich’ han dejado en Adriana López Monjardín la experiencia de negociación necesaria para ser respetuosa con los procesos locales en cuanto a lo que le permiten trasladar al plano académico.

Observamos que la cooperación que ha establecido Adriana López Monjardín es más sostenida que la de Jan de Vos, ya que continuamente se ha vinculado con grupos organizados, e incluso se incorporó activamente al movimiento en lucha por el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas y por el fin de la guerra de exterminio en Chiapas. De manera similar a De Vos, Adriana ha actuado primordialmente como individuo; sin embargo sus acciones han contribuido a impulsar y fortalecer la capacidad organizativa y política de los respectivos movimientos.

Enrique Hamel ha interactuado con los maestros p’urhepechas de las escuelas primarias bilingües de San Isidro y Uringuitiro, en la meseta p’urhepecha del estado de Michoacán, durante varias fases de su proyecto escolar. Este proyecto de educación indígena, intercultural y bilingüe de las escuelas nació en 1995 como iniciativa de tres profesores que cursaban la licenciatura en Educación Indígena en la UPN de Uruapan, Michoacán. Uno de ellos, el maestro Gerardo Alonso, cuenta en un reconocido documental:

“A mediados de los años noventas, un grupo de profesores preocupados por el bajo aprovechamiento educativo fundamos el Proyecto escolar San Isidro-Uringüitiro... Nuestra intención es que el niño logre comprender la vida en su idioma. Estamos creando alumnos con la seguridad y autoestima que merecen tener. Le estamos dando rostro a los niños”.⁷⁶

Los profesores que han sido parte de este proyecto “pertenecen al sistema [oficial] de educación indígena y han asumido -por iniciativa propia, a contracorriente y a lo largo de [diecisiete] años- la

⁷⁴ Bermejillo, Eugenio. “X’inich’ y Las Abejas: ‘El camino nos pertenece’” en *Ojarasca* 43, 13 de noviembre de 2000.

⁷⁵ Portal electrónico de Fomento Cultural y Educativo A.C., <http://www.sjsocial.org/fomento/proyectos/plantilla.php?texto=selva>

⁷⁶ Proyecto escolar intercultural bilingüe. San Isidro/Uringuitiro, Michoacán. *Documental “P’urhepecha jimbo jurhenkurhini / Aprendiendo en p’urhepecha”*. Apoyado por: UPN, CONACYT, Fundación Ford, DGEI-SEP, CDEIB-SEP Y DEI-SEE Michoacán, México, 2006.

responsabilidad de construir una alternativa educativa que responda a las necesidades reales de su pueblo, principiando por enseñar a leer y a escribir en p'urhepecha y transformándola en el principal vehículo de enseñanza para todos los grados y asignaturas de la primaria".⁷⁷

Por su parte, Enrique Hamel no emprendió esta colaboración solo. En 1998 había fundado el Programa "Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe" (CIEIB) mediante el cual formó un equipo interdisciplinario con estudiantes de posgrado y licenciatura en antropología social de la UAM-Iztapalapa. Eventualmente el programa vino a contar con la colaboración de reconocidos investigadores del ámbito nacional e internacional, además de muchos otros estudiantes y especialistas. De 1999 a 2001 este equipo se dedicó a relizar un análisis comparativo del rendimiento escolar en tres planteles de la meseta p'urhepecha y algunas escuelas hnãñus en el Valle del Mezquital. A partir de 2003 y hasta la fecha, varios integrantes del equipo CIEIB, invitados por las escuelas de San Isidro y Uringüitiro, han estado construyendo con éstas un modelo de enseñanza del español como segunda lengua y, posteriormente, un currículum intercultural y bilingüe propio. En un esfuerzo poco usual, este equipo acompañó durante más de seis años a esas escuelas mediante estancias mensuales que duraban una semana. En el curso de este largo periodo de interacción, Hamel y el equipo CIEIB han tenido importantes aprendizajes sobre las implicaciones del trabajo colaborativo.

Además, Hamel, el Equipo CIEIB y los profesores indígenas más comprometidos con el proyecto San Isidro/Uringüitiro han participado en eventos de articulación con otros proyectos educativos indígenas a nivel nacional como el Congreso de Educación Indígena Intercultural, donde se han coordinado con organizaciones como la CMPIO (Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca). También han colaborado para compartir la experiencia de su proyecto con profesores de otras escuelas en su misma región.

Como vemos, Hamel ha establecido una colaboración sostenida y continua, no exactamente con un movimiento (como Adriana o De Vos) sino con un grupo organizado que defiende derechos culturales y lingüísticos en el contexto de la educación indígena oficial. A diferencia de Jan De Vos y Adriana López Monjardín, Enrique Hamel ha generado organización a su alrededor, a partir del proyecto CIEIB. A su vez, este tipo de colaboración ha permitido que ambos sujetos (Hamel como

⁷⁷ Erape Baltazar, Ana Elena, Rainer Enrique Hamel, Mariana Hernández Burg y Rafael Nieto Andrade. "Tankuarintani ka janhaskani P'urhepecha Jimbo jurhentakurhini. La colaboración entre el Proyecto Escolar San Isidro-Uringüitiro en Michoacán y el equipo de investigación-acción Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe (CIEIB)" en *Memoria del Segundo Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural*. Volumen I. Comité Promotor del Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural y Unidad de Capacitación e Investigación Educativa para la Participación, A.C., México, 2007, pp. 158. (Ponencia presentada en el Segundo Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, realizado en Oaxaca, México, del 25 al 27 de octubre de 2007).

investigador y los maestros como sus interlocutores/colaboradores) incrementen su sociabilidad de manera significativa.

Graciela Freyermuth ha interactuado con múltiples grupos organizados a lo largo de su experiencia profesional. Las primeras en colaborar con ella para la construcción de materiales didácticos con información que les fuera útil, desprendida de su investigación entre ellas, fueron algunas mujeres obreras de la maquila electro-electrónica en el norte del país. Ya en Chiapas, el primer interlocutor organizado con el que emprendió una colaboración que duró tres años fue la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH). Esta Asociación Civil se constituyó en 1985 como una de las pocas organizaciones de terapeutas tradicionales que existían en aquel entonces en el país:

“Nació de la propuesta de un grupo de terapeutas tradicionales de la región de los Altos, para romper la dispersión y el aislamiento, intercambiar experiencias, evitar la discriminación de esta forma de medicina, buscar alternativas para mejorar las condiciones de salud de las comunidades y de manera más amplia, discutir y proponer soluciones a los múltiples problemas de opresión y explotación que padecen los indígenas del estado”.

En los años en que Graciela Freyermuth efectuó esta investigación, los principales objetivos de la organización que los indígenas aspiraban a crear y dirigir eran: “1) ser representantes de los médicos indígenas en el estado de Chiapas; y 2) defender, rescatar, fortalecer, desarrollar y difundir los conocimientos que, sobre salud y enfermedad, poseen los pueblos indígenas”.⁷⁸

Gracias a esta experiencia, Graciela Freyermuth aprendió que una manera mucho más eficaz de sensibilizar y difundir la información útil para el mejoramiento de la salud en las comunidades indígenas era la producción radiofónica de cápsulas y otros materiales en audio. Y fue con “Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud, A.C.” (ACASAC) que inició la realización de este tipo de materiales:

“ACASAC es una asociación de profesionistas [indígenas y no indígenas] en las áreas de salud y comunicación interesada en promover la investigación, capacitación y el desarrollo y aplicación de modelos alternativos para la atención médica... Desde 1998, a través de ACASAC, se impulsan proyectos de Salud Reproductiva y de prevención a la Violencia Doméstica. Las mujeres de esta asociación han trabajado la temática referida en Chiapas desde

⁷⁸ OMIECH. “Salud práctica” en *México Indígena*, Núm. 3, nva. Época, diciembre, 1989, p. 52 y 53.

1988, consolidando proyectos de investigación, comunicación, capacitación e interrelación que se venían realizando desde varios años antes...La Asociación se ha centrado en contribuir al mejoramiento de la salud sexual y reproductiva de las mujeres de Chiapas, interesándose en reconocer las formas en que ellas protegen su salud en el contexto de su vida y su trabajo, lo cual necesariamente involucra a la fertilidad, la morbi-mortalidad y la violencia intrafamiliar”.⁷⁹

Desde entonces, es con integrantes de esta asociación que Graciela ha hecho un gran equipo para producir y difundir numerosas campañas contra la muerte materna. Ha instalado una cabina de grabación de audio ubicada en el CIESAS-Sureste y profundizado el trabajo que años atrás había iniciado formando promotores y promotoras de salud. Esto último como parte de un modelo de atención para zonas rurales y multiculturales en numerosas comunidades indígenas en las regiones fronteriza, Altos y costa de la entidad.

Entre los grupos organizados con los que Graciela Freyermuth y ACASAC han trabajado de manera colaborativa para producir materiales de difusión y capacitación, se encuentran: las escritoras mayas de FOMMA⁸⁰, la Casa de la Salud que coordina la líder indígena Sebastiana Vázquez, el grupo de parteras de Chalchihuitán y algunos promotores de salud en Tenejapa.

La colaboración que Graciela Freyermuth ha logrado establecer se basa en un vínculo continuo y sostenido (muy similar al de Hamel). En el ámbito civil, ha generado organización a su alrededor con la ayuda de ACASAC, que lucha por la defensa de los derechos de las mujeres a la salud, contribuyendo a consolidar varios grupos de promotoras y promotores comunitarios con este fin. Aunque Graciela Freyermuth pertenece a una institución estatal como Hamel, a diferencia de éste se ha relacionado primordialmente con organizaciones del sector civil y ha generado sociabilidad alrededor suyo en el mismo.

En el caso de María Bertely, comenzaremos por presentar a sus interlocutores de la UNEM, cuyo relato fundacional transcribimos:

«En el año de 1995, un grupo de educadores indígenas reunidos en un curso del Programa del Educador Comunitario Indígena (PECI) –la mayoría de ellos, en aquel entonces, bases de apoyo

⁷⁹ Portal electrónico de ACASAC, <http://acasac.org.mx>

⁸⁰ Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA) es un centro comunitario y grupo teatral formado por mujeres mayas en Chiapas, que se centra en los derechos de las mujeres y de los indígenas, alfabetización, supervivencia cultural y la educación en tzeltal y tzotzil, dos lenguas indígenas. Más información en: <http://hemi.nyu.edu/fomma/>

zapatistas– se planteó la necesidad de formular una propuesta alternativa de educación para las comunidades indígenas del Estado de Chiapas. Los educadores, comisionados por sus respectivas comunidades a través de actas de asamblea, conformaron la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM), con el objetivo de “[...] implementar una profunda reforma del proceso educativo básico que combina la teoría y la práctica bajo el control de las comunidades indígenas de Chiapas [...]” (UNEM 1999)». ⁸¹

Desde entonces, este grupo de educadores ha mantenido una “voluntad pedagógica y política por resolver juntos, en un permanente laboratorio para la formación docente de los nuevos educadores, los retos implicados en el diseño desde debajo de una educación intercultural y bilingüe sustentada en el autogobierno, abierta a la participación comunitaria y culturalmente pertinente” en las zonas Altos, Norte y Selva de Chiapas. ⁸² A través de su historia han contado con la asesoría de instituciones como el CIESAS-Sureste, que auspició de 1997 a 2000 el *Bachillerato pedagógico comunitario para la formación de docentes de educación primaria bilingüe intercultural* en que participaron varios de los integrantes de la UNEM. También se han relacionado con otros importantes proyectos de educación en sus regiones, como el de Guaquitepec, el de la Sociedad Civil “Las Abejas” y el del Programa Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo (ECIDEA).

María Bertely comienza a interactuar con la UNEM a partir de su participación, junto con otros expertos en educación intercultural, en los talleres que impartiera Jorge Gasché para continuar la formación pedagógica de este grupo de educadores indígenas. Poco a poco, María Bertely empieza a aglutinar un grupo de investigadores y académicos que, asesorados por Gasché, acompañarían a la UNEM en dos de sus proyectos más importantes: la construcción, difusión y capacitación para el uso de tarjetas de autoaprendizaje (iniciado en 2001), y la construcción de una propuesta educativa sustentada en un modelo democrático activo, con base en el ejercicio de la solidaridad en la vida práctica de comunidades tseltales, tsotisles y ch’oles. Este último principió en 2005 y aún continúa como parte del Proyecto General Educación Ciudadana Intercultural para los pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza, coordinado por Juan Ansión de la PUCP.

El equipo conformado por María Bertely, otros académicos y los educadores de UNEM también ha ayudado a formar nuevos promotores de educación en la zona de influencia de la UNEM. Últimamente su trabajo también ha irradiado hacia el magisterio indígena en otros estados del país como Oaxaca, Guerrero y Michoacán, al coordinar diplomados respaldados por la UPN. Con ello,

⁸¹ Bertely, María. *Conflicto intercultural...*, *op. cit.*, p. 23 y 24.

⁸² *Ídem*, p. 27. Un relato detallado de la historia de la UNEM se encuentra en las páginas 23 a la 29 del mismo texto.

se ha ampliado la red de académicos que ahora asesora a diversos grupos de maestros indígenas inspirados en los resultados del proceso ocurrido en Chiapas.

Podemos observar que María Bertely ha mantenido una colaboración sostenida y continua con un grupo organizado que forma parte del movimiento indígena en lucha por la autonomía, y también ha ayudado a generar organización entre académicos de su entorno que comparten su visión política y se interesan en el campo de la educación intercultural. Su caso es muy similar, en principio, al de Hamel: se vincula con una organización magisterial (sólo que ésta no pertenece al sector oficial), y también crea una comunidad académica de trabajo a su alrededor impulsando programas y proyectos institucionales.

Las primeras interlocutoras de Carlota Duarte fueron dos grupos de mujeres indígenas tsotsiles que participaban en asociaciones civiles distintas: Sna Jtz'ibajom⁸³ y Sbeik jchanvunetik⁸⁴. Las primeras aprendieron fotografía y construyeron su propio cuarto oscuro con Carlota en 1993. El segundo grupo de mujeres era gente tzotzil evangélica que había sido expulsada de su comunidad y a la que le interesaba organizar actividades culturales, de modo que con Carlota realizaron una fotonovela en 1996. Con la consolidación del Archivo Fotográfico Indígena en el CIESAS-Sureste, se forma a partir de 1995 el primer equipo indígena de encargadas del archivo, contratadas por Carlota Duarte. Poco a poco, a lo largo de 10 años, este equipo construiría y coordinaría los cursos de capacitación en los que participaron indígenas interesados en aprender fotografía provenientes de comunidades (la mayoría tseltales y tsotsiles) como Nuevo León, Tenejapa y Chana'. También acudieron algunos indígenas enviados por sus comunidades tojolabales autónomas del rumbo de San Miguel Chiptik, así como profesionistas indígenas de distintos pueblos que trabajaban en instituciones como el CELALI.

⁸³ “En 1983, Anselmo Péres, Maryan Kalixto y el hijo mayor de Romín Teratol, (Xun) co-fundaron Sna Jtz'ibajom, La Casa Del Escritor. Esta cooperativa se dedica a darles a los mayas una nueva voz, tanto en los foros teatrales como en el radio y en el papel... En tzotzil y tzeltal, dos de los treinta lenguajes mayas que sobreviven, cuentan al mundo que las tradiciones ancestrales siguen floreciendo en el siglo XXI. El programa de lecto-escritura en parajes de Sna Jtz'ibajom le ha enseñado a más de 5,500 hombres, mujeres, ancianos y niños a leer y escribir en su idioma materno... Los ocho socios indios de tiempo completo de Sna Jtz'ibajom provienen de las comunidades mayas de Chamula, Tenejapa y Zinacantán”. Karasik, Carol. “Desenmascarando a los mayas. La historia de Sna Jtz'ibajom”. Smithsonian Center for Latino Initiatives, EE.UU. Disponible en <http://anthropology.si.edu/maya/esp/mayaprint.html>

⁸⁴ “Sbeik is a nonprofit educational group dedicated to serving the needs of Maya women who survive by selling handicrafts to tourists in San Cristobal's zócalo. They are mostly outcasts from the villages where they were born, barred from the possibility of providing for themselves through farming because they left their traditional religion for Protestantism”. Snow, K. Mitchell. “New Maya scribes: a photography cooperative of mostly women is recording scenes of everyday life in Chiapas, Mexico, in images of social and artistic eloquence”. Organization of American States, EE.UU, 1997. Disponible en: <http://www.thefreelibrary.com/New+Maya+scribes%3A+a+photography+cooperative+of+mostly+women+is...-a019396825>

Carlota Duarte funda el Proyecto Fotográfico Chiapas desde que llega a establecerse en San Cristóbal, y actualmente se define así:

*“The Chiapas Photography Project (CPP) provides indigenous Maya people in Chiapas, Mexico with opportunities for cultural and artistic self-expression through photography. Since 1992, over 300 indigenous men and women from different ethnic groups and religious backgrounds have learned how to use photography as a mode of personal artistic expression, and many have undertaken projects that celebrate and engage members of their communities...CPP photographers have exhibited their work in their own towns, as well as in museums, galleries, and alternative spaces throughout the world. CPP also provides educational workshops and presentations, which educate diverse audiences about how the Project uses photography as a means to share and celebrate indigenous cultures”.*⁸⁵

Diez años después de que se fundara el Proyecto Fotográfico Chiapas, sus participantes más activos decidieron consolidar su propia organización de fotógrafos indígenas llamada “Lok’tamayach”/ Fotógrafos indígenas de Chiapas:

*“Founded in 2002 by the six indigenous photographers who work daily in the Indigenous Photography Archive (AFI) at CIESAS Sureste, Lok’tamayach is an association of 27 indigenous photographers, men and women, from several ethnic groups. Its priority is to promote artistic photography by indigenous photographers in the state of Chiapas”.*⁸⁶

Desde entonces coordinan su propio programa de capacitación y también han iniciado su propia colección de fotografías. Todos los colaboradores de la asociación son voluntarios, incluyendo la directiva, y se cuenta con una oficina en San Cristóbal de las Casas.

Con todos estos años de creativo acompañamiento, Carlota Duarte sigue viviendo una experiencia de interacción y colaboración que resulta única y enormemente aleccionadora. El AFI sigue estando a cargo del equipo que conforman ella y los fotógrafos indígenas becarios del archivo. El Proyecto Fotográfico Chiapas (CPP por sus siglas en inglés) también ha sido una figura importante para convocar a otros profesionistas voluntarios que han querido colaborar con los fotógrafos indígenas en ciertos trabajos que requiere el archivo.

⁸⁵ Portal electrónico del Proyecto Fotográfico Chiapas, www.chiapasphoto.org

⁸⁶ Portal electrónico del *Mayan Educational Found*, <http://www.mayaedufound.org/Links.php>

Como Enrique Hamel, Graciela Freyermuth y María Bertely, Carlota Duarte ha construido un vínculo continuo y sostenido, aunque los grupos con los que se ha relacionado tienden a ser más autónomos. Unos, reunidos en torno a la lucha por los derechos culturales, ya estaban conformados cuando empezaron a colaborar con ella. Otros se crearon después, y se independizaron. Como Graciela Freyermuth, Carlota Duarte se ha relacionado con agrupaciones civiles, e incluso ha acompañado la creación de una nueva asociación. Pero, como Enrique Hamel, también ha creado un proyecto institucional a su alrededor, el Archivo Fotográfico Indígena.

Por su parte, Andrés Aubry encarna otra monumental experiencia de interaprendizaje. Sus interlocutores fueron primordialmente grupos de tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas que se fueron organizando en sus comunidades, animados por la diócesis de San Cristóbal para hacer frente a problemas ancestrales de despojo, explotación, empobrecimiento y represión. Con el tiempo muchos de ellos se convirtieron en bases de apoyo zapatistas o miembros de la Sociedad Civil “Las Abejas”. Otros más se volverían parte de los grupos paramilitares contrainsurgentes que asolan esta región, cuyo origen, funcionamiento y auspicio gubernamental Don Andrés Aubry nunca se cansó de explicar y denunciar.⁸⁷

Para hacer este trabajo de colaboración con las comunidades de los Altos, Andrés Aubry fundó el Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C. (INAREMAC):

“El INAREMAC tomó su vuelo en 1974... Agrupa parejo a indígenas analfabetas, a milperos y temporaleros ladinos, a científicos sociales, lingüistas, juristas, agrónomos, nutricionistas, médicos e historiadores...Nuestro primer objetivo [es]: hacer dialogar el saber popular y el saber institucionalizado...En esta labor, todos aprenden, todos investigan, y todos toman por igual los riesgos de una estrategia común que tienen que defender frente a la asamblea ejidal o a la junta pueblerina de los Ancianos...Un segundo objetivo [es]: mantener en la periferia (en nuestro caso en Chiapas) los instrumentos de trabajo, el fruto de la labor científica y el control de la acción generada...Nuestro tercer objetivo: INAREMAC no duplica tareas, no asiste, tan sólo produce y prueba instrumentos que, gustoso, ofrece tanto a las bases campesinas como a las dependencias, oficiales o no, que lo solicitan... [Y por último] nuestro cuarto objetivo: INAREMAC no promueve, tan sólo acompaña y responde. Las alternativas que ofrece han de ser una respuesta de apoyo a los procesos regionales...Nuestro instituto adelanta nueve programas, de campo o de apoyo, [...] [en cinco] áreas de trabajo: área socio-lingüística..., área

⁸⁷ Cfr. Aubry, Andrés y Angélica Inda. *Los llamados de la memoria, Chiapas 1995-2001*. Ediciones del Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2003, 199 pps.

etno-agrícola..., área de etno-salud..., área histórica, área de seminarios (siempre pluridisciplinarios) [y] área de publicaciones en tzotzil y español...Estos programas se enfrentan a problemas candentes que son: el analfabetismo masivo, el hambre crónico o la desnutrición, la muerte prematura y endémica, así como todos los lastres de la llamada marginalización...»⁸⁸

Esta experiencia tuvo que ver su fin, como aquí nos cuenta Don Andrés Aubry: “el INAREMAC lo maté...a fines de '95...por los problemas inevitables, como Gobernación. Era una ‘Gestapo’ y no Gobernación. Estimé prudente matarlo”. (Aubry: 6)

Una vivencia un tanto distinta de colaboración fue la que tuvo años después, al participar en un colectivo de acompañantes de una escuela secundaria autónoma⁸⁹ en la misma región donde había trabajado tantos años antes con INAREMAC:

“Era impresionante, mira, agarramos a gente que ni sabía español, entonces por supuesto que no leía. Terminan siendo ratones de biblioteca... En menos de tres años tuvimos un canta-autor, un poeta, ¡un cuentista premiado, premiado, y por otros que nosotros! Entonces ya va bien, ya pa’ qué buscas. Pero ahí no es que alguien haya ideado un plan. Fue el diálogo entre el colectivo de los promotores y el colectivo de los asesores –que después llamaron de otra manera– y ahí brotó algo creativo, impresionante. Y muchos de nuestros visitantes en esa Escuela Secundaria de pobres, pues participaron en discusiones que no hay ni en licenciatura, en la universidad. Pero es que la meta no es una meta utilitarista, no es el diploma, no es la especialización, no es el ganar más dinero: es un proyecto de vida”. (Aubry: 4)

“Ahora me fascina porque estoy en la tercera generación. Yo trabajé con los de mi generación, después con los hijos y ahora a los nietos los tengo en la Educación Autónoma”. (Aubry: 5)

Una experiencia de interacción más (que recuerda la fértil actividad del INAREMAC en su tiempo) fue el proceso de traducción que coordinó Don Andrés Aubry en colaboración con un grupo de traductores del Centro Estatal de Lenguas, Artes y Literatura Indígena (CELALI):

⁸⁸ INAREMAC. “Presentación del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C”, *op. cit.*, pp. 1-3.

⁸⁹ “Esta escuela es autónoma, es decir que no depende del gobierno oficial. Es una escuela de los pueblos zapatistas y de los pueblos de todo el mundo construida con la solidaridad de todos los seres solidarios”. <http://www.serazln-altos.org/esraz.html>

“La traducción de los acuerdos de San Andrés a los idiomas mayenses y al zoque de Chiapas es resultado de un paciente trabajo entre traductores, comunidades indígenas, lingüistas, hablantes alfabetas y analfabetas para ofrecer a los pueblos una versión en sus idiomas de tan importante documento... Nuestro trabajo no es de interés antropológico: los acuerdos de San Andrés los tradujimos para que sirvan como un instrumento político que, al tiempo, dignificará y potenciará los idiomas a los que se trasladan desde el español, por lo que la traducción es también un proceso de liberación desde el lenguaje y, por lo tanto, de las concepciones y relaciones sociales... CELALI y el colectivo responsable hicieron suya la tarea de traducción por una sencilla razón: los acuerdos no se conocen cabalmente y hasta este esfuerzo editorial circularán más ampliamente en los idiomas mayenses y el zoque. Así, CELALI ejerce su derecho a la autonomía y lo devuelve a las comunidades involucradas, las que, a su vez, reproducirán en sus idiomas el contenido y significado de los acuerdos”.⁹⁰

Don Andrés Aubry y los coordinadores del CELALI trabajaron codo a codo en asambleas comunitarias para ‘cosechar de ahí’ una traducción, útil para los pueblos, de los Acuerdos de San Andrés a las 10 lenguas indígenas que se hablan en Chiapas.

Con toda esta práctica, no podríamos encontrar mejor maestro de lo que significa dedicar la vida al diálogo entre saberes para la liberación.

En la forma de colaborar de Don Andrés Aubry, creando una institución de investigación-acción independiente como el INAREMAC y conformando grupos de estudio y de traducción, puede verse que el investigador y el proyecto son uno y lo mismo. Es decir, no se generan dos organicidades (el del investigador y el de la organización), sino una sola. Es de notar, por lo demás, que cooperó con movimientos muy similares a aquellos con los que han cooperado Adriana López Monjardín, Jan de Vos y María Bertely, y que lo hizo en forma sostenida y permanente (como lo mayoría de nuestros entrevistados). Llama la atención, por otra parte, que un movimiento como el zapatismo puede, en efecto, también admitir distintos tipos de colaboraciones de parte de investigadores.

La trayectoria de Andrés Aubry sólo tiene paralelo en otra, de tremendas implicaciones éticas y epistemológicas: la colaboración de por vida entre Carlos Lenkersdorf y el pueblo tojolabal.

Los interlocutores de Carlos Lenkersdorf y su esposa Güdrun son hombres, mujeres, ancianos y niños de las comunidades tojolabales de las Cañadas de Altamirano y Las Margaritas:

⁹⁰ Equipo coordinador y traductores de Los Acuerdos de San Andrés. “Traducción de acuerdos de San Andrés, un instrumento político” en *Correo ilustrado de La Jornada*, 26 de octubre de 2006.

“Son mis alumnos tojolabales y otros tojolabales de 40 o 50 comunidades; no te puedo decir por nombre “éste, éste y éste”, pero son tojolabales. Ahí tengo muchos hermanos y hermanas”. (Lenkersdorf: 81)

Esta convivencia y trabajo prolongado tuvo también otro sostén muy importante: el equipo de agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal articulados alrededor de “La Castalia”:

“Desde nuestra llegada a Comitán [...] los colegas de La Castalia desempeñaron un papel fundamental. Gracias a ellos conocimos a los tojolabales. Nos iniciaron en el trabajo con ellos al abrirnos las puertas y nos dieron la oportunidad de colaborar con ellos. Nos enseñaron las primeras palabras en tojolabal y nos corregían el español al liberarlo de la jerga universitaria [...]. De todos modos los de La Castalia siempre nos ayudaron con mucha paciencia. Compartimos la misma postura, trabajar al servicio del pueblo tojolabal. Dentro de nuestro trabajo común creció el diccionario [tojolabal-español]”.⁹¹

Un proceso importantísimo de colaboración, en el que Lenkersdorf interactuó con un grupo específico de tojolabales durante cinco años, fue la traducción del Nuevo Testamento al tojolabal:

“Nos tocó coordinar [el trabajo] con setenta traductores nombrados por las comunidades. La traducción resultó instructiva por la idiosincrasia del tojolabal, conforme a la cual los traductores transformaron giros del griego, idioma acusativo o de sujeto-objeto, en expresiones de un idioma de sujeto-sujeto. Además, cambiaron expresiones típicas de lenguas occidentales en las que correspondieran al tojolabal”.⁹²

Pero no fue la única experiencia de su tipo para Carlos Lenkersdorf. También consagró seis años a la primera elaboración del *Diccionario tojolabal-español*:

“Los primeros tres años los dedicamos al aprendizaje básico del idioma. Durante este período anotamos todas las palabras que aprendimos en el contacto continuo con los tojolabales”. “En

⁹¹ Lenkersdorf, Carlos. *b'omak'umal, tojol'ab'al – kastiya. Diccionario tojolabal-español, idioma mayense de Chiapas*, Volumen 1. 3ª edición, México, 2010, p. 30.

⁹² “El libro resultante se llama *ja yajk'achil sju'unil ja dyosi b'a tojol'ab'al*. Consiste en dos volúmenes [...] que [...] se publicaron en 1991 y 1993 respectivamente por La Castalia. Comitán, Chiapas, auspiciados por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas durante el obispado de Samuel Ruiz”. *Ídem*, p. 26.

1976 un grupo de tojolabales nos pidieron la elaboración de un diccionario. Iniciamos la preparación sistemática de la obra [...] después de haber fijado la transcripción que probamos y modificamos”. “En la preparación del diccionario colaboraron, en todas sus etapas, hermanas y hermanos tojolabales de toda la región montañosa. En particular ayudaron representantes de 19 comunidades a lo largo y lo ancho de los Altos”.⁹³

Carlos Lenkersdorf también colaboró con delegados tojolabales de varias comunidades que asistieron a los cursos que impartió en los años setenta, y posteriormente con otro grupo de tojolabales que se convirtieron en maestros informales de la zona.

Asimismo, Lenkersdorf hizo equipo con otros académicos como Gudrün Lenkersdorf y Gemma Van Der Haar. Es así como facilitaron el trabajo colectivo junto a varios grupos organizados de tojolabales (la mayoría zapatistas) en otros proyectos específicos como la redacción del libro bilingüe *San Miguel Chiptik, testimonios de una comunidad tojolabal*.⁹⁴

Hacia sus últimos años, como resultado del curso “Tojolabal: lengua y cultura” que Lenkersdorf dictó con mucho éxito por varios años ininterrumpidos en la UNAM, se formaron o reforzaron algunos colectivos de estudiantes que han apoyado desde años atrás a distintos proyectos de educación autónoma en Chiapas.

Al igual que varios de nuestros entrevistados, Carlos Lenkersdorf estableció un vínculo permanente. No se relacionó a través de una asociación civil, sino directamente con comunidades indígenas tojolabales organizadas (ahora en su mayoría zapatistas), que han luchado de manera independiente por el reconocimiento de sus derechos culturales, agrarios y políticos. Su caso es muy similar al de Andrés Aubry, en la medida en que se identificó enteramente con su quehacer (que previamente caracterizó como “proyecto de vida”). Pero a diferencia de Aubry, Lenkersdorf también era académico en una institución pública y generó organización a su alrededor, sobre todo entre sus estudiantes y oyentes de numerosas universidades, aprovechando así el espacio institucional que logró mantener en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

A partir de lo antes descrito podemos destacar varios aspectos organizativos sobre la interacción entre los investigadores entrevistados y las agrupaciones con las que han entrado en colaboración.

⁹³ *Ibidem*, p. 27, 28 y 29.

⁹⁴ Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf (comp.) *san migel ch'ib'tik. ja' jastal 'aytiki. San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. Siglo XXI, México, 1998, 191 pp.

a) En primer lugar, notamos que nuestros entrevistados han establecido un vínculo colaborativo con organizaciones ya existentes. Es decir, en principio se busca no sólo enfrentar problemas de injusticia y opresión, sino potenciar e impulsar procesos organizativos que ya han surgido como respuestas a los mismos. Dichos procesos son de diversa índole: unos emanan del sector oficial (Hamel), otros del sector civil (Bertely, Duarte); unos son claramente politizados (Aubry, Bertely, López Monjardín, De Vos), otros no necesariamente, aunque representen acciones cívicas (Freyermuth) o de defensa de derechos culturales (Duarte, Hamel, Lenkersdorf). Es particularmente notable el caso de Carlota Duarte, por cuanto, también acompaña la formación de nuevas organizaciones que, en los hechos, actúan en forma autónoma: se constituyen como tales y definen sus características y actividades siguiendo sus propios criterios y procedimientos.

b) En segundo lugar, en la mayoría de los casos, la colaboración también potencia e impulsa la capacidad organizativa de quien investiga, pues éste entreteje a su alrededor nuevas formas de sociabilidad. Éstas también adoptan distintas formas, pudiendo ser de tipo institucional (Hamel, Duarte, Lenkersdorf), civil (Aubry, Freyermuth) o académicas informales (Bertely).

c) En tercer lugar, nuevamente la gran mayoría de nuestros investigadores entrevistados entablan colaboraciones sostenidas con organizaciones (a excepción de Jan de Vos). Esto indica, en efecto, que han optado por colaboraciones de largo plazo (que duran al menos varios años) y que, como en los casos de Aubry, Duarte, Freyermuth, Hamel y Lenkersdorf, se convierten prácticamente en proyectos para toda la vida.

En suma, la colaboración entre investigadores y organizaciones da lugar a diversas modalidades, en términos de construcción e interacción entre sujetos sociales, no a una sola. Es igualmente significativo que dicha colaboración tiende a impulsar, tanto en quien investiga como en la organización, nuevas formas de sociabilidad, a fin de acometer debidamente distintos retos que entraña el proceso. En la medida en que se trata de una relación entre sujetos sociales, también podemos decir que es una colaboración intersubjetiva, en el sentido relacional del término.

2.2 La colaboración a partir de definición de intereses

Una vez analizado el tipo de vínculo que nuestros entrevistados han establecido con sus respectivas problemáticas y grupos, desde el punto de vista de la antropología con fines de liberación, surge la cuestión de ¿cómo se entretejen los intereses de ambas partes para que no se establezcan relaciones de expropiación y explotación en el proceso de conocimiento al que esta colaboración da lugar? ¿Qué tanto coinciden los intereses del investigador con los del grupo social al que se acerca?

Al respecto, la experiencia de nuestros entrevistados revela la existencia de, al menos, dos tipos de situaciones: el compartir un mismo interés y el que haya intereses distintos pero complementarios.

Intereses compartidos y complementarios

Hay situaciones en que el investigador(a) y la organización comparten el mismo **interés**. Nos referimos a situaciones de colaboración en las que ambos tienen en común intenciones fundamentales o en que persiguen fines similares. El cuadro 2 sintetiza la información acerca de las situaciones en que quien investiga y la organización tienen intereses comunes:

Cuadro 2: Interacción entre investigador y organizaciones en situación de compartir un mismo interés

Investigador	Ámbito de investigación	Interés compartido
Andrés Aubry	Memoria, Derechos políticos	Impulso a revitalización, concientización y organización política.
María Bertely	Educación	Revitalización política de pueblos indios
Carlota Duarte	Derechos culturales (fotografía)	Impulso a formas de expresión cultural propias, a organización de patrimonio cultural propio y a formas organizativas de tipo cultural autónomas.
Graciela Freyermuth	Salud reproductiva, violencia intrafamiliar	Mejoramiento de la práctica de la medicina tradicional y descubrimiento de sus alcances y limitaciones. Erradicación de la muerte materna y de violencia contra la mujer.
Enrique Hamel	Educación y lengua	Revitalización y desarrollo formal de lenguas indígenas.
Carlos Lenkersdorf	Derechos culturales, educación (lengua)	Reconocimiento e interlocución plenos con la sociedad tojolabal. Divulgación del conocimiento tojolabal en la cultura occidental.
Adriana López Monjardín	Movimientos sociales	Reconocimiento de organizaciones y procesos en sus propios términos.
Jan de Vos	Historia	Recuperación y divulgación de memoria e identidad indígenas.

También hay situaciones de colaboración en que el investigador y la organización tienen intereses distintos, pero que, en razón de que unos y otros se retroalimentan, resultan

complementarios entre sí. La persecución de uno ayuda a la realización del otro porque hacen eco de un espíritu común.

Veamos, entresacados de los testimonios de nuestros entrevistados, algunos ejemplos de complementariedad de intereses entre el investigador y el grupo organizado con el que colabora.

Cuadro 3: Interacción entre investigador y organizaciones en situación de intereses complementarios

Experiencia particular	Interés del investigador	Interés del grupo indígena organizado
Andrés Aubry	<i>Político y público:</i> formación de nuevos ciudadanos para la emergencia un nuevo país.	<i>Político:</i> apropiación de instrumentos para forjar los propios.
María Bertely	<i>Cognitivo y académico:</i> reforma y construcción de conocimiento antropológico <i>desde abajo</i> a partir de una perspectiva dialógica e intercomunicativa. <i>Socio-político:</i> contribución a la reinención étnica. <i>Educativo:</i> construcción de interaprendizajes e inteligibilidad cultural mutua.	<i>Ejercicio de derechos:</i> defensa del territorio. <i>Social y relacional:</i> establecimiento de relación de compromiso con el investigador: dialógica, de trabajo conjunto y de acuerdos sobre utilidad de éste. <i>Político:</i> abono a la lucha política por construir <i>Otro México</i> <i>Defensa de derechos económicos y jurídicos:</i> búsqueda de instrumentos jurídicos en la Ley Agraria, la Constitución, Los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la OIT.
Carlota Duarte	<i>Educativo y social:</i> formación en habilidades fotográficas, impulso a capacidad de expresión y de organización, y apoyo a esfuerzos de colaboración.	<i>Educativo y ejercicio de derechos culturales:</i> toma de fotografías y libertad en el uso de las mismas.
Graciela Freyer muth	<i>Político y público:</i> monitoreo del gasto institucional (estatal y ONG) en materia de prevención de muerte materna y denuncia de mal uso de fondos.	<i>Ejercicio de derechos:</i> acceso a servicios de salud adecuados y prevención de muerte materna.
Enrique Hamel	<i>Académico y educativo:</i> investigación sobre educación indígena en México y otros países del mundo, con especial interés en Michoacán, debido a la compatibilidad de su modelo con el proyecto de maestros p'urhepechas.	<i>Educativo, político y ejercicio de derechos lingüísticos:</i> posicionamiento político dentro del campo educativo en el medio indígena.

		<i>Social y relacional:</i> establecimiento de intercambios con el investigador y necesidad de su respaldo en foros sobre políticas lingüísticas y educativas regionales, nacionales e internacionales.
Carlos Lenkers dorf	<i>Relacional, cognitivo, académico y vivencial:</i> aprendizaje (hablado y escrito) de la lengua tojolabal, comprensión de la cultura tojolabal y registro de sus intereses y concepción del mundo.	<i>Ejercicio de derechos culturales:</i> Disposición de libros comprensibles, elaborados ya sea por el investigador o por ellos (y corregidos por aquél). <i>Educativo y de ejercicio de derechos culturales y económicos:</i> organización de cursos comunitarios en tojolabal de aritmética, lectoescritura, leyes agrarias y la Biblia (entre otros).
	<i>Académico:</i> enseñanza de la lengua tojolabal en educación superior.	<i>Relacional:</i> recepción de alumnos para fines de convivencia y colaboración.
Adriana López Monjardín	<i>Académico y político:</i> elaboración de artículos sobre planteamientos de movimientos sociales.	<i>Político:</i> divulgación del carácter justo de su causa (perspectivas, acciones y argumentos) y de lo injusto y equívoca de la postura adversaria.
	<i>Respeto de derechos:</i> protección de identidades de sujetos colaboradores, salvaguarda de las personas del riesgo físico y psicológico.	<i>Ejercicio de derechos a la libertad de expresión:</i> control sobre información acerca de sí mismos. Decisión sobre lo divulgable y lo no divulgable; interacción acotada con el antropólogo.
Jan de Vos	<i>Divulgativo y educativo:</i> acceso y conocimiento amplios a textos sobre la historia de los pueblos indígenas chiapanecos.	<i>Político y de ejercicio de derechos culturales:</i> acceso a una narración de la historia propia en forma sencilla.

Esta digresión analítica acerca de la existencia de intereses tanto comunes como distintos refuerza nuestra idea de que, en los casos expuestos, estamos ante colaboraciones de tipo intersubjetivo. Así, estaremos entendiendo por intersubjetiva *la relación que se da entre dos personas o colectivos que, asumiéndose con fines y capacidades propias, pueden complementarse en una causa común sin verse uno al otro como mero instrumento o medio para su fin.*

Mientras los investigadores y organizaciones involucradas en la colaboración puedan revisar en cualquier momento –conjuntamente o por separado– si sus acciones abonan a la consecución de los

fines colectivos, la colaboración podrá reencausarse, pudiendo persistir o terminarse. Esta eventualidad es particularmente importante en caso de que alguno involuntariamente se encuentre reduciendo al otro en medio para su propio fin, es decir, en objeto o “sujeto de segunda clase”. Es por esto que coincidimos con Fabian en que:

“nuestra presencia o la de ellos no constituye un hecho físico o natural (y tampoco lo es la intersubjetividad, entendida como condición para la interacción comunicativa); [más bien] debe ser alcanzada y es siempre precaria”.⁹⁵

Sin embargo, la identidad y la complementariedad en materia de intereses no excluye la posibilidad de formas de **dominación entre los sujetos**, algunas incluso bastante sustanciales, como éstas que menciona María Bertely, ambas críticas: una acerca de la organización y otra acerca de sí misma:

«Cuando yo encuentro un discurso o actitud machista en la UNEM lo manifiesto: “esto no me gusta, me duele”. [...] Hasta donde podemos, no asumimos una posición artificial, y estamos concientes de la dominación que yo ejerzo como no indígena, y de la que ellos ejercen sobre mí, en el caso de integrantes masculinos de la unión». (Bertely: 19)

Mientras que Enrique Hamel nos muestra otra arista de las diferencias entre los intereses del investigador y los de la organización refiriéndose al momento en que detectó diferencias de posturas dentro del mismo grupo de profesores p’urhepechas de primaria con el que trabaja:

«Los intereses de los maestros...son...de mucha diferencia interna: algunos querían estar en el proyecto porque sonaba bien, porque había un complemento económico de arraigo, pero en la práctica no hacían nada; otros querían realmente meterse a fondo». (Hamel: 76)

Esto indica que la interacción requiere, además de una configuración compatible de intereses, cierta amplitud y, sobre todo, flexibilidad, la cual bien puede verse en términos intelectuales

⁹⁵ Fabian, Johanés. “World Anthropologies: Questions” en G. Ribeiro y A. Escobar (eds.), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Berg Publishers, Oxford, 2006, p. 289. [Traducción mía]

«Uno no entra al campo con teorías totalmente establecidas, que nada más cuentan con una aplicación... sino que con hipótesis, con teorías fuertes, con el bagaje que uno lleva,... [y] tiene que someterlo permanentemente a revisión, y a revisión también con los otros». (Hamel: 62)

o vivenciales

«Que no nos portemos como maestros, sino siempre la cosa es aprender a escuchar. Hacerlo de una manera dialógica, con ellos, en lugar de imponernos. Eso es muy importante». (Lenkersdorf: 85)

Esta necesidad de ser flexibles al establecer los fines de la colaboración entre los sujetos nos lleva al siguiente aspecto de la interacción que queremos resaltar, es decir, la permanente negociación.

2.3 La colaboración como negociación

Como se verá, en las colaboraciones que han establecido nuestros entrevistados se ha dado una negociación entre éstos y las organizaciones en torno a los términos de dicha colaboración, lo cual va desde el carácter de la misma, hasta cómo se aprovechan sus resultados. Ello hace que la colaboración sea un proceso en que el trato es entre iguales y también dinámico, ya que puede también cambiar, según el parecer de las partes.

Acceder a la existencia de la negociación evidencia que estamos efectivamente ante una relación entre sujetos, no entre sujetos y objetos, ya que se presentan continuas situaciones de ajuste a partir de deliberaciones entre ambos. Esto último implica una dimensión epistemológica, como la que plantea Adriana López Monjardín:

«Creo que los antropólogos hemos vivido algo (que para mí es genial, para otros es un fastidio) y es que nuestros objetos de estudio ya no quieren ser objetos, sino que se van viendo a sí mismos. Y cuando interactúan con nosotros los antropólogos, asumen cada vez más este ser sujetos. Entonces, me parece que la investigación ya no puede ser únicamente un antropólogo que pregunta y un nativo que responde, eso ya no existe más...No sólo porque la práctica antropológica y los antropólogos mismos hemos reflexionado al respecto de una manera autocrítica, sino porque nuestros objetos de estudio ya no son esos nativos dispuestos a entregar su historia, sus secretos». (López Monjardín: 87, 88)

También modifica cómo entendemos la etnografía, a decir de James Clifford:

“Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de ‘otra’ realidad circunscrita, sino más bien como una **negociación constructiva** que involucra por lo menos a dos... sujetos concientes y políticamente significantes”.⁹⁶

Mientras que el punto de arribo de esta postura bien puede ser la adopción de una actitud diferente ante el carácter de la colaboración y sus resultados. Por ejemplo, María Bertley narra cómo ella, en su calidad de coordinadora, adoptó la postura de “mandar obedeciendo”:

«Mandar obedeciendo implica [*que te digan*]: “Tú María lo vas a gestionar, tú nos vas a ayudar, tú vas a darle forma a las muchas voces y mundos. Con tu propia decisión y voluntad tienes que **obedecer a la consulta, al acuerdo y a la palabra de todos**. Tú eres la coordinadora, vas a mandar, pero obedeciendo. Te estamos diciendo todo esto porque tenemos un objetivo colectivo y político”». (Bertely: 12)

Aunque, como veremos más adelante, esta sinergia no es siempre el caso.

Vista como proceso, la negociación en las experiencias de colaboración entre nuestros entrevistados y las organizaciones respectivas tiene tres momentos: la iniciativa, el progreso de la colaboración y su desenlace.

2.3.1 La iniciativa

Lo sustancial es que el investigador y el grupo organizado se van buscando, conociendo y aceptando para embarcarse en tareas conjuntas y que esta situación varía según el contexto y la manera particulares en que ello va teniendo lugar. La iniciativa, entonces, se refiere a los términos en que inicialmente se dio la colaboración. ¿Cuál de los sujetos fue el que dio el primer paso hacia el otro? ¿El investigador? ¿la organización? ¿ambos? ¿Un intermediario? ¿Y qué fue lo que se acordó en ese primer contacto?

⁹⁶ Clifford, James. “Sobre la autoridad etnográfica” en C. Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 159.

El cuadro 4 intenta sistematizar el contexto y los primeros eventos que generaron las posibilidades para que nuestros entrevistados pudieran tramar la relación con sus respectivas organizaciones interlocutoras y establecer una dinámica de colaboración con ellas:

Cuadro 4: Datos acerca del inicio de la colaboración

Entrevistada(o)	Contacto con indígenas	Contexto de contacto	Solicitud que da pie a la colaboración
Jan de Vos	Arribo como sacerdote jesuita a la Misión de Bachajón.	Agente de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal durante el obispado de Samuel Ruiz.	Le piden que profundice en el estudio de la historia de los pueblos de Chiapas.
Carlos Lenkersdorf	Arribo a Chiapas con su esposa por invitación de Samuel Ruiz.	Colaboración con la Diócesis en la zona tojolabal.	La pareja Lenkersdorf pide permiso para poder aprender tojolabal en las comunidades. Después, los tojolabales le piden que coordine la traducción del Nuevo Testamento a su lengua.
Andrés Aubry	Él llega a Chiapas por invitación de Samuel Ruiz.	Colabora con la Diócesis haciéndose cargo del Archivo Diocesano.	Le piden que participe como asesor en el Congreso Indígena de 1974.
Adriana López Monjardín	Ella llega a vivir a Juchitán durante la lucha política de la COCEI por la presidencia municipal. Ella llega temporalmente a Chiapas y solicita observar una asamblea de Xi'nich'.	Afinidad política con los movimientos campesinos e indígenas desde los ochenta.	Ella pide permiso para poder trasladar al terreno académico su experiencia.
María Bertely	Ella llega temporalmente a Chiapas para conocer a la UNEM por invitación de su colega, Ronald Nigh.	Afinidad política con el movimiento educativo indígena posibilitado por el zapatismo.	Le piden que coordine la elaboración de tarjetas de autoaprendizaje con financiamiento conseguido en la OEI.
Carlota Duarte	Ella llega a Chiapas después de haber viajado por México	Afinidad por la convivencia	Dos grupos de indígenas

	en un proyecto de investigación sobre arte popular. Es invitada a colaborar con Sna Ts'ibajom por medio de Robert Laughlin.	interreligiosa y el espíritu ecuménico.	organizadas en Asociaciones Civiles, le piden que les enseñe a tomar fotografías.
Graciela Freyermuth	Llega a Chiapas para participar en un equipo interdisciplinario de investigación sobre los efectos de la erupción del volcán Chichonal.	Trabajo en el ámbito académico e institucional en el área de la Salud: Instituto de Nutrición, CIESAS-Sureste.	Le piden que participe en una colaboración inter-institucional entre CIESAS y OMIECH.
Enrique Hamel	Llega a Michoacán para conocer la experiencia de los profesores de San Isidro y Uringuitiro, por intermediación del Profesor Antonio Carrillo de la UPN Ajusco, quien había sido alumno de Hamel en el doctorado de la UAM-I y había colaborado en el Programa CIEIB desde su inicio en el Valle de Mezquital.	Trabajo en el ámbito académico e institucional en el Área de Sociedad y Lenguaje: UAM, UPN. Afinidad política por los esfuerzos de la fracción democrática del sindicato de maestros.	Le piden que conozca de cerca el proyecto de los profesores p'urhépechas para que les ayude a mejorar su trabajo. Después le piden que les apoye proponiendo un modelo para la enseñanza de español como segunda lengua.

Como se puede interpretar a partir del cuadro, hay una simbiosis entre la disposición inicial de los agentes externos que por distintos motivos *se colocan* en cierto lugar (curiosamente ninguno va a su lugar de origen), y las necesidades que buscan satisfacer ciertos grupos organizados de ese lugar. Por medio de un tercero *confiable* que ha tenido contacto previo con este grupo y su realidad, el investigador y el grupo logran conocerse y relacionarse, y con el tiempo encuentran un objetivo común en torno al cual trabajar juntos.

Ahora bien, con respecto a la iniciativa, encontramos que nuestros entrevistados establecen su colaboración de tres distintas maneras:

- 1) A petición del investigador
- 2) A petición del grupo organizado
- 3) A raíz de un acuerdo interinstitucional

Veamos cuáles son las particularidades de cada forma de negociar el inicio de una colaboración:

1) A petición del investigador. En este caso, el investigador es puesto a prueba y aceptado después. Iniciemos con la experiencia de Adriana López Monjardín, en que ella pide la colaboración de una comunidad para que le permita realizar un trabajo académico entre ellos:

«Te pongo por ejemplo un artículo que hice en el '93 con campesinos de Chiapas integrantes de Xi-nich...⁹⁷ Entonces la negociación ¿en qué consiste? Bueno, primero **que me conocieran y que confiaran en mí** para que me dejaran asistir a la asamblea; luego el permiso para que me dejaran grabarla; y luego por ejemplo, omitir los nombres de los campesinos que participaron en la asamblea y que intervinieron, para que no hubiera represalias contra ellos porque dijeron lo que dijeron. ¿Y qué otra negociación? Básicamente, entender que el problema de la tierra era importante para ellos y que valía la pena escuchar y atender ese problema». (López Monjardín: 92)

También en otros tipos de investigación, donde el objetivo principal es la colaboración para contribuir de manera organizada a la resolución de una problemática con quienes la padecen, puede ser el investigador quien se ofrezca a participar, sin estar seguro de si será requerido. Según Aubry:

«En la investigación-acción... eres tú el que es aceptado por los demás». (Aubry: 2) «[Por eso] peleé...con los organismos académicos que querían colaborar con nosotros [*en INAREMAC*], porque se les antojaban mucho los terrenos que teníamos, querían trabajar el campo. Y pues [*les decíamos*] “momentito, hay sus tiempos también para ir ahí, y **a ver si te aceptan, a ver si pasas la prueba**”». (Aubry: 6)

Quienes adoptan el modo de investigación por inculturación, como Lenkersdorf, también toman la iniciativa al solicitar ser alumnos de las comunidades y pedirles respetuosamente que les enseñen a hablar en su lengua, sin estar seguros de si serán aceptados o si las comunidades estarán dispuestas a colaborar con ellos:

«Hace casi treinta años llegamos a la región tojolabal con el propósito de trabajar con este pueblo en el sentido de ponernos al servicio de ellos en cualquier asunto donde pudiéramos hacernos útiles para ellos. [...] Si íbamos a vivir en la región tojolabal, nos tocaría aprender el tojolabal ante cualquier otra cosa. Pero para el aprendizaje del idioma no había ni método, ni

⁹⁷ Para conocer el relato completo de esta experiencia, ver la Entrevista con Adriana López Monjardín en la página 92 del Apéndice en esta tesis.

diccionario ni maestro que nos enseñara y ayudara en el aprendizaje de la lengua. Preguntamos, finalmente, a algunos tojolabales si no nos pudieran enseñar su lengua. Después de consultarlo con su comunidad nos respondieron que sí. [...] La comunidad, que delegaba a algunos de los comuneros por turnos, había decidido que se nos dieran clases por tres semanas [...] A nosotros, los primeros alumnos de los tojolabales, no nos interesaba aprender cosas sobre los tojolabales como a veces lo hacen etnólogos y antropólogos. Nos motivaba insertarnos en la cultura tojolabal y la lengua de ellos nos servía de puerta de entrada. Obviamente los tojolabales así nos entendían, porque en otras ocasiones cuando algunos antropólogos se acercaban a ellos para estudiar aspectos determinados de su cultura, **no los aceptaban**».⁹⁸

2) La iniciativa también puede consistir en una petición expresa del grupo organizado. Varios de nuestros entrevistados iniciaron su colaboración respondiendo a gesto de este tipo. Generalmente ello ocurre cuando ésta ya conoce de las aptitudes de su interlocutor, y por tanto solicita específicamente su colaboración. Carlota Duarte nos cuenta cómo la contactaron para solicitarle que les enseñara fotografía, aunque todavía no la conocían directamente:

«I started first working with “Sna Jtz’ibajom”⁹⁹. They were the first group that wanted to do photography. I got introduced to them by somebody else and they invited me to teach them, which I did. They still do photography and have the darkroom we built together in 1993». (Duarte: 30) [After that,] «in the spring of 1996, **a group of women**, two Tsotsil women who were “expulsadas evangélicas” [*expelled from their community for being Protestant Evangelicals*] **contacted me**. They had started their own organization called “Sbeik Jchanvunetik”.¹⁰⁰ Sbeik had heard about the project I had started. They contacted me and said “we want to do photography”, and I said “well, OK.”» (Duarte: 30, 31)

En el caso de Carlos Lenkersdorf, después de haber entablado una relación consistente, fue requerido para trabajos como los siguientes:

« [Hubo] un joven que murió hace 30 años. Él había dejado 16 cuadernos de apuntes sobre los tojolabales: su vida, cómo la [veía], haciendo también una autocrítica. Entonces **sus papás me**

⁹⁸ Lenkersdorf, Carlos. “Lenguas y diálogo intercultural” en *Tonos, revista electrónica de estudios filológicos*, Núm. VI, diciembre, 2003. Disponible en: <http://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Lenkersdorf.htm>

⁹⁹ *Sna Jtz’ibajom*, “La casa del escritor”, es una cooperativa de escritores mayas que se dedican a leer y escribir en sus propias lenguas.

¹⁰⁰ *Sbeik Jchanvunetik* quiere decir “los caminos de los que aprenden” en lengua tsotsil.

pidieron que lo publicara [...] hice [un texto] bilingüe, con algunos comentarios [...] y lo publiqué,¹⁰¹ pero ese es el material de él... ». (Lenkersdorf: 81) «También escribí un libro, “Tojolabal para principiantes”, con un cuaderno de trabajo. Ése **me lo pidieron algunos tojolabales** para entender [*mejor la gramática de la lengua tojolabal*], porque me dijeron “tenemos puras gramáticas que no entendemos, y aunque tú nos las explicas, no las podemos usar”». (Lenkersdorf: 83)

Jan de Vos también fue requerido para una tarea particular por parte de un conocido suyo en favor de su pueblo:

“Sobre todo Porfirio [Encino], que fue un muy, muy buen amigo mío, continuamente me estaba casi molestando con insistencia: “¿Cuándo finalmente me das esta historia que **te pedí**?” (De Vos: 96)

3) Finalmente, la colaboración también puede darse a raíz de un acuerdo interinstitucional que han negociado representantes de dos instituciones. Veamos el caso de Graciela Freyermuth:

«En mi trabajo con OMIECH¹⁰² yo no fui... a proponerles trabajar con ellos. Fue el CIESAS quien me contrató para hacer un proyecto con la OMIECH. Y entonces... hay reglas del juego que, en este caso... imponía la organización; son relaciones interinstitucionales... Digamos que en ese sentido mi situación era más fácil, porque a mí me colocaron en un lugar, y ellos establecieron las reglas; y a mi institución le comento: “ellos ponen las reglas”. Así, no existirá problema porque se ha aceptado esa situación... En [casos en que la iniciativa es del investigador] no es así, porque... ahí hay una elección; si la negociación sale bien o sale mal el problema es [del investigador] ». (Freyermuth: 52, 53)

El caso de María Bertely también ejemplifica una relación que se inició como una colaboración interinstitucional:

«Después de haber jurado nunca más investigar algo como “mosca en la pared”, llegué a Chiapas motivada no únicamente por intereses académicos, sino **invitada por** Ronald Nigh, Lourdes de León y otros colegas del CIESAS, y por Jorge Gasché a quien ya conocía, a

¹⁰¹ Cfr. Lenkersdorf, Carlos (editor bilingüe, traductor y comentarista). *El diario de un tojolabal*. México, Plaza y Valdés Editores, 2001, 513 pp.

¹⁰² OMIECH se refiere a la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas.

coordinar el proyecto “Tarjetas de Autoaprendizaje” que se llevó a cabo con la UNEM y organizaciones hermanas. [...] Me dediqué a gestionar este proyecto como intermediaria entre los educadores mayas, los académicos que los apoyaban, la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe de la SEP y la Organización de Estados Iberoamericanos, como la agencia que administró los fondos inicialmente aportados por Don Miguel León Portilla y más tarde por la Fundación Kellogg». ¹⁰³

Por su parte, la vinculación de Enrique Hamel con el proyecto escolar de profesores p’urhepechas en San Isidro y Uringuitiro también se estableció por acuerdo interinstitucional entre él y el Proyecto CIEIB de la UAM-Iztapalapa:

« ... Michoacán. **Nosotros llegamos ahí y nos invitaron:** “Aquí tenemos un proyecto nuevo, lleva (en aquel entonces) dos tres años funcionando”. Fueron enormemente generosos de invitarnos a conocerlo... Quizás se arrepintieron después, o lo que sea, pero ahí estábamos». (Hamel: 75) Y «en última instancia, nuestra relación es como universidad» (Hamel: 74).

Esto no quiere decir que el inicio mismo haya sido enteramente fluido, pues pueden presentarse suspicacias y malos entendidos:

«Hubo un momento al inicio, que luego surgió de nuevo, en que estaban medio reacios a darnos su información, lo que tenían en p’urhepecha, etc.; pero eso [después] se diluyó porque vieron un trabajo muy honesto de nuestra parte, que nunca les escondimos nada. Toda la información, todo lo que hacíamos siempre estaba a su disposición; en ese sentido era un trabajo muy abierto, muy colaborativo, sin fronteras... Aunque los pleitos pasan de la noche a la mañana y eso puede volver a suceder en cualquier momento, por otras razones». (Hamel: 76)

Podemos notar entonces que al inicio de la colaboración se pueden negociar ciertos aspectos, tales como definir quién será reconocido como el autor de lo producido en conjunto o qué información obtenida en la colaboración puede revelar el investigador.

Con respecto a la primera cuestión, María Bertely comparte:

¹⁰³ Bertely, María. “Educación Ciudadana Intercultural. Los educadores mayas de Chiapas en la construcción desde abajo de ciudadanías alternas”, *Revista Interamericana de Educación para la Democracia*, Vol.2, Núm.2, septiembre, 2009, p. 194. Disponible en: www.ried-ijed.org

«En el caso de Chiapas,... si algo estaba muy claro **desde el principio**, era que los protagonistas del movimiento por una nueva educación para México, los autores del material, así como los que controlaban el proyecto, eran ellos, con nombre y apellido. Los compañeros de la UNEM me dijeron desde un principio: “aquí, esto es nuestro”. En este caso la autoría estaba asumida y resultaba imposible someter a mis intereses y anonimato un proyecto al cual me invitaban como colaboradora y no para actuar como ‘mosca en la pared’». (Bertely: 20)

También puede ser objeto de negociación el tipo de información que el investigador puede revelar. Como apunta Don Andrés Aubry:

“hay cosas que no permiten y bueno, en eso no me meto. Hay que escoger lo estratégico pero en función de tus metas y de las metas de la gente. Ahí también es una decisión colectiva, ahí también es ético”. (Aubry: 3)

Y también Adriana López Monjardín:

“No todo aquello que pueda conocer y saber por mi propia participación vinculada al movimiento es automáticamente trasladable al campo de la investigación. Y esto ha pasado varias veces. Por ejemplo, en 1984 estuve viviendo en Juchitán siguiendo la historia de la COCEI;... estaba vinculada con el movimiento... [y] eso me daba...una ventana privilegiada para conocer el movimiento. Pero tenía que mantener todas estas condiciones de diálogo, de negociación, de ética para ver qué de lo que conocía del movimiento –de acuerdo a los propios involucrados en el mismo movimiento– era oportuno y pertinente que trasladara a la investigación. Fue lo mismo cuando escribí una serie de textos académicos sobre los diálogos de San Andrés¹⁰⁴”. (López Monjardín: 89)

[Cierre y paso al siguiente]

2.3.2 La negociación en el trayecto: cambios en los sujetos y en el proyecto

En el curso de la colaboración, las situaciones de negociación entre los sujetos pueden seguirse presentando, ya sea porque se requieran ajustes, o haya cambios en la postura de cada uno.

¹⁰⁴ Cfr. López Monjardín, Adriana. “Los acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomos en Chiapas” en *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. V, Núm. 14, enero/abril, 1999.

Por ejemplo, Carlota Duarte, preocupada acerca de cómo enseñar fotografía, en el transcurso de los acontecimientos se dio cuenta que, en efecto, no había una sola manera de enseñarla, y que era preciso tomar en cuenta factores del contexto cultural:

“For several years I taught at the University of Massachusetts, and you know, you have a curriculum to follow... ‘Visual literacy’ is a term that’s often used in art training and because I always taught in art departments, I knew this. However when I was preparing for coming here [to Chiapas] I thought: ‘Why should that be the standard? Why should that guide people in taking photographs? These people never had a chance with photography, so why not let them find their own view and vision? [...]’” (Duarte: 48)

*“In the early years [...] we were all new at this, giving workshops. Those who had learned from me did so as a sort of ‘one on one’. [...] But then when you are giving a workshop with 10 or 12 people, how do you structure it more? So we experimented with things. And so once they said ‘well let’s take some books’ [...] Maybe people can look at photographs and that would be a way to talk about photographs. So... we brought some books and we went out to a Tenejapa hamlet. I was sitting with a guy with a book, opened to a photograph. [...]. It was clear that the photographer is up high looking down. [...] It was a really good example of when you move yourself and your camera you get a very different effect. And so I had this little exchange with this guy and I said ‘well, where do you think the photographer was?’ [...] He spoke Spanish, but he couldn’t answer. He didn’t say anything. He [...] just kept looking at the picture. [...] And finally, he pointed. The photograph was of a scene in a living room, people sitting on couches, chairs, there were some lamps, there was a TV (it looked like an American or western style house, certainly not like an indigenous home). So anyway, he pointed at the lampshade and he said: ‘What is that? I don’t know what that is.’ He’d never seen a lampshade. So he couldn’t discuss anything, he couldn’t look at the picture in another way because he didn’t know the objects in the picture. [...] So what it did for us was to make us realize that we had to design all our own teaching materials. Therefore, if you are going to [...] teach people the word ‘horizontal’ or the word ‘vertical’, in the sample photograph the subject in the photograph has to be something familiar: an indigenous person, a chair, clothing, the trees, something that you know. **So that’s what we learned**, and from then on we created all our own teaching materials”. (Duarte: 47).*

De manera similar, pero relativo a la escritura de la experiencia indígena, Jan de Vos cuenta cómo cambió el carácter de su proyecto original:

“Al principio mi idea era escribir una historia de la colonización de la Selva para los indígenas; pero finalmente la idea cambió, y se extendió a escribir una historia más o menos completa, donde sobre todo el pasado prehispánico constituía la parte más importante. Tendría que estar en español y en las lenguas más habladas del estado de Chiapas. A fin de cuentas, la mayoría de los indígenas que saben leer y escribir van primero al texto en español, y solamente, en un segundo paso, se acercan también a este mismo texto en su propia lengua;[...] Mi idea, entonces, era publicar una edición bilingüe en dos columnas, como en el manuscrito del *Popol Vuh*: a la izquierda la lengua indígena y a la derecha la traducción española, aunque obviamente el libro se hizo de otra manera: primero yo escribí el texto en español y después busqué a mis traductores. La preocupación más importante fue la de encontrar un lenguaje suficientemente sencillo para que un campesino con ganas de conocer su pasado pudiera acercarse al texto. Y puedo decir que por las reacciones que me han llegado de varias personas, tengo la impresión que eso se logró de alguna manera”. (De Vos: 97)

Por su parte, Enrique Hamel, más bien, observa cómo fue cambiando la postura de los maestros con quienes colaboraba

“...en distintas fases nos decían distintas cosas. Primero querían un programa de español como segunda lengua –que es de lo que nada tenían– entonces empezamos a buscarle por ese lado [...] Después de años de trabajo surgió en los maestros mismos la preocupación por estudiar su propia cultura. Y ahora están ahí sentados todo el tiempo con el glosario del lenguaje académico p’urhepecha relacionado con los contenidos [*de las asignaturas*]... pero tres años antes, cuando hablábamos de esos temas, como que se les resbalaba, no había ninguna preocupación. Había preocupación por el currículum: de cómo enseñar, como hacer que funcione mejor en la escuela”. (Hamel: 72, 75)

En ese sentido, el discurso de los profesores con respecto a su propio proyecto, también ha sufrido cambios:

«Lo que se expresa en el documental que filmamos en 2004, viéndolo ahora a distancia, es una fundamentación absolutamente defensiva: “Usamos lengua indígena porque los niños no entienden, todavía no hablan español”... Hoy en día los maestros están en otro nivel de conciencia, independientemente de cómo lo expresen ante una cámara...». (Hamel: 72)

Otros cambios pueden ser deseados y propuestos por el equipo de investigación pero no ser aceptados por los profesores. Esto lo reporta también Hamel:

“En el momento en que [nosotros] propusimos...que tenía que hacerse un cambio de maestros, pues nos estrellamos contra la pared. No se pudo. Entonces **esa negociación** con los interlocutores, sujetos de estudio, co-investigadores, **es sobre la marcha**”. (Hamel: 73)

Mientras que algunas acciones pueden conducir a cambios no sólo imprevistos sino indeseados en medio de la colaboración, pero que llevan a una nueva reflexión. Hamel nos cuenta:

«Yo saqué un documento muy al inicio con María Amalia Ibáñez...Y ahí digo: “el proyecto escolar fue posible gracias a que los tres maestros que lo encabezaron pertenecían a las familias más influyentes de la comunidad”. Y eso circuló, y un grupo opositor a ellos lo usó entre los maestros en su contra; como acusándolos de que “ellos son los caciques del pueblo, aquí hasta Hamel lo dice”. Pero bueno, eso no se me ocurrió discutirlo». (Hamel: 77)

Y también puede haber cambios definitivos y poco gratos. Esto es justamente lo que le sucedió a Don Andrés Aubry cuando los pueblos con los que había colaborado de manera muy cercana por varios años le informaron que ya no lo requerirían de la misma manera:

«Más o menos de '85 a '93» «fueron los años buenísimos que procesamos [*con las comunidades*]. Y en julio de '93 me dijeron: “Pues no, mejor [*ya*] no vengas, si necesitamos algo nosotros te visitamos”. Entendí [*el motivo*] después del primero de enero [*de 1994*]». (Aubry: 6)

Hay que tener en mente, entonces, que la colaboración, por más sostenida que sea, puede ser finita, como da a entender María Bertely:

“Hay que ser muy modesto y saber que los pueblos tienen sus propias dinámicas, que uno puede aportar, pero siempre pensando que **uno tiene que irse**, no convertirse en un elemento imprescindible (que nunca lo va a ser, pero uno puede creer que lo es)... [*Se trata*] de resultar orgánico a un proceso durante el tiempo que sea necesario, y cuando no sea necesario, pues ya

no. Finalmente, lo aprendido lo llevas a otra parte y la semilla crece con ellos y contigo”.
(Bertely: 16)

Todo lo anterior indica la importancia del diálogo para la colaboración, a fin de que los términos sean adecuados, tanto para el investigador como para la organización, y también para que puedan reconocer y enfrentar los cambios que desean realizar o que van surgiendo. Se trata de colaborar en forma paritaria, comunicándose para establecer una estrategia común, y tomar juntos las decisiones que van configurando el proceso. La capacidad para dialogar, tomar acuerdos, cumplirlos e incluso revisarlos es la columna vertebral de cualquier colaboración; ello, tomando en cuenta también la importancia de *reconocer el derecho a las divergencias*, a estar en desacuerdo.¹⁰⁵

Sobre este punto de las discrepancias que acontecen cuando se construye una relación de colaboración entre investigadores y organizaciones, resaltan dos advertencias:

Para Hamel es importante notar que las opiniones divergentes no deben conciliarse en todos los casos, ya que de lo contrario el proceso se empobrece:

« [En] una relación con los sujetos con los cuales uno trabaja, interactúa...por un lado es muy importante recabar de la manera más fiel su interpretación, su visión del mundo, sus puntos de vista –incluso, en cuestiones más de política de acción– pero **no subordinarse totalmente** a esas posiciones».

«Para mí es importante que yo también mantenga la independencia y la perspectiva propia. Hay ciertas tendencias quizás exageradas de una etnografía demasiado etnicista..., fundamentalista en cierto sentido, que no comparto, de que “la razón la tiene el otro”. Yo creo que siempre hay esa tensión y hay distintas razones y **distintas perspectivas que no necesariamente hay que abandonar o fusionar**. Y eso en todos los aspectos... Hay puntos de coincidencia, cambio de visiones y demás, pero hay también discrepancias que no se disuelven necesariamente, y no es bueno que se disuelvan. (Hamel: 63)

¹⁰⁵ Al respecto Jonny Fox sintetiza lúcidamente: “Activist-scholar partnerships, if they are to work, need to be based on an understanding of the other, respect for the difference, shared tractable goals and willingness to *agree to disagree*. Ideas like *partnership* and *coalition* –more than the term *solidarity*, for example- recognize that the participants are autonomous actors that each bring their/our own agendas, priorities and –whether we recognize it or not- baggage to the table. Coalitions and partnerships that last are grounded in more than shared values, but in shared *interests* as well. Fox, Jonathan. “Lessons from Action-Research Partnerships,” *Development in Practice*, 16 (1), Feb. 2006, p. 31.

Y María Bertely considera a las divergencias como un signo de que en efecto, en la interacción no se está minimizando ni rindiendo culto a las posiciones de ‘nativos’ o de ‘expertos’:

«**No se trata de rendir culto al nativo, sino de interaprender.** La obediencia de la que hablo se deriva del diálogo, y una condición para que este diálogo exista es la libertad de pensamiento, voluntad y decisión. [...] Cuando se sostiene algo acerca de lo cual no estoy de acuerdo, **diverjo**: “no estoy de acuerdo”, e igual lo hacen ellos. [...] No se trata de un proceso perfecto, fácil o espontáneo y, en ese sentido, se tiene cautela para no ‘romantizar’ a la sociedad indígena o a la misma experiencia». (Bertely: 19)

Lo anterior quiere decir, entonces, que, para que una colaboración fructifique, hay que esforzarse por comunicarse e ir conociendo y reconociendo nuestras diferencias y complementariedades, así como por aprender unos de otros. De aquí que estemos de acuerdo con Johanes Fabian cuando aclara:

“Lo que nos habilita para comunicarnos con otras prácticas y poder representarlas... es la capacidad que tenemos de conversar como conocedores. Y esa conversación incluye la mutua confrontación, la negociación de acuerdos y la expresión de desacuerdos, así como la concepción de proyectos comunes”.¹⁰⁶

2.3.3 La colaboración negociada en sus resultados

El ámbito en el que finalmente se plasma el signo negociado de la colaboración es en el carácter y también la calidad de sus resultados. Sin duda, no da lo mismo que el investigador actúe por cuenta propia a que lo haga conjuntamente, cuando se trata de apoyar y colaborar con organizaciones o movimientos.

Sobre el carácter imprevisible de los resultados

La interacción entre sujetos sociales que supone la colaboración puede tener diversos desenlaces, que, por otra parte, casi nunca son predecibles. Este proceso negociado también determina tiempos y ritmos en la colaboración que son independientes de lo que el investigador podría haber supuesto, planeado o requerido.

Algunas colaboraciones logran algunas de sus metas y muchas se convierten en algo muy distinto de lo que se pensó al comienzo. Como reconoce Carlota Duarte:

¹⁰⁶ Fabian, Johanes. “World Anthropologies: Questions”, *op. cit.*, p. 293. [Traducción mía]

“The idea when I started the project was a very simple thing; I thought I’d be here a few months, and now I’m here over sixteen years”. (Duarte: 32)

Una experiencia que comparten la mayoría de los investigadores que viven estos procesos se ve reflejada en las palabras de Johanes Fabian:

“Lo que aprendemos no se presenta en forma de respuestas a nuestras preguntas sino que se realiza en (‘is inacted in’) y esta mediado por eventos que quizás desencadenamos pero **no podemos** realmente **controlar**”.¹⁰⁷

Y precisamente por eso, como relata Hamel, los procesos colaborativos pueden tomar giros inesperados o verse determinados por aspectos que no se pensaban que eran tan decisivos al comienzo:

“Ni en dos escuelas es previsible cómo se pueden cambiar las cosas”. “Algunos de los factores estaban y están fuera de nuestro control y son mucho más decisivos de lo que pensábamos. Factores directamente políticos, sindicales, por ejemplo, la composición de una planta de profesores; esos para mí son factores determinantes que todo lo demás no puede compensar”. (Hamel: 71)

Esto puede comportar regresiones e involuciones en cuestiones que ya se pensaban superadas:

“Si uno tiene, como nosotros..., la oportunidad de cubrir un plazo bastante largo, uno ve que no hay un proceso lineal”. “Hay retrocesos muy fuertes y a veces por razones inexplicables. Entonces es muy difícil consolidar algo”. (Hamel: 71)

Pero además, la relación de colaboración puede terminar abruptamente o transformarse en una relación muy distinta a la original. Uno de los resultados más buscados en las colaboraciones de este tipo es que el proceso iniciado con el investigador pueda continuar sin él, es decir, que los grupos con los que interactúa se apropien efectivamente de algunas de sus herramientas y continúen su propio proceso sin seguir sujetos a la relación con él.

Quizá el ejemplo más claro de que esto es posible se experimenta en el caso de Carlota Duarte:

¹⁰⁷ Fabian, Johanes, “World Anthropologies: Questions”, *op. cit.*, p. 291. [Traducción y resaltado míos]

«The most significant thing, apart from the collection that has come out of this project, is that the photographers created their own organization. It's completely separate, it's a "Sociedad Civil" and it was started in 2002... It was and is for them to have their own association of photographers». (Duarte: 28) «They're learning independent of me because they are running their own training program. I am not in charge of their program and they might or might not consult me. Basically they do it on their own and they've learned a lot by doing so. It's still very interesting because no matter what they would have done or actually did while running the training program for the AFI, when they're doing it themselves it's different. It's not exactly the same, and it shouldn't be». (Duarte: 32)

Sobre la calidad de los resultados

Veamos ahora cómo los términos de la negociación pueden incidir en los resultados obtenidos de la colaboración. Por ejemplo, si Adriana López Monjardín no hubiera acordado, como ya nos contó, guardar ciertas normas con respecto a qué se dice y qué no, así como proteger el anonimato de sus fuentes, muy posiblemente no habría atestiguado, y luego escrito, los sucesos de una reunión entre la organización y funcionarios gubernamentales:

«Te pongo por ejemplo un artículo que hice en el '93 con campesinos de Chiapas integrantes de Xi-nich. Fue una oportunidad extraordinaria porque me dieron la oportunidad de participar en una asamblea, y me dieron oportunidad de grabarla. Y la asamblea era interesantísima porque había un funcionario de la Secretaría de la Reforma Agraria tratando de convencerlos de las virtudes de las reformas del Art. 27 Constitucional, y los campesinos discutiendo con el funcionario. Y la discusión se fue haciendo cada vez más...: al principio el funcionario hablaba sólo, al final los campesinos terminaron hablando muchísimo, discutiendo un chorro, narrando sus experiencias, fue una cosa extraordinaria. Como me dieron la oportunidad de grabarla, después qué haces en términos académicos: pues [*el trabajo*] es tejer un poco esa experiencia y publicar básicamente esa interacción comunicativa que era extraordinaria». (López Monjardín: 91, 92)

La negociación y el respeto mutuo puede hacer, entonces, que el investigador sea un testigo privilegiado. Mientras que en el caso de Graciela Freyermuth no sólo se es testigo sino, de hecho protagonista, o mejor: co-protagonista de los acontecimientos:

«Y el más bonito...es un proyecto de capacitación en tsotsil para parteras analfabetas, monolingües. Es todo un modelo de educación, de comunicación que hemos estado trabajando con Sebastiana Vásquez...y Mariana Fernández... Cada módulo dura entre tres y cuatro horas. Las mujeres lo escuchan y van siguiendo las instrucciones; te dice: “apágalo”, “reúnanse”, “hagan esto”. Es como un taller, pero un taller que las mujeres pueden trabajar por su cuenta. [...] Lo hicimos con las mujeres de Chalchihuitán, fue un trabajo de muchísimo tiempo. Primero creamos una propuesta de guiones. Se hacía en los talleres, las parteras lo retroalimentaban con sus comentarios; por ejemplo nos decían: “no, esto no se entiende”. Este proyecto fue monitoreado durante un año. Algunas de sus historias provienen de mis proyectos de investigación, pero se han adaptado. Por ahora está listo prácticamente y estamos elaborando los manuales». (Freyermuth: 57)

El coprotagonismo, o coaprendizaje (ya que se trata de educación) también se percibe en esta reflexión de María Bertely:

«Como sucedió en Chiapas, este interaprendizaje implicó conversar, escribir, dibujar y co-participar en diversas actividades prácticas; preparar mapas que después evocarían en ellos diversas narraciones orales e historias en lenguas mayas y en español; descubrir la importancia de aplicar en situaciones prácticas diversos instrumentos jurídicos; y en pocas palabras aprender juntos. Y puedo decir que cuando realizamos nuestros talleres, algunos colegas me han dicho: “¡esto es un milagro!”... El milagro estriba en lo que me ha enseñado la UNEM y Jorge Gaché: diseñar talleres de interaprendizaje que funcionan como ‘laboratorios para la comunicación intercultural’, como espacios de colaboración en la realización de actividades prácticas cuyos resultados maravillan por lo que se co-produce, aún cuando el antropólogo no permanece meses o toda la vida en una comunidad». (Bertely: 19).

Y en el caso de Enrique Hamel, otro investigador educador, la colaboración se traduce, entre otras en la generación de una metodología, una herramienta de trabajo formal y sistemática:

“Como metodología básica para el trabajo de colaboración entre las escuelas y el equipo de apoyo organizamos una serie de seminarios, basados en la metodología del aula-taller, de una semana completa por cada mes durante todo el año escolar, que funcionaron

ininterrumpidamente entre 2003 y 2008 en las comunidades mismas”.¹⁰⁸ “Los investigadores y pedagogos quienes acompañamos y asesoramos el proyecto escolar, participamos en la preparación y filmamos las clases del día siguiente para poder discutir y evaluar su funcionamiento junto con los docentes. En este trabajo de colaboración entre escuelas y un equipo de apoyo va surgiendo poco a poco un nuevo currículo de educación intercultural bilingüe”.¹⁰⁹

Mientras que en esta experiencia de Andrés Aubry, también de corte educativo, pareciera como si se abre una nueva dimensión de conocimiento, mucho más adecuada a las condiciones y al contexto de aquellos con quienes colabora:

«Trabajamos sobre el saber vegetalista de los campesinos. Para el ganado todo el mundo va a ver al veterinario, pero el ganado come pasto... come puro vegetal; y con eso hicimos ese ganado que resiste, etc. Y al ganado lo miran como miran el venado; y del venado saben todo, sus mañas, etc., miran ese ganado ya igual a partir del saber campesino. Y fue un éxito, fue una universidad campesina, claro desmantelada por paramilitares, eso sí, pero precisamente porque funcionaba bien». (Aubry: 5)

Por su parte, Carlos Lenkersdorf se refiere a los libros que han emanado de su labor colaborativa casi como si se tratara de su descendencia:

« [He escrito algunos] libros para tojolabales. Éste es bilingüe [*muestra un libro de matemáticas: “1-2-3 b’a tojol ‘ab’al”*], lo había usado cuando estaba con los tojolabales en los setentas, en puro tojolabal. Después lo vieron los hermanos zapatistas y dijeron: “eso queremos pero... bilingüe”. Entonces hice la edición bilingüe y se publicó en 2003. [...] Ellos lo ocupan en sus clases. Yo lo ocupé en clases para que los tojolabales lo usaran, porque di cursos de alfabetización, de matemáticas, de leyes agrarias, de libertad o derechos políticos, y otras cosas por el estilo... También de salud [...] Años después estuve dando también un curso para maestros informales (porque en aquél entonces casi no había escuelas); primero se daba un curso para ellos y después ellos lo practicaban. Entonces esos [*y señala la fotografía de la*

¹⁰⁸ Hamel, Rainer Enrique. “La noción de calidad desde las variables de equidad, diversidad y participación en la educación bilingüe intercultural” en *Revista Guatemalteca de Educación*, Año 1, Núm. 1, Guatemala, enero-junio, 2009, p. 203.

¹⁰⁹ Hamel, Rainer Enrique. “La noción de calidad...”, *op. cit.*, p. 178, nota 3.

portada del libro de matemáticas] fueron alumnos del curso que luego explicaban [*los mismos contenidos*] a los niños». (Lenkersdorf: 82)

Es así como atestiguamos particularidades en los resultados de los procesos colaborativos cuyo carácter intrínseco es la negociación. Por una parte se reduce en gran medida la predictibilidad que puede tener el investigador sobre los resultados de su esfuerzo, y por otra, la confluencia de saberes en el proceso asegura productos sorprendentes que no podrían alcanzarse de otra manera.

CAPÍTULO 3



FOTO: Petul Hernández Guzmán, 1998
Actividad comunal de agricultura
(etnia tseltal)

La colaboración en la praxis de liberación vista desde los campos
sociales

Capítulo 3. La colaboración en la praxis de liberación vista desde los campos sociales

En este capítulo intentaremos situar la interacción y colaboración que se lleva a cabo entre los sujetos sociales descritos en el capítulo anterior, dentro de un plano compuesto por diversos campos sociales, provistos de lógicas propias específicas, en los que se ingresa, juega y contiene por ciertos recursos y de acuerdo a ciertas reglas. (Bourdieu 1988).¹¹⁰ Nos interesa acercarnos a esta descripción estructurada y estructurante del *espacio social*¹¹¹ para vislumbrar algunos factores que son determinantes en la colaboración pero no se circunscriben a la propia interacción entre los colaboradores o sus motivaciones individuales.

Para ello intentaremos rastrear cuáles son los recursos necesarios para llevar a cabo tales procesos de colaboración, de dónde se obtienen y cómo se aprovechan. Esto nos llevará a identificar las dinámicas de diversos ámbitos importantes que influyen en este proceso pero que no se originan propiamente en él. Posteriormente intentaremos describir a grandes rasgos cada uno de los campos más importantes identificados: el educativo, el político y el financiero, ubicando en ellos las instituciones o actores participantes y con los que se han relacionado nuestros entrevistados y sus colaboradores. Por último, expondremos una aproximación a las estrategias que han elegido nuestros entrevistados para moverse en dichos campos, señalando similitudes y diferencias y configurando así una variedad de posibilidades y opciones.

3.1 La colaboración: recursos necesarios y campos involucrados

Hemos optado por ordenar en tres rubros nuestra exposición sobre los recursos involucrados en la colaboración entre nuestros entrevistados y las organizaciones con quienes han trabajado,¹¹² y que son los siguientes:

¹¹⁰ Para Bourdieu todo campo “es un campo de fuerzas al mismo tiempo que un campo de luchas que tienden a transformar o a conservar la relación de fuerzas establecida: cada uno de los agentes emplea la fuerza (el capital) que adquirió, por las luchas anteriores en las estrategias que dependen, en su orientación, de su posición en las relaciones de fuerza, es decir de su capital específico”. Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. 1ª edición española, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 1988, p. 145.

¹¹¹ Velasco resume así la visión de Bourdieu: “... en el conjunto del espacio social, entendido como el conjunto jerarquizado sistemáticamente de campos sociales [...] cada campo, por su autonomía, tiene leyes propias que no son las mismas del campo vecino, aun cuando haya propiedades generales”. De este modo, “ingresar a un campo social encierra aceptar el someterse a las leyes internas de éste, una de las cuales es el boleto de entrada, es decir, el conjunto de requisitos cualidades, virtudes, conocimientos, disposiciones y, en general, un conjunto de diversas especies de capital que permitirán a los agentes sociales experimentar con propiedad el juego del campo”. Velasco, David. “¿Mandar obedeciendo? Pierre Bourdieu y el campo político”. *Revista Universidad de Guadalajara*, Núm. 24, Dossier especial: “Pierre Bourdieu en ocho perspectivas. Un homenaje”. Verano de 2002. La versión electrónica puede consultarse en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/boudieu2.html>

¹¹² Como ilustración, a continuación enlistamos a *grosso modo* los recursos que han hecho posible la colaboración entre el Equipo CIEIB (coordinado por Enrique Hamel) y el grupo de profesores p’urhepechas

- a) Recursos materiales necesarios para la reproducción material de los sujetos colaborantes.
- b) Recursos materiales necesarios para la realización de los proyectos de trabajo conjunto.
- c) Recursos cognitivos y socioculturales necesarios para la realización de los proyectos de trabajo conjunto.

3.1.1 Reproducción material de los sujetos colaborantes

El primer recurso necesario para la colaboración es, aunque suene obvio, que se encuentre asegurada la reproducción material de los sujetos colaborantes antes, durante y después del tiempo que dure la colaboración. Es decir, tanto los investigadores como los integrantes de las organizaciones que deciden participar en un proceso colaborativo deben tener algún modo de llegar vivos al momento de encontrarse, y tener dónde dormir, qué comer y un espacio para poder trabajar juntos, así como una certeza mínima de que dispondrán de los medios necesarios para vivir una vez que el trabajo conjunto se suspenda o finalice. Ahora bien, la manera que tengan de resolver esto será un primer factor que configura o establece algunos límites de la colaboración.

En el caso de la mayoría de nuestros entrevistados (a excepción de Andrés Aubry), la reproducción material de su vida y la de sus familias ha estado asegurada durante un buen tiempo por el trabajo asalariado con el que han contado, que corresponde a una plaza académica de tiempo completo en alguna de las más importantes instituciones de educación superior públicas en nuestro país. Dentro de este grupo, la única que ha tenido un puesto técnico y no de profesor-investigador es Carlota Duarte. La primera esfera o campo social que incide en la colaboración es, entonces, **el campo académico**. Dentro de la órbita de este campo, algunos de nuestros entrevistados organizan varios espacios para aglutinar la participación de otros académicos o estudiantes de educación

del Proyecto San Isidro/Uringuitiro para la construcción de sus propios instrumentos curriculares: Pasajes de ida y vuelta de todo el equipo CIEIB entre DF y Michoacán, cada dos meses por 6 años. 48 semanas (domingo a viernes) de trabajo sin participar en la vida académica de Hamel, posibilitados por ser investigador de tiempo completo en UAM-I, 48 semanas de trabajo comisionado de especialista por ser trabajador de DGEI, 48 semanas de trabajo no remunerado de especialistas tesistas de maestría o doctorado, posibilitados por sus respectivas becas de posgrado, n semanas de trabajo remunerado por el proyecto de 2 o 3 asistentes de investigación (entre ellas, una que se encarga de contender con todos los aspectos administrativos del proyecto en relación con la UAM y sus fuentes de financiamiento). Arraigo o complemento salarial oficial para los profesores indígenas que de algún modo “remunera” las 48 semanas de tardes y noches de trabajo extra en la capacitación y preparación de clases y materiales de acuerdo a lo aprendido en los talleres. Cámaras de video, cintas, grabadoras, cassettes, pilas, impresiones, fotocopias, laptops, impresoras/scanners, monitores de TV, cañón de proyección, bocinas. Acceso a la colaboración remunerada o con convenios interinstitucionales de especialistas en educación, antropología y lingüística (sus pasajes y viáticos). Espacio de las Escuelas Primarias Oficiales en San Isidro y Uringuitiro (equipadas con computadoras con Enciclomedia). Espacio de pernoctar para el equipo CIEIB en San Isidro en la casa facilitada por el Mtro. Abelardo Diego Nazario, cooperación para el acondicionamiento de los dormitorios y una letrina más, cooperación para la los servicios necesarios en la casa como gas, energía eléctrica, pipa de agua para la ducha, agua purificada, etc. 48 semanas de comida diaria (para profesores y equipo CIEIB de lunes a viernes) posibilitada por la infraestructura del albergue escolar del INI (ahora CDI) en San Isidro. Pasajes e inscripciones para la participación en congresos regionales, nacionales e internacionales. Acceso a bibliografía especializada y materiales educativos bilingües de otros países. Materiales para la enseñanza en p’urhepecha elaborados con anterioridad por decisión de los profesores. Participación organizada gracias a la existencia de un proyecto propio y previo de los profesores.

superior, que eventualmente coadyuvan en el proceso de colaboración, sea de modo remunerado, voluntario, o por medio de becas.

Ahora bien, entre los grupos de personas con quienes nuestros entrevistados han trabajado de modo colaborativo, la fuente para la reproducción material de su vida y la de sus familias es mucho más variada. En primer término, figuran las personas que viven en sus comunidades rurales de origen, y cuyos ingresos siguen dependiendo del trabajo campesino de su unidad doméstica, complementados, en mayor o menor medida, por las remesas enviadas por familiares migrantes. En segundo lugar figuran aquellos que residen en el campo, pero teniendo un trabajo remunerado por el Estado, como el de profesor indígena o trabajador de un centro de salud oficial. Un tercer grupo corresponde a quienes viven de trabajo temporal, sea que residan en el campo o hayan migrado a la ciudad, contratados por una ONG (con frecuencia de inspiración religiosa), asociación civil, universidad o dependencia gubernamental que cuenta con financiamiento externo. Y en tercer término se encuentran aquellos cuyos ingresos provienen de los mismos proyectos colaborativos, como los encargados del Archivo Fotográfico Indígena, a quienes también se les ha proporcionado apoyo para la continuación de sus estudios escolares. Estamos entonces frente a otras dos dinámicas particulares que inciden en algunos procesos de colaboración: las del **ámbito de las instituciones estatales** y aquellas del **ámbito de las ONG y asociaciones civiles** (oficialmente constituidas).

3.1.2 Recursos materiales necesarios para los proyectos de trabajo colaborativo

Entre los recursos permanentes que resultan indispensables para la realización de los trabajos colaborativos y que deben resolverse de algún modo se encuentran los siguientes:

- el costo del transporte de los participantes hasta el lugar de trabajo conjunto y su regreso a donde habitan cotidianamente;
- el abasto, los utensilios y la preparación de alimentos para los colaboradores durante el tiempo que duren reunidos;
- el hospedaje de los colaboradores;
- el acondicionamiento del espacio para poder realizar el trabajo conjunto;
- el equipo o herramientas para realizar, registrar y socializar las actividades conjuntas;
- los materiales didácticos y de referencia utilizados en las actividades de trabajo colectivo.

Otro aspecto material a resolver es que los participantes en la colaboración puedan ausentarse de sus labores de reproducción económica cotidiana para darle cabida al tiempo de colaboración. Y otros gastos frecuentes, aunque no indispensables, son los de traslado y viáticos para asistir a reuniones o foros de difusión e intercambio de los frutos del trabajo colaborativo en instancias regionales, nacionales o internacionales.

En ciertos casos, la elaboración, edición o publicación de ciertos productos de la colaboración requieren también del trabajo (remunerado o no) de especialistas en algún oficio como locutores, guionistas, diseñadores, ilustradores, videoastas, traductores, transcritores, correctores de estilo, editores, consultores, etc.

Ahora bien, cinco de nuestros ocho entrevistados han contenido con estas necesidades gestionando apoyos económicos complementarios, que no se relacionan directamente con sus salarios, solicitándolos a diferentes instituciones de financiamiento nacionales o transnacionales. Es aquí donde nos topamos con el importante **campo de las financiadoras**.

Hay otros tres de nuestros entrevistados que, más bien, sólo han requerido de parte de su sueldo para sufragar ciertos gastos de la colaboración. Lo han hecho ya sea invirtiéndolos directamente en transporte, manutención y alojamiento, a fin de reunirse y convivir con las organizaciones (como Adriana López Monjardín), y/o asociándose con casas editoriales privadas con el fin de publicar libros que ponen a disposición de sus colaboradores o destinatarios indígenas (como Jan de Vos y Carlos Lenkersdorf).

Entre nuestro grupo de entrevistados también tenemos a tres que también han recurrido a la colecta organizada de donativos individuales o de colectivos y redes solidarias (afines con su proyecto por razones ya sea políticas, religiosas o artísticas) para solventar algunos gastos que implica el proyecto de colaboración (como Duarte, Lenkersdorf y Aubry). Esto nos lleva a considerar también los **ámbitos político, religioso y artístico**.

En lo que concierne a la infraestructura y los espacios para el trabajo conjunto, frecuentemente se recurre a espacios públicos como escuelas, centros de educación superior, casas ejidales, centros comunitarios e iglesias o ermitas. La disponibilidad de estos espacios se relaciona con la posición de los colaboradores en el **ámbito académico, educativo-magisterial**, o en los ya mencionados ámbitos religioso o político. Resulta ilustrativo el caso de las instalaciones del CIESAS-Sureste que han servido de escenario temporal o permanente de los procesos de colaboración en el que participan tres de nuestras entrevistadas: como sede de varios talleres de UNEM (en el caso de María Bertely), como sede permanente del Archivo Fotográfico Indígena (en el caso de Carlota Duarte) y como sede permanente de la cabina de grabación de audios (en el caso del trabajo de Graciela Freyermuth).

3.1.3 Recursos cognitivos y socioculturales que hacen posible el desarrollo de los proyectos de trabajo colaborativo

En este rubro encontramos todos los elementos cognitivos y socio-culturales que los participantes de la interacción aportan al proceso colaborativo. Resultan muy variados, en razón del tema objeto de la colaboración, la historia y las características particulares de los participantes, así como la forma concreta en que se ha instrumentado la colaboración. También hay que notar que algunos de los elementos involucrados se han generado o adquirido en la misma interacción entre los colaboradores. Nos referimos a todas las cosas que los colaboradores conocen, sienten y pueden hacer, las cosas con las que se identifican y quieren, así como las capacidades organizativas que tienen y la pertenencia a otros círculos o redes sociales con los que están en contacto y que potencialmente pueden movilizar a favor de los objetivos de la colaboración.

En el caso de los procesos colaborativos en que han participado María Bertely, Carlota Duarte, Graciela Freyermuth, Carlos Lenkersdorf y Enrique Hamel disponemos de más información sobre los recursos de tipo cognitivo y socio-cultural, sin los cuales la colaboración no habría podido realizarse, o habría sido muy distinta. Para darlos a conocer, hemos decidido presentar un resumen de estos elementos en el cuadro 5, de modo que sea más sencillo observar la correspondencia que hay entre los recursos aportados por los investigadores y aquellos con los que contribuyen sus interlocutores indígenas organizados:

Cuadro 5. Recursos cognitivos y socio-culturales que intervienen en la colaboración

RECURSOS DE LOS INVESTIGADORES ENTREVISTADOS	RECURSOS DE LOS ACTORES INDÍGENAS ORGANIZADOS
María Bertely	Educadores indígenas de la UNEM
Preparación para conocer los estilos, lenguajes y códigos que se requieren para la búsqueda de apoyos y financiamiento económico externo. Redacción de informes académicos para acceder a la obtención de fondos.	Preparación para conocer los estilos, lenguajes y códigos que se requieren para obtener el apoyo y la participación de sus comunidades.
Mediación entre distintos actores políticos: actores indígenas organizados, funcionarios de la SEP, editoriales, gobierno del estado de Chiapas, instituciones de financiamiento.	Explicitación de las propias formas de trabajo, prácticas, formas de autoridad, justicia y gobierno, y de posibilidades de desarrollo autogestivo y ejercicio de autonomía en sus pueblos y comunidades.
Promoción del reconocimiento del proyecto en la sociedad no indígena. Preparación para la sistematización y difusión escrita de la experiencia colaborativa.	

Carlota Duarte	Fotógrafos indígenas del AFI
Preparación técnica y teórica para el uso de la cámara fotográfica, así como de conocimientos para enseñar su uso básico de modo tutorial.	Disposición de la información y los conceptos necesarios para poder enseñar fotografía a personas indígenas en sus propias lenguas. Capacidad de docencia en los talleres de capacitación para indígenas que quieran aprender los rudimentos de la fotografía.
Preparación para saber escribir y responder cartas para que el proyecto se relacione con organizaciones al exterior. Preparación para hablar y escribir en el lenguaje de académicos y periodistas interesados en el proyecto en el papel de contacto y puente entre ellos y el proyecto colectivo. Preparación para la corrección de textos en inglés y español que se publican como artículos sobre la experiencia del AFI.	Conocimiento de la colección de fotografías del archivo: capacidad de ubicar en qué álbum se encuentran las fotos con determinadas temáticas, basados en su memoria y un compendio oral.
Pertenencia a y contacto con una amplia red de organizaciones que trabaja por el reconocimiento de las culturas indígenas a nivel nacional e internacional. Contactos y experiencia en el mundo artístico estadounidense y chiapaneco. Capacidad para gestionar y organizar presentaciones públicas en distintos lugares donde se da cuenta de la experiencia del AFI.	Capacidad de convocatoria e invitación a otros indígenas para participar en talleres de capacitación. Capacidad de pactar y negociar lo necesario para tomar fotos en sus comunidades.
Capacidad de gestionar la publicación de foto libros producidos individual o colectivamente por los fotógrafos indígenas. Ideación e implementación del esquema de funcionamiento de un fondo revolvente que permita financiar publicaciones subsiguientes, reinvertiendo un porcentaje de las ganancias obtenidas de la venta de los primeros libros patrocinados por la Fundación Ford.	Capacidad de estructurar y redactar sus propios libros revelando y revalorando su propia cultura y cosmovisión.
Disposición para cultivar relaciones públicas con personas que soliciten usar fotos de la colección o deseen adquirir algún libro publicado por el proyecto. Envío de las fotos a quienes las requieren, previa autorización de los fotógrafos que laboran en el AFI. Asesoría a los fotógrafos indígenas en materia de derechos de autor y funcionamiento de las agencias fotográficas. .	Desarrollo de una manera propia de tomar fotos, como una manera de observar su vida. Desarrollo de capacidades para representar de manera responsable al resto de los fotógrafos indígenas en la toma de decisiones sobre el uso de sus fotografías. Capacidad para comunicar a otros fotógrafos indígenas ciertos conceptos como los derechos de autor y funcionamiento de agencias fotográficas.

Graciela Freyermuth	Literatas indígenas de FOMMA, locutores indígenas, promotoras indígenas de salud comunitaria
<p>Acceso a la gestión y coordinación de proyectos de investigación antropológica a fin de contar con diagnósticos certeros sobre la problemática de muerte materna que se quiere atacar en la región de trabajo.</p> <p>Reconocimiento institucional para poder fungir como aval y gestora del financiamiento para los proyectos de producción de materiales, incluyendo los honorarios de guionistas y actores.</p> <p>Capacidad de promoción, organización, impulso y ánimo para la producción de materiales.</p> <p>Familiarización con conocimientos médicos para detectar y corregir inconsistencias científicas en guiones y otros materiales.</p> <p>Acceso al estudio de manuales de software especializado para editar materiales de audio.</p> <p>Capacidad y reconocimiento para crear y gestionar casas de la mujer en comunidades locales.</p>	<p>Preparación literaria para escribir distintos tipos de textos en las lenguas indígenas habladas en la región donde se lleva a cabo el proceso colaborativo.</p> <p>Familiarización con los resultados y conclusiones de las investigaciones sobre muerte materna en los Altos de Chiapas y capacidad para relacionarlos con sus propias experiencias personales y comunitarias, a fin de crear guiones de radionovelas que sensibilicen a la población sobre esta problemática, así como con las estrategias exitosas para combatirla.</p> <p>Preparación en lectoescritura y locución en lengua materna para poder actuar en radionovelas, siguiendo los guiones ya elaborados con anterioridad.</p> <p>Creación, capacitación y coordinación de grupos de promotoras y promotores de salud comunitaria.</p> <p>Disposición para pilotear en grupos de promotores de salud los materiales de autocapacitación diseñados de manera colaborativa.</p>
Carlos Lenkersdorf	Tojolabales organizados
<p>Adquisición de la capacidad de hablar, entender, escribir y leer en tojolabal</p>	<p>Capacidad y paciencia para enseñar la lengua tojolabal a colaboradores venidos de fuera.</p>
<p>Formación profesional en lingüística que le permitió proponer una forma de estandarización del tojolabal para facilitar la alfabetización y lectoescritura en lengua materna de sus estudiantes tojolabales .</p>	<p>Adquisición de la capacidad de escribir en tojolabal de acuerdo a la norma desarrollada con Lenkersdorf.</p>
<p>Capacidad de comprensión escrita de la lengua griega como parte de su formación académica.</p>	<p>Desarrollo de organización intra e intercomunitaria para nombrar, apoyar y sostener a los delegados comunitarios que colaborarán en la traducción de la Biblia del griego al tojolabal.</p>
<p>Acceso a información sobre temas de interés de los tojolabales, como legislación agraria, derechos políticos y salud comunitaria. Capacidad para sistematizar y facilitar cursos sobre estos temas en lengua tojolabal</p>	<p>Desarrollo de organización intra e intercomunitaria para designar, apoyar y sostener a miembros de comunidades que participen en cursos acerca de abordaje y resolución de problemas comunitarios.</p>
<p>Capacidad para desarrollar metodologías de alfabetización y de enseñanza de matemáticas en lengua tojolabal.</p>	<p>Desarrollo de organización intra e intercomunitaria para designar, apoyar y sostener a los promotores comunitarios de</p>

	educación para ir a capacitarse y luego enseñar a los niños de su comunidad tanto a leer y escribir como a resolver problemas matemáticos mediante el uso de operaciones básicas en tojolabal.
Capacidad de sistematizar la redacción de un diccionario y numerosos libros, derivados de aprendizajes tras convivir más de 35 años en comunidades tojolabales.	Capacidad para captar, demostrar, transmitir, y facilitar el aprendizaje de la cosmovisión y manera de filosofar tojolabal a colaboradores externos. Disposición para mantener una prolongada relación de colaboración con personas que vienen de fuera de su comunidad.
Preparación académica para escribir una gramática del tojolabal más comprensible para los propios tojolabales. Gestión de equipos de académicos interesados en colaborar con los tojolabales proponiéndoles, entre otras cosas, una metodología para la escritura colectiva de textos en tojolabal. Gestión de publicaciones de textos en tojolabal y facilitarlos a las comunidades. Capacidad de realizar ediciones bilingües de textos tojolabales (incluyendo cancioneros). Capacidad de comprender y corregir los libros que hacen los propios tojolabales Acceso a espacios y redes académicas para transmitir las enseñanzas de la cultura tojolabal.	Desarrollo de organización intercomunitaria para la redacción colectiva de textos en tojolabal sobre los aspectos relevantes de su forma de vida comunitaria. Capacidad de escribir libros de texto en función de sus propias necesidades educativas comunitarias previamente consensuadas.
Enrique Hamel	Profesores p'urepechas del Proyecto SI-Ur
Formación académica y experiencia profesional en análisis técnicos detallados acerca de ciertos mecanismos de funcionamiento en el aula, basados en transcripciones. Facilitación de la apropiación de algunas de estas técnicas por parte de varios maestros indígenas, a su vez, convertidos en investigadores de su propia práctica. A partir de su experiencia como enseñante de lenguas, capacidad para analizar videos sobre	Formación y experiencia profesional de maestro de grupo en el medio indígena. Diseño e implementación de un modelo propio de funcionamiento escolar basado en la lengua p'urhepecha. Organización y gestión independiente de un proyecto escolar propio en dos planteles en la meseta p'urhepecha. Elaboración de materiales originales propios para el aprendizaje de la lectoescritura

<p>el trabajo en aula de los maestros, y discutirlos con ellos para captar otros aspectos de la enseñanza.</p>	<p>p'urhepecha, entre éstos: una propuesta de estandarización para la escritura del p'urhepecha.</p>
<p>Capacidad para gestionar, construir y coordinar y equipos académicos que puedan llegar a conocer el trabajo de los profesores p'urhepechas y colaborar con ellos.</p> <p>Capacidad y experiencia en la formulación de proyectos de investigación para obtener fondos de instituciones públicas o privadas, así como en la redacción de reportes académicos que ello requiere.</p> <p>Gestión de la infraestructura necesaria para la complicada administración de estos fondos en el ámbito universitario, el cual funciona como aval para su obtención y buen uso.</p>	<p>Disposición para mantener una relación de larga duración con académicos externos que colaboren con el proyecto escolar.</p> <p>Disposición para ser observados y criticados, así como para participar en discusiones colectivas para mejorar los procesos de enseñanza-aprendizaje .</p>
<p>Gestión de y acceso a equipo especializado para el registro y observación de clases, así como para la elaboración de material didáctico original.</p> <p>Acceso a información pertinente sobre experiencias educativas similares en Latinoamérica y el mundo.</p> <p>Acceso y participación en redes de académicos que colaboran a su vez en la implementación y desarrollo de la educación bilingüe a nivel mundial.</p>	<p>Gestión ante el sindicato de maestros de fondos para la adquisición de equipo propio para realizar actividades particulares que implica su proyecto escolar, tales como la auto-observación de clases y la producción de materiales didácticos.</p>

Podemos observar que los investigadores tienen acceso privilegiado o exclusivo a varios recursos cognitivos y socioculturales, como el acceso a información documental especializada. Vemos que en varios casos los investigadores sí logran poner algunas de esas informaciones a disposición de sus interlocutores indígenas, tras un proceso de adaptación o traducción al contexto en el que ellos creen que puede ser de más utilidad para los fines de la colaboración. También como fruto de la colaboración, los interlocutores de los investigadores logran, en muchos casos, apropiarse de técnicas e instrumentos cognitivos que no conocían antes. En el sentido contrario, los colaboradores indígenas frecuentemente logran explicitar y compartir con sus compañeros investigadores algunas pistas conceptuales y culturales propias, llegando a valorarlas de un modo distinto como fruto de esa interacción.

Del mismo modo, inicialmente los investigadores cuentan con el manejo exclusivo del lenguaje técnico que se requiere para la comunicación de la organización con actores externos. Esto no deja de ser así completamente en el transcurso de la colaboración, aunque sí existe la transferencia de algunas habilidades y la apropiación de nuevos conceptos.

A consecuencia de las diferencias culturales que existen entre los colaborantes, cuando se comunican siempre existe una suerte de imposición de categorías ajenas, aunque en algunos momentos esto se convierte en intercambio bidireccional.

Otro elemento que hace que los investigadores se encuentren en una posición privilegiada en relación con sus interlocutores, es su ubicación en numerosas redes de relaciones que los proveen de contactos y recursos que sus contrapartes no tienen. Se observa también que, a partir de la colaboración, los interlocutores van insertándose poco a poco en esas redes, aunque de un modo subordinado.

Algo que se pone de relieve en todos los casos de colaboración es la presencia de una mutua dependencia entre investigadores y grupos indígenas, ya que literalmente no podrían lograr los objetivos propios sin los recursos cognitivos y socioculturales de su socio colaborador.

3.2 Estrategias de nuestros entrevistados en los campos aludidos

Ahondaremos en las características de tres campos que a su vez engloban los distintos ámbitos mencionados en la primera sección de este capítulo:

- I) El campo educativo
- II) El campo político
- III) El campo financiero

Antes de entrar a discutir cada campo como tal, presentamos en el cuadro 6 información que ubica a las principales instituciones y actores de los que se hablará en este apartado, a manera de un mapa al que podrá volver el lector porque concentra y ordena la información respectiva.

Cuadro 6. Información relevante sobre los procesos de colaboración de cada entrevistado

Entrevistado	Institución donde laboraba	Organización de la que formaba parte	Actividad de colaboración	Organización con la que colaboró	Financiamiento
Jan de Vos	CIESAS-DF CIESAS-Sureste	Conjunto de asesores invitados por el EZLN a los Diálogos de Paz.	Intercambio y discusión en la mesa sobre Promoción y Desarrollo de las Culturas Indígenas en los Diálogos de San Andrés Larráinzar Escritura del libro bilingüe “Nuestra Raíz” en español y las cuatro lenguas indígenas mayoritarias de Chiapas.	Representantes del EZLN y de otras organizaciones y pueblos indígenas Traductores al tseltal, tsotsil, ch’ol y tojolabal, redes de organizaciones con incidencia en comunidades indígenas.	Trabajo voluntario Jan de Vos y Editorial Clío
Adriana López Monjardín	INAH ENAH ENAH	Revista Punto crítico	Investigación sobre la COCEI Artículo sobre una asamblea comunitaria con ejidatarios de Xi’nich Serie de artículos sobre los Diálogos de San Andrés	Movimiento campesino, estudiantil e indígena con epicentro en Juchitán. Asamblea ejidal en selva de Chiapas. Municipios autónomos en Chiapas	ENAH Trabajo voluntario
André Aubry		Inaremac (Fundador)	Publicaciones bilingües del Taller Tsotsil Mejoramiento de cultivos y cría de ganado	Comunidades organizadas independientes tseltales y tsotsiles	Fundaciones SEP/INI Colaboración voluntaria de académicos nacionales e internacionales

			Restauraciones en San Cristóbal	Equipo conformado por arquitecto, archivista, historiador y artesano.	INAH Sedue (Pronasol)
		Colectivo de asesores de la Escuela Secundaria Autónoma	Acompañamiento al colectivo de promotores de la secundaria autónoma	Promotores de la Escuela Secundaria Autónoma	Trabajo voluntario
			Traducción colegiada de los Acuerdos de San Andrés a 10 lenguas indígenas de Chiapas.	Grupo de traductores del CELALI Asambleas comunitarias	CELALI, Gobierno del Estado de Chiapas.
Enrique Hamel	UAM-Iztapalapa	Equipo CIEIB (Fundador)	Talleres de enseñanza del español como segunda lengua Construcción de un currículum intercultural y bilingüe propio	Proyecto Escolar de los maestros p'urhépechas de las escuelas de San Isidro y Uringuitiro, Michoacán. Niños y niñas p'urhepechas	Conacyt Fundación Ford
María Bertely	CIESAS-DF CIESAS-DF	Proyecto interinstitucional CIESAS/OEI/ CGEIB-SEP	Proyecto Tarjetas de Autoaprendizaje Talleres de formación para el uso y manejo de las tarjetas de autoaprendizaje	Educadores indígenas organizados en la UNEM, ECIDEA y Las Abejas UNEM	Don Miguel León Portilla OEI CGEIB-SEP Fundación Kellogg Fundación Ford

		Proyecto interinstitucional CIESAS/ Universidades participantes en el Proyecto General de Educación Ciudadana Intercultural para los pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza	Proyecto Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México	UNEM Comuneros y niños de comunidades de los Altos, Región Norte y la Selva Lacandona (Chiapas)	Fundación Ford
Gracie la Freyer muth	UAM-Xochimilco		Producción de materiales didácticos sobre seguridad laboral	Mujeres de la maquila	(sin datos)
	CIESAS-Sureste	Proyecto interinstitucional CIESAS/ OMIECH	Investigación sobre fortalezas y debilidades de OMIECH.	Médicos, curadores, parteras y usuarios de las comunidades socias tsotsiles, tseltales y tojolabales en nueve municipios de las regiones Altos, Norte, Centro y Selva (Chiapas)	
	CIESAS-Sureste	ACASAC ACASAC	Radionovela Cursos de auto-capacitación para promotores de salud	FOMMA Casas de salud en varias comunidades	FNUAP Fundación Ford Fundación Mac Arthur

Carlo ta Duarte (RSCJ)		CPP (Fundadora)	Curso básico de fotografía	Mujeres tsotsiles de <i>Sna Jtz'ibajom</i>	Donativos de amigos
	CIESAS- Sureste	CPP	Fotonovela	Mujeres de <i>Sbeik jchanvunetik</i>	Fundación Ford Donativos
	CIESAS- Sureste	CPP	Talleres de capacitación en el uso de cámara fotográfica	Equipo de mujeres indígenas del AFI Comunidades y grupos indígenas de 10 etnias chiapanecas	Venta de libros colectivos Donativos
	CIESAS- Sureste	CPP	Mantenimiento, cuidado y difusión del AFI	Becarios indígenas del AFI. Asociación de fotógrafos indígenas de Chiapas <i>Lok'tamayac h.</i>	Fideicomiso Fundación para la Educación Maya
Carlos Len kers dorf			Traducción del Nuevo Testamento al tojolabal.	Grupo de 70 traductores tojolabales católicos elegidos por sus comunidades.	Diócesis de San Cristóbal
			Cursos de Alfabetización y Aritmética para educadores informales	Promotores elegidos por sus comunidades	
			Diccionario Tojolabal/Español Cancionero Tojolabal	Comunidades tojolabales organizadas	Carlos Lenkersdorf y Diócesis de San Cristóbal de las Casas

3.2.1 El campo educativo

El campo educativo en general puede caracterizarse como el campo definido por los actores interesados en los procesos educativos en todos los niveles (desde preescolar, básica, media superior y superior hasta educación informal para adultos). No se circunscribe necesariamente sólo a México y sus principales esferas son las siguientes:

- a) la educación organizada y pagada por el Estado;
- b) la educación organizada y pagada por la iniciativa privada con fines de lucro; y
- c) la educación organizada por actores comunitarios y/o autónomos sin fines de lucro (sus recursos pueden provenir de distintas fuentes).

Todos nuestros entrevistados forman parte del **sub-campo académico o científico** del campo educativo porque tienen alguna relación con Instituciones Académicas. Como ya hemos dicho, los únicos que no tienen plaza como académicos de tiempo completo en instituciones de educación superior son Andrés Aubry y Carlota Duarte. Sin embargo, ellos no son ajenos a las lógicas del campo, ya que la práctica de Don Andrés Aubry se define en contraposición a la típica de “la clase académica” y el Archivo Fotográfico Indígena del que Carlota es responsable no sólo pertenece a una de estas instituciones (el CIESAS), sino que gran parte del financiamiento que lo hizo posible se otorgó con el aval de esta institución.

Y este campo queda conformado por las siguientes entidades relacionadas con nuestros entrevistados: {Instituciones académicas nacionales de Educación Superior e Investigación [UNAM (Curso de lengua y cultura tojolabal), ENAH, CIESAS (DF: Programa Bertely, Sureste: Cabina de grabación de audio y AFI), UAM (Unidad Iztapalapa: Programa CIEIB), UPN (Unidad Uruapan, Unidad Ajusco), Universidades Interculturales], Institutos Académicos Nacionales de Educación Superior e Investigación de otros países (Instituto Smithsonian, Universidad de Massachussets,)}

Veamos algunos aspectos relevantes sobre las decisiones y estrategias de cada uno de nuestros entrevistados al interior del ámbito académico y cómo éstas influyen en sus posibilidades de acción:

Carlota Duarte no se identifica con la academia sino con el ámbito artístico¹¹³, más considera la pertenencia a una institución académica (el CIESAS) como una circunstancia propicia

¹¹³ Un campo muy relacionado con el educativo es el campo artístico. Como sub-campo del campo artístico podemos incluir el ámbito de las agencias de fotografía y también el de los medios de comunicación que dan cobertura a los eventos artísticos. En estos ámbitos se mueve particularmente Carlota Duarte: {Galerías de

para su labor que, paradójicamente, no es suficientemente comprendida y ha causado suspicacias dentro del ámbito académico de su misma institución:

“I’m in an academic scenario and for a couple of reasons it’s not always comfortable. First of all I’m not a social scientist, and secondly the fact that I’m in a religious order also makes my situation distinct. The third thing is that the project has been extremely successful because the books, exhibitions and other activities have received enormous press coverage all over the world, but mostly not in an academic context but an art context. Not just the success of the project, but to be very close and working with indigenous people in a collaborative way, a really collaborative way, is I think, not really understood [*between academics*]. I think too that some people wonder why I’m not living in a more, you can say ‘better’ life style.” [*Also in*] “the academic community in this area... there is a great deal of competition and territoriality.” (Duarte: 25)

Carlota Duarte expresa también que el trabajo del Archivo Fotográfico es poco valorado por las instancias del CIESAS e ignorado como fuente de conocimientos para los que hacen ahí ciencias sociales. Aunque el archivo y su proceso sí han tenido resonancia en trabajos de académicos adscritos a otras instituciones nacionales como la UNAM, e internacionales en países como Francia y Alemania.

Carlos Lenkesdorf expresa esta misma sensación de ser poco reconocido al interior de su propia institución (la UNAM), ya que cree que ésta no lo reconoce en tanto académico por el enfoque de inculturación que tiñe todas sus investigaciones y que muchos consideran “acientífico”:

«Interpretar la otra cultura desde la perspectiva digamos ‘emic’... académicamente no muy se acepta. Por eso, algunos colegas no me hablan, mis libros no se aceptan y se rechazan por eso. Por ejemplo, ahora ya me publicaron un librito en la UNAM, pero lo tuvieron parado por tres años. El problema que veo es que la posición ‘emic’ es una posición no objetiva, sino una posición de inculturación. Y así debe ser el trabajo científico mío y también de otros. Por lo general lo entienden mis alumnos, lo entienden colegas de fuera, pero no del gremio». (Lenkersdorf: 84, 85)

Arte (Galería de Maruch Sántiz Gómez), Articulistas de medios masivos (NY Times), Iniciativas artístico-culturales (Cultural Survivor}

La estrategia de Andrés Aubry coincide en cierta forma con la de Carlota Duarte. Ella prefiere ser austera para poder usar dinero de su sueldo en cuestiones del proyecto colaborativo que encabeza, y así poder ser libre de tomar decisiones de acuerdo a las prioridades de la colaboración y no de su propia sobrevivencia. Por su parte, Don Andrés Aubry señala que una de las principales condiciones para poder tener independencia frente al campo académico es estar dispuesto a vivir y trabajar austeramente. En tanto científico social, y a diferencia de Lenkersdorf, Aubry prefiere no tener ninguna adscripción institucional y así evitar que las prioridades institucionales puedan afectar su quehacer, definiendo lo que se considera legítimamente académico. Su razonamiento es el siguiente:

¿Qué pasa entre los científicos un poco solidificados [*consolidados*]? Bueno... ya tienen sueldo, no es el mejor pero tienen. Si hacen algo, ¡ah! pues luego se la pasan buscando una beca, y ta ta tá. Entonces ¿qué haces? [*Lo que haces está*] en función de quién financia, no en función de la gente que está intervenida. Y entonces todo se va degradando porque **la institución** en que se está **tiene sus prioridades**: “eso es académico, eso no lo es”. Entonces **yo... estuve “off” de ese circuito**, pero también es una elección, que al principio es austera. Claro que trato de que lo que hago sea defendible académicamente, claro, ¡claro! Pero no me pliego a lo que dice el primero que lo dice y que nada más lo sacó de sus libros... Nuestras ciencias son ciencias de observación, no de análisis de textos... No, no: [*lo importante*] es el terreno, ¡la gente! (Aubry: 3)

La estrategia de María Bertely es completamente opuesta. Ella es consciente de estar limitada por los requerimientos del CONACYT y del SNI, y lo asume. Sin embargo, es crítica de sus políticas y piensa que lo conducente es luchar por hacer reformas “desde dentro” de esas instituciones:

Mis dificultades estriban, básicamente, en la manera en que el ‘habitus’ académico en que nos movemos puede no ser sensible a un trabajo más vinculado con la reivindicación de los derechos sociales, culturales o políticos de los diversos. **En la academia** tengo que comportarme de acuerdo con **ciertas reglas** que **no** son, por desgracia, aquellas que **benefician a la gente**, que repercuten en una mejor sociedad, o en una sociedad más equitativa, más justa o que beneficie efectivamente a las personas”. (Bertely: 12) Falta mucho por hacer para que el CONACYT y las políticas de Ciencia y Tecnología en este país se declaren abiertamente a favor de la razón social del conocimiento, la razón política del conocimiento. (Bertely: 13)

La estrategia de Jan de Vos durante la segunda parte de su vida fue dedicarse a una vasta producción histórica, conforme a los requerimientos de la academia de la que fuera un miembro distinguido, y encontrar la función pedagógica y social de sus hallazgos al comunicarlos en el campo educativo más amplio, a través de pláticas y charlas públicas. En ese sentido comparte la preocupación de Bertely por reformar desde dentro el sistema educativo mexicano:

Investigadores, profesores, maestros [*deben reeducarse*]. El problema es: de qué manera llegar a ellos. ¿De qué manera renovar, reformar todo este sistema, tanto de investigación como de docencia? Eso no se puede planear desde arriba, o desde los escritorios; eso debe surgir y crecer a partir de experiencias muy concretas, y muy variadas. Y los que finalmente toman las decisiones tendrían que escuchar mucho más a los que están en la base, los que están en el campo, los que se enfrentan cada día con todos los problemas que tiene la educación en México. (De Vos: 96)

La estrategia de Adriana López Monjardín es asumir la academia como el espacio de su actividad laboral y, por otra parte, verse en tanto sujeto social que actúa políticamente, destacando como uno de los mayores problemas para realizar esta doble tarea, la disposición del tiempo y la energía en tanto recursos escasos:

La dificultad principal es el tiempo. Porque cuando uno tiene una decisión de participar en un movimiento –y esa decisión es en todo el tiempo libre que uno tiene más allá de su compromiso laboral– ese tiempo, esa energía está dedicada a otro espacio, a otro proyecto. Es obvio que esto le quita tiempo y le quita energía al trabajo académico. Entonces puede resultar (creo que es mi caso) un trabajo académico mediocre porque no todo el tiempo y no toda la energía está dedicada a ello. Digo, honesto, cumpliendo con los compromisos laborales, pero no mucho más que eso, porque la principal limitación me parece que es en ese sentido: de tiempo y de energía. (López Monjardín: 90)

Por otro lado, Adriana López Monjardín resalta que su pertenencia a una institución académica no ha influido en su decisión sobre el contenido o el enfoque de sus investigaciones:

Nunca he tenido grandes financiamientos ni grandes apoyos, o sea que no he tenido que negociar mucho en mis lugares de trabajo. Antes en la dirección de Estudios Históricos del

INAH, ahora en la ENAH, en el mejor de los casos a veces hay viáticos temporales. Nunca he negociado el contenido: no es en el INAH un sitio donde tengas que negociar el contenido de tu proyecto de investigación.

(López Monjardín: 91)

Graciela Freyermuth se identifica con su institución académica y asume su pertenencia a ella con todas las responsabilidades y prioridades que ésta le marca. De cierta manera, también coincide con Adriana López Monjardín cuando alude a que hacer que el trabajo académico tenga un sentido transformador de la realidad, ha implicado para ella un doble trabajo:

[*En la academia*] no he tenido que negociar demasiado porque sí soy un poco adicta al trabajo. Esa es una ventaja, pues nadie te puede cuestionar que te dedicas al activismo y no a la academia. Basta con que cumplas el compromiso de formar a tus alumnos –mi línea de investigación en la maestría del CIESAS fue exitosa porque todos los que ingresaron se graduaron y 84% se graduó en el tiempo establecido–. Si tú cuidas mucho lo que para la institución es fundamental, nadie te va a cuestionar. Así, será más fácil negociar. Eso también es igual en todos los grupos con los que trabajas: si la gente ve que lo que haces tiene compromiso, entonces todos te reconocen; de esta forma es más difícil que la gente te obstaculice o te critique. Pero esto implica hacer mucho trabajo, poner el ejemplo, tratar de ser muy transparente con todo el mundo respecto de lo que haces. (Freyermuth: 59)

Por su parte, Enrique Hamel también se asume como académico y en estos términos analiza las posibilidades que le da su situación al interior de la academia, cuyas dinámicas han sufrido transformaciones graves a raíz de las reformas neoliberales:

La misma institucionalización de la profesión de profesor universitario hace que uno, por un lado, tenga, en comparación con otras profesiones, mucha libertad de acción y de relación entre lo político y lo profesional. Pero también sucede lo contrario: que la misma institución neutraliza intervenciones o actividades políticas, en relación con el propio campo, obviamente. Las institucionaliza, las burocratiza; hay un conjunto de aspectos muy adversos a la ciencia misma, diría. Toda la burocratización con los sistemas de puntos, de complementos salariales, todo eso para mi gusto no fomenta sino todo lo contrario, fragmenta y en parte banaliza la acción científica y también la acción política, y más aún, la relación entre ambas.

Hamel observa también que la competencia entre académicos, así como la actual inseguridad en las condiciones laborales de muchos profesionistas, han dificultado las posibilidades de formar equipos interdisciplinarios que puedan hacer proyectos de colaboración:

Es muy complicado hoy en día formar equipos [*académicos*]. En los últimos treinta años he tenido la suerte de participar en equipos que durante cierto tiempo trabajaron muy bien, pero también después se disolvieron: la gente se pelea... Todos compiten contra todos. Y en el mundo académico particularmente es muy difícil encontrar cinco especialistas medianamente buenos que estén dispuestos a hacer algo en conjunto... Para mí es la parte más complicada: formar equipos de personas con distintas edades, niveles de desarrollo; y en la parte institucional que sean investigadores pero a la vez alumnos de los tres niveles de estudios, [o] colegas que entran.

En los años setentas y ochentas he tenido la suerte de trabajar en un mundo académico donde cada quien tenía su plaza y se integraba a los equipos porque era parte de su interés académico. En el momento en que uno le paga a unos y [no] le paga a otros, y le paga menos a éste y más al otro, y a uno lo tienes que controlar porque si no te hace trampa...todo es muy complicado. Toda la parte del “freelance” es muy complicada, sobre todo para proyectos que no son de simple ejecución... Es difícil la constitución de un equipo donde cada quien tiene sus intereses y necesidades, donde la relación económica puede ser benéfica o todo lo contrario. Entonces, la construcción de equipos para mí es uno de los grandes problemas a resolver. (Hamel: 73)

Sobre la influencia de las políticas de financiamiento académico sobre su trabajo, Hamel comenta cuál ha sido su experiencia:

Con Conacyt he tenido proyectos durante veinte años. Es un proceso institucionalizado donde algunas veces a uno le va bien, y algunas veces me han rechazado proyectos buenísimos porque en la Comisión había enemigos míos –que simplemente al ver cómo redactan su crítica sé quiénes son– que me han destrozado el financiamiento de proyectos cuando eran proyectos buenos. Y en otros casos, como estos últimos de CONACYT-SEP, tuvimos suerte y nos aprobaron los proyectos”. (Hamel: 73, 74)

Para Hamel el ámbito académico es, junto a su intersección con el campo político, donde realiza la mayor parte de su actividad, la cual forma parte de varios circuitos internacionales (principalmente latinoamericanos) donde se reúnen los estudiosos de las políticas de lenguaje.¹¹⁴

Entre las diversas posturas que hemos retomado aquí con respecto a la academia, en un extremo tenemos a quien elige no pertenecer a una institución académica oficial como Don Andrés Aubry y a Carlota Duarte, quien acepta un puesto técnico en una institución como el CIESAS con la única responsabilidad de hacerse cargo del funcionamiento y resguardo del Archivo Fotográfico Indígena, es decir, sin responsabilidades académicas. Después ubicamos a Carlos Lenkersdorf quien, precisamente por ir contra la corriente académica hegemónica en la institución universitaria para la cual decide trabajar, es marginado y poco reconocido en ella, aunque se ve compensado por su resonancia en otros ámbitos académicos a nivel mundial como en Italia e incluso China.

Un caso distinto es Adriana López Monjardín, quien ve a su actividad académica como una instancia puramente laboral, cuyas lógicas acata, aunque, por otra parte, ha podido encontrar en la ENAH una institución en la que no ha tenido que negociar la temática ni el enfoque de ninguna de sus investigaciones. Esto le ha permitido elegir movimientos con los que simpatiza para efectuar su práctica de investigación antropológica, distinguiendo entre ésta y la colaboración política que también les presta.

En el otro extremo tenemos un bloque conformado por Hamel, Bertely, Jan de Vos y Graciela Freyermuth, quienes pertenecen al Sistema Nacional de Investigadores y, por ello, se ven influidos (sea positiva o negativamente) tanto por las políticas de puntuación específicas del SNI como por las políticas de otorgamiento de becas y estímulos formuladas por las propias instituciones donde laboran (como el CIESAS y la UAM), y también por las dinámicas ‘académicas’ que determinan la asignación de presupuestos dentro de las instituciones de financiamiento público a los proyectos de ciencia y tecnología como el CONACYT.

3.2.2 El campo político

Todos nuestros entrevistados se relacionan en campos políticos.¹¹⁵ Provisionalmente definiremos al campo político como aquel conformado por los diferentes actores (con mayor o menor grado de

¹¹⁴ Como satélite del campo académico-científico tenemos el campo de la divulgación científica, en el cual todos nuestros entrevistados han participado con regularidad. Quien que ha incursionado en otro medio de comunicación como la producción y distribución documental en el campo educativo es Enrique Hamel, en colaboración con la UPN.

¹¹⁵ “La política se ocupará, exactamente, de manejar la articulación de las voluntades de todos los miembros de una comunidad política en su mutuo ejercicio, para lograr la institucionalización, la constitución y la efectividad del poder, es decir, para que *pueda poner-ejercer* las mediaciones prácticas para la permanencia y

institucionalización) que intentan reproducir o transformar la manera en que se atienden los asuntos públicos y que, además, se relacionan con el ejercicio o lucha contra la violación de los derechos humanos (individuales y colectivos) fundamentales.

Observamos tres niveles en el campo político:

- 1) El aparato estatal, en el que figuran las dependencias educativas públicas, tales como las universidades y centros de investigación, cuyo presupuesto proviene del erario público, y cuyo desglose ya se hizo en la descripción del campo educativo.

Entre los organismos que pertenecen a este aparato y que han incidido de alguna forma en el proceso de colaboración entre nuestros entrevistados y los grupos con los que trabajan figuran los siguientes: instituciones públicas de educación superior, institutos nacionales (INAH, INN, INALI, IMSS), Secretarías de de Estado (SEP, SEDESOL, SEGOB, SSA), Comisiones Nacionales (CDI)¹¹⁶, Coordinaciones Generales (CGEIB), Direcciones Generales (DGEI), Consejos Nacionales (Conacyt, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social y la Medición de la Pobreza), Sistemas Nacionales (SNI), Secretarías Estatales (Subsecretaría de Educación Indígena en Michoacán, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas), Centros Estatales (CELALI).

- 2) Las organizaciones sociales (no gubernamentales) que actúan en asuntos públicos o que representan a sectores determinados, y en esta medida son de tipo político, ya sea de izquierda o derecha. Aglutinan a cantidades significativas de gente y pueden ser de alcance regional o nacional (como sindicatos, partidos políticos electorales o no electorales, frentes nacionales o regionales, asociaciones políticas nacionales o estatales, grupos armados con incidencia nacional, asociaciones civiles y ONG con presencia a nivel nacional).

Entre las organizaciones de este tipo con las que se han relacionado de algún modo nuestros entrevistados y los grupos que con ellos han colaborado se encuentran los siguientes:

organizaciones sindicales (CNTE, CMPIO), partidos, frentes (COCEI), asociaciones políticas (ARIC), organizaciones armadas (EZLN), organizaciones ciudadanas (Comité por una Maternidad sin Riesgos en México) y observatorios civiles (CONAI).

- 3) La sociedad civil organizada, menos institucionalizada y generalmente con incidencia política a nivel regional o local. Aquí ubicamos a las principales organizaciones políticas de

aumento de la vida humana de esa comunidad, en última instancia de toda la humanidad.” Dussel, Enrique. *Política de la liberación*. Volumen II: *Arquitectónica*. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

¹¹⁶ Curiosamente esta dependencia se vio degradada a partir del sexenio de Fox, de Instituto Nacional Indigenista a Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

base, colectivos, comunidades organizadas que no pertenecen a organizaciones nacionales, redes ciudadanas, asambleas locales de afectados y movimientos coyunturales.

Entre las organizaciones, grupos y colectivos de este tipo que se han relacionado con nuestros entrevistados figuran los siguientes:

Grupos de opinión (Revista Punto crítico, Revista Rebeldía), Colectivos (Colectivos estudiantiles de Acompañantes a distintos Proyectos Educativos Autónomos), Redes (Redes de solidaridad con Chiapas), Consejos Comunales, Organizaciones Autónomas Regionales (Juntas de Buen Gobierno Zapatistas), Asociaciones Civiles (AMPIBAC, OMIECH, ACASAC, CPP, Sna jts'ibajom, FOMMA, UNEM, INAREMAC, Lok'ta mayax, Sbeik jchanvunetik), Organizaciones Comunitarias (Xi'nich, Las Abejas, Grupos de Bases de apoyo zapatistas, Promotores de salud de Tenejapa, Promotoras de salud de Chalchihuitán)

En este marco, podemos caracterizar las estrategias que han tenido nuestros entrevistados en el campo político como sigue:

La incidencia de Carlota Duarte en el campo político es indirecta, ya que, de entrada no persigue desempeñar un papel activo en dicho campo. Carlota se relaciona principalmente con actores políticos que nosotros ubicamos en la tercera esfera: asociaciones civiles dirigidas y conformadas por indígenas en San Cristóbal de las Casas (algunas de las cuales ella ayudó a consolidar, como la asociación de fotógrafos mayas Lok'ta mayax), y comunidades indígenas organizadas que en principio eran bases de apoyo zapatistas. La relación de Carlota con instancias estatales es laboral, al contar con una plaza como técnica asociada en el CIESAS-Sureste. Otro vínculo indirecto le viene de recibir a participantes indígenas en los cursos del AFI (sin mediar ningún acuerdo institucional), quienes querían capacitarse en el uso de la cámara fotográfica al tiempo que laboraban en centros oficiales como el CELALI o el INI.

La participación política de Carlos Lenkersdorf también estaba inscrita en la tercera esfera, pues se relacionaba primordialmente con comunidades indígenas organizadas. De hecho, también contribuyó a consolidarlas, al colaborar con ellas y prestarles apoyo educativo impartiendo varios talleres que le solicitaron. Con el tiempo muchas de estas organizaciones se volverían bases de apoyo zapatistas en la zona tojolabal. Esta relación fue suficiente para que fuera hostigado, perseguido y calumniado como parte de las primeras reacciones estatales frente al levantamiento

armado del EZLN en 1994.¹¹⁷ Por su parte, Lenkersdorf se consolidó en la Ciudad de México, concretamente en la UNAM, como referente para estudiantes y profesionistas que impulsaron y mantuvieron colectivos de apoyo a los procesos autónomos en Chiapas y a las luchas por los derechos de los pueblos indígenas en el país.

La relación de Adriana López Monjardín con instancias Estatales (como el INAH al inicio de su carrera profesional) ha sido de corte laboral y no propiamente política. Su acción política se sitúa en la tercera y segunda esferas. Al dar seguimiento y apoyo a movimientos sociales de trabajadores, campesinos e indígenas, como la COCEI (que se constituyó como Frente Político en la región juchiteca de Oaxaca), o al participar en el movimiento nacional por el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indios, Adriana se vincula con actores de la segunda esfera. También lo hace con movimientos más localizados que corresponderían a la tercera esfera de nuestra clasificación, al seguir la lucha de Xi'nich o estudiar la importancia de las experiencias autonómicas zapatistas en Chiapas. Su activa participación como periodista en revistas de opinión como Punto Crítico y Rebeldía también colocan el centro de su actuar político en esta tercera esfera, específicamente en su intersección con el campo periodístico.

Jan de Vos también se relaciona con entes políticos ubicados en la segunda y tercera esferas. Él se relacionó principalmente con comunidades indígenas chiapanecas organizadas de los Altos, Bachajón y las Cañadas (a cuya organización también contribuyó durante los años en que fue agente de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal), así como con las organizaciones políticas a las que después se incorporaron esas comunidades (como Xi'Nich, Yomblej, ARIC, ARIC independiente y bases de apoyo zapatistas). Posteriormente, Jan de Vos tendría una actuación política en relación con el EZLN y otras organizaciones indígenas de los diferentes rincones del país que se dieron cita en las mesas de trabajo del proceso de paz, iniciado a raíz del levantamiento armado en 1994, en las que De Vos participó como asesor. Por otra parte, su relación con la esfera estatal dentro del campo político se manifiesta en la segunda parte de su vida, al formar parte del Sistema Nacional de Investigadores, siendo Profesor-Investigador de tiempo completo del CIESAS.

Como parte del INAREMAC, y a título individual, Don Andrés Aubry tuvo relación con algunas instancias gubernamentales en varios proyectos conjuntos (como las restauraciones en las que trabajó de manera interdisciplinaria en San Cristóbal de Las Casas); en su calidad de director

¹¹⁷ Véase la nada graciosa anécdota de Lenkersdorf que relata cuál fue la “prueba irrefutable” con que la Secretaría de Gobernación quiso vincularlo a la dirigencia clandestina del EZLN, en la p. 82 del Apéndice en esta tesis.

del Archivo Histórico de la Diócesis de San Cristóbal se coordinó con el Archivo General de la Nación; también colaboró con personal del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígena del Estado de Chiapas para la traducción de los Acuerdos de San Andrés a las 10 lenguas indígenas habladas en ese estado.

Sin embargo, podemos decir que los vínculos políticos más importantes de Don Andrés Aubry fueron con comunidades indígenas y campesinas organizadas en Chiapas (a cuya consolidación también contribuyeron actividades que apoyó el INAREMAC), así como con organizaciones políticas de las que estas comunidades decidieron formar parte en años sucesivos (como la Asociación Civil “Las Abejas” y bases de apoyo zapatistas). Después del levantamiento armado, como es de conocimiento público Don Andrés Aubry participó en el movimiento zapatista, así como con los colectivos y redes de solidaridad con Chiapas que respondieron a las iniciativas nacionales e internacionales convocadas por éste, y también colaboró en forma decidida en La Otra Campaña. Asimismo, Don Andrés Aubry participó brevemente en lo que hemos denominado la segunda esfera, al formar parte de la Comisión Nacional de Intermediación dirigida por el Obispo Samuel Ruiz en el marco de los Diálogos de Paz entre la representación del EZLN y el Gobierno Federal. Por lo tanto, podemos enmarcar su acción política de modo somero en la primera y segunda esferas, siendo la tercera esfera una órbita sobre la que caminó con paso más firme.

Por su parte, María Bertely ha trabajado en varias ocasiones como planificadora pública para distintas dependencias estatales como la SEP y su relación con esta primera esfera es permanente en virtud de que trabaja para el CIESAS-DF y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sin embargo, sus tareas de colaboración y su abierta participación política se han centrado en la tercera esfera, es decir en el ámbito de las pequeñas ONGs y Asociaciones Civiles de alcance regional como la UNEM y sus alianzas regionales con los educadores de varios proyectos de educación comunitaria en comunidades organizadas de Chiapas, sean bases de apoyo zapatistas, abejas, integrantes de la ARIC independiente, etc. Por su relación con las dos esferas del campo, ha funcionado durante muchos años como intermediaria entre el ámbito estatal y el comunitario-local y regional para llevar adelante varias iniciativas de la UNEM (unión de la que ella es también miembro) y conseguir el reconocimiento oficial a sus esfuerzos.

Del mismo modo, Graciela Freyermuth ha mantenido relaciones laborales con la esfera estatal desde su empleo como profesora-investigadora del CIESAS-Sureste y siendo parte del Sistema Nacional de Investigadores. Es desde su posición institucional en la tercera esfera que Graciela obtiene la legitimidad y autoridad moral para tener acceso a supervisar la implementación de los

programas gubernamentales para el combate a la muerte materna en instituciones públicas como el IMSS, el ISSSTE y las clínicas de la SSA, así como para gestionar los apoyos para iniciativas como la fundación de casas comunitarias de la mujer. También ha trabajado para instituciones públicas como el Consejo Nacional de Evaluación y e Instituto Nacional de Nutrición.

Pero su actividad en el campo político no se limita a estas actividades. Es la entrevistada que tiene mayor peso en la segunda esfera, ya que es parte de iniciativas como los Observatorios Civiles y ha tenido una destacada participación en varias instancias como el Comité por una maternidad sin riesgos en México.

Por último, también ha tenido mucho peso en la organización de iniciativas que desde pequeñas ONGs y Asociaciones Civiles como ACASAC (de la cual es miembro y fundadora) trabajan en relación estrecha con iniciativas de salud comunitaria de todo signo: zapatistas, priístas, abejas, o parte de alguna otra de las muchas organizaciones sociales de la región. Principalmente se ha abocado a la creación de instrumentos que faciliten y hagan más efectiva la práctica y capacitación de los promotores indígenas de salud, así como al diseño de campañas de sencibilización frente al problema de la muerte materna y la violencia a la mujer en general. La utilidad de estos materiales le ha permitido relacionarse por igual con grupos de indígenas organizados de casi todas las filiaciones en el estado de Chiapas.

En la región de Chiapas que constituye el escenario de la colaboración de todos nuestros entrevistados con excepción de Hamel, uno de los factores decisivos en la precipitación de los procesos organizativos comunitarios y de asociaciones civiles con integrantes indígenas es el cruce con el campo religioso: algunos politizando, otros despolitizando, unos cohesionando, otros fragmentando o pulverizando las comunidades, unos reconociendo la cultura y fincándose en la propia identidad, otros negándola y proveyendo de una nueva, unos fomentando autonomía, otros creando más dependencia del exterior. Es por ello que no podemos dejar de enlistar las instituciones o grupos religiosos que se relacionan con los testimonios de nuestros entrevistados y sus interlocutores indígenas:

Iglesia Católica <Diócesis de San Cristóbal [Equipo tsotsil (Parroquia de Chenalhó), Equipo tseltal (Misión Jesuita de Bachajón y La Arena, Misión Dominica de Ocosingo), Equipo tojolabal (La Castalia), Equipo ch'ol], RSCJ>, Iglesia Evangélica <Organizaciones de chamulas evangélicos expulsados asentados en San Cristóbal>, Iglesia Tradicionalista o 'Costumbrista'.

Es de destacar también que todas las iniciativas de colaboración de nuestros entrevistados en Chiapas tienen como antecedente el trabajo realizado desde la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, en tareas como la promoción de la salud comunitaria a través de la formación de promotores

indígenas de salud, la defensa de los derechos humanos, las iniciativas educativas propias y la organización de cooperativas y de organización regional intercomunitaria. Curiosamente, el proceso que ha tenido menor relación con la Diócesis es la iniciativa de Carlota Duarte, quien es Religiosa de Sagrado Corazón de Jesús pero no ha cumplido funciones institucionales en Chiapas.

De esta manera, podemos ver que, entre nuestros ocho entrevistados, no hay dos estrategias idénticas en la forma de relacionarse en el campo político, mostrando la increíble variedad en las maneras de aprovechar los recursos disponibles en este campo para lograr establecer y mantener procesos colaborativos cuyas tareas son relativamente análogas.

3.2.3 El campo financiero

Para los fines de este capítulo, el campo financiero quedará definido provisionalmente como aquel en el que los actores tanto políticos como educativos se disputan los recursos necesarios para iniciar y consolidar sus iniciativas, con tres clases de fuentes:

- I) Los presupuestos estatales nacionales y la Cooperación Económica internacional: {Organismos de Cooperación Internacional (Comunidad Europea, UNESCO, ONU, OEI, FNUP), USAID, CRUZ ROJA }

- II) La iniciativa privada: {Fundaciones transnacionales millonarias (F Ford, F McArthur, F Rockefeller, F Kellogg), Fideicomisos (Mayan Education Fund, Miguel de León Portilla), Fundaciones Privadas mexicanas (Fundación Harp Helú, Fundación Nacif, Fundación Telmex), Fundaciones católicas (Fomento Cultural y Educativo, CÁRITAS)}

- III) La iniciativa comunitaria y social o gregaria: Alcaldías Autónomas Europeas, Red de donativos directos individuales, Solidaridad de Sindicatos, Solidaridad de Colectivos, intercambio de servicios, trabajo voluntario

Una clave en el funcionamiento de este campo en relación con nuestros entrevistados y la praxis colaborativa que entablan, es que hay dos principales **mediadores** entre el presupuesto estatal y de las grandes fundaciones, con las organizaciones comunitarias y de base. En primer término están las **ONG** que cumplen funciones sociales, sobre todo desde la reestructuración capitalista que les

otorga una función mucho mayor a partir de los años setenta en sustitución de las otrora funciones sociales que sólo el Estado debía garantizar y operativizar. Y en segundo lugar figuran las **universidades e instituciones académicas**. A tal efecto, los *brokers*¹¹⁸ son personas con las características de nuestros entrevistados: académicos reconocidos que, o encabezan este tipo de ONG o tienen programas o proyectos institucionales al interior de las universidades para las cuales trabajan. Además las instituciones de financiamiento los consideran gente confiable, que puede utilizar en forma adecuada los recursos que de los que éstas disponen.

Veamos en este marco general cuáles son las decisiones y estrategias elegidas por nuestros entrevistados para navegar entre las ‘arenas movedizas’ del financiamiento económico para los proyectos de liberación:

María Bertely sitúa su papel como mediadora en la búsqueda de financiamiento para las tareas de la colaboración de esta manera:

Generalmente los intelectuales y antropólogos no indígenas que funcionan como intermediarios validan los proyectos ante las distintas agencias de financiamiento, en el marco de una sociedad racista y etnocentrista que confía más en el aval académico de los occidentales”. (Bertely: 15, 16) “La fundación Ford, por ejemplo, o la Kellogg te piden un informe; entonces para que te den más recursos tienes que cumplir con las formas sin renunciar al contenido de la lucha. Lo mismo sucede con las instancias de gobierno. (Bertely: 17)

Y también describe algunos controles comunitarios que se han dado en el contexto de la colaboración con respecto a la administración del los dineros recabados:

Aunque la UNEM continuaría en su lucha con o sin financiamiento externo, el intermediario no indígena se esfuerza en obtener recursos para que esta unión de educadores continúe en mejores condiciones con su proyecto; y comprendes que los apoyos destinados por las agencias financiadoras a personas individuales se van a juntar en ‘mancomún’, y sabes que existen controles comunitarios para el manejo limpio de un dinero que, de otro modo, pervertiría no solo a las personas, sino los proyectos”. (Bertely: 18)

¹¹⁸ Para Long y Villareal “ciertos individuos o grupos frecuentemente se convierten en [...] puntos de articulación dentro de campos interaccionales más amplios. Es decir, operan como ‘porteros’ o *brokers* para campos y redes sociales más distantes estructuralmente”. Long y Villareal. “Las interfaces del desarrollo: de la transferencia de conocimiento a la transformación de significados”, en F. Shuurman, *Beyond the impasse: New Directions in Development Theory*. Zed Press, Londres, 1993, p. 16.

Carlota Duarte, gracias a su posición en el CIESAS, también ha fungido como intermediaria entre el ámbito de las organizaciones indígenas y el de las instituciones de financiamiento para hacer posible un proyecto de colaboración de larga duración:

Estar en un centro académico es bueno en un sentido... En general tienes oportunidad de recibir fondos para proyectos que no se dan a individuos normalmente en el mundo de las fundaciones; por ejemplo la Fundación Ford nos ayudó por once años. (Duarte: 24) *For the project to develop the training program, create the collection, and publish books, funding came from Ford through CIESAS.* (Duarte: 34) *We don't have a training program any more because it ended when the Ford grants stopped in 2006. However we had a training program for ten years. Those who participated in the training program received their transportation money, all their prints, sometimes meals, and sometimes overnight stays in local "posadas" [hostels], if they came from a distance. In order to participate, all the expenses were covered".* (Duarte: 29)

La estrategia de Carlota Duarte incluye la variante de contratar por un buen salario a hombres y mujeres indígenas que, además de estar interesados en hacer fotografía, están en capacidad de comprometerse durante periodos largos de tiempo a trabajar como responsables del Archivo Fotográfico. Las primeras contratadas fueron tres mujeres indígenas, dos de las cuales ya habían trabajado en talleres de fotografía con Carlota como parte de su actividad en otras asociaciones civiles:

*"[One] worked with us for two days a week and the other two women worked five days a week...[and] we started our training program... Then we were able to hire more people because as time passed **we got another** and bigger **grant** from the Ford Foundation so then we could expand. People kept joining us when we needed more staff. We designed our own coding system for the collection, and we designed and worked out how to give workshops to provide basic photo skills."* (Duarte: 31)

Otra forma en que el proyecto de colaboración se benefició de la ayuda de la Fundación Ford, fue mediante la consultoría especializada en planeación estratégica que les proporcionó a los fotógrafos del AFI:

«They started their own organization because AFI, as part of a Ford grant, had the opportunity to do some strategic planning with consultants. Out of the planning and analysis the photographers said that they wanted to have their own organization. They said: “wouldn’t it be good if we had our own organization, separated from the archive?” And I said “sounds like a good idea to me.” The grant covered all the legal fees and everything for them to set up their own organization». (Duarte: 32)

Actualmente, la organización independiente de fotógrafos “Lok’tamayax” cubre sus propios gastos (aunque no paga sueldos a ninguno de sus colaboradores) y gestiona proyectos concretos ante un fideicomiso armado por Carlota Duarte y que administra otra pequeña fundación llamada “Mayan Educational Fund”:

“They have their own organization and now have their own space with their own training program and are creating their own collection. This means that they are now basically their own thing! They don’t have a lot of income but they do have a thrift shop that helps them pay the rent. In 2007 they received a grant from the Chiapas Photography Project endowment for a workshop program, concluding with a public exhibition”. (Duarte: 32)

La idea de hacer este fideicomiso le vino a Carlota Duarte de la necesidad de garantizar la permanencia del personal que cuide el archivo, independientemente de que ella siga o no ahí, y para ello también contó con apoyo de la Fundación Ford:

*«About six years ago (or longer even) I said to a Ford Foundation person: “you know, I think I should set up an endowment, because I want the people to be able to continue doing photography, and not having to depend on me or depend on CIESAS, or on anybody else, but there should be a place where there is money that can support indigenous photography.” That’s what I did, so **I’ve been raising money** and the Ford Foundation gave us (in 2007) almost half of a million dollars and I’ve also received some money from other sources. The goal is to have a 2 million dollar endowment that will generate enough interest on the investment to support activities for the photographers to do their own work, to protect the collection, and provide a staff for collection management at CIESAS, necessary because CIESAS is unable to provide anything other than my salary.»* (Duarte: 32)

Por otro lado, la estrategia de Enrique Hamel ha variado entre gestionar el financiamiento con proyectos presentados al Conacyt o solicitar (al igual que María Bertely y Carlota Duarte) becas a la Fundación Ford con el aval de la institución a la que pertenece, o sea la UAM. Hamel describe su experiencia en relación con esta fundación en estos términos:

“Un financiamiento muy fuerte lo obtuvimos de la Fundación Ford. Es una fundación muy grande, con funcionarios muy comprometidos, y en muchos casos especialistas en la materia y muy benevolentes, muy interesados en que las cosas se hagan”. “En la formulación de los proyectos y en la entrega de los resultados jamás me vi limitado. Hubo negociaciones sobre ciertos puntos: que aplique una evaluación, por ejemplo para ver si eso funciona, pero me pareció legítimo desde el punto de vista académico, no lo sentí externo...Pero no hubo absolutamente ninguna orientación de parte de las instancias financiadoras”. (Hamel: 74)

Desde su perspectiva, Hamel nos ayuda a entender cuál es la influencia de este tipo de fundaciones en el trabajo de pequeños proyectos como el suyo:

«Ellos tienen grandes líneas de qué cosas apoyan; éstas incluso cambian... Ellos definen las líneas, incluso definen espacios: tal estado sí y tal estado no. Entonces si lo que uno propone está dentro de sus líneas, y les parece interesante, seguramente compite con otros proyectos y unos salen ganando y otros no. Pero obviamente, y eso es parte de la negociación, uno tiene que conocer cuáles son sus líneas, sus enfoques, o sea qué cosas apoyan. En ese sentido, obviamente ellos influyen. Durante años apoyaron con muchos recursos todo lo que era la educación en contextos “vulnerables” como les dicen hoy, o sea indígenas y de otro tipo marginal. Ahora tienen otros grandes proyectos... sobre todo lo que es salud reproductiva y cosas por el estilo. Están metiendo muchísimo dinero en ese campo. Y claro, hasta cierto punto ellos tienen una cierta influencia sobre qué temas apoyan y qué temas no; eso evidentemente da una orientación».

Sin embargo, para Hamel existe una gran diferencia entre las consecuencias de recibir este tipo de financiamientos y las provenientes de la cooperación internacional por medio de grandes ONG para sustentar, por ejemplo, proyectos de educación indígena en países como Guatemala y Bolivia:

«Ahí hay una **“ong-ización” del sector público** que es muy problemática para mi gusto. Ha ido tan lejos que ¿el Estado ya de qué se hace responsable? Hay ONG que asumen papeles

sumamente autoritarios, sobre todo grandes ONG que desde Europa...mandan gente... muchas veces sin el conocimiento de causa... y llegan ahí para imponer las cosas. Eso me preocupa mucho... Pero la realidad es así, el campo de la educación es un campo de inversión estratégica desde que el Banco Mundial tomó las riendas sobre el Tercer Mundo imponiendo sus esquemas; ahí entra toda la cooperación o gran parte de la cooperación. Entonces hay muchos, muchos problemas de imposiciones, siempre muy bien argumentadas, bien disfrazadas... Hay ONG en las cuales yo no quisiera estar”.

Y resume cuál ha sido su estrategia en el ámbito del financiamiento y los apoyos oficiales a las iniciativas educativas que se dan en contextos indígenas:

«En el caso nuestro una estrategia mía fue –muy desde el inicio que empecé a trabajar estos temas– mantenerme a sana distancia de las instituciones de gobierno. Me han invitado más de una vez a incorporarme a un equipo, hacerlo desde dentro; o con un pie adentro, hacerles sus proyectos. Y nunca, nunca entré a eso. Y a la larga, viéndolo en retrospectiva creo que desde mi punto de vista fue correcto. Obviamente, el precio que uno paga es la insignificancia de lo que uno hace. En fin, las veces que me han invitado le di la vuelta diciendo “hagámoslo juntos pero yo aquí y ustedes allá; hagamos un plan conjunto pero con los ritmos que cada quien vaya definiendo”. Así he trabajado, obviamente con resultados muy limitados en cuanto a impacto».
(Hamel: 75)

La estrategia de Graciela Freyermuth a fin de buscar apoyos para sus proyectos colaborativos también ha contemplado la gestión de financiamientos externos, ya sea ante instituciones de financiamiento público nacional e internacional o recurriendo a fundaciones privadas de alcance transnacional como la Fundación McArthur. Graciela ha sido la única de nuestros entrevistados que ha logrado obtener fondos de una instancia de la cooperación internacional como el Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP).

Estos apoyos han sido decisivos porque la mayoría de los materiales que ha realizado en colaboración han remunerado a quienes han hecho posible su edición final, como locutores, guionistas, diseñadores y traductores. Sobre la manera en que la disposición de financiamiento afecta los resultados de la colaboración, Graciela Freyermuth comparte un ejemplo:

“Estamos realizando otros materiales sobre Maternidad Segura (con rotafolios), para talleres mucho más pequeños, cortos (de una hora), con dos animadores, y que sean más baratos porque

las otras producciones [(como la radionovela)] son muy caras y muy tardadas. Es decir, buscamos lo más sencillo, lo más barato, y ya lo hemos probado. A los promotores les encanta porque si no saben llevar un grupo, el animador te va guiando [*en el audio*] para hacerlo (en este material hay un animador hombre y una animadora mujer). No hemos tenido recursos, por lo que lo hemos hecho así como ‘a cuenta gotas’; tenemos un módulo nada más y no lo hemos podido traducir, está en español. Son procesos muy lentos porque no hay recursos suficientes, se va haciendo con poquitos que conseguimos, y [así] contratamos a los actores y a la guionista”. (Freyermuth: 57)

Y desde la perspectiva de Graciela, lo más importante en este ámbito del financiamiento es la transparencia y el buen uso de los fondos otorgados:

“El dinero que te asignan tiene que ser bien utilizado, venga de quien venga: una agencia internacional, el gobierno del estado, el gobierno federal, las instituciones públicas, las de educación”. (Freyermuth: 59)

La estrategia de Carlos Lenkersdorf para desarrollar sus trabajos de colaboración no incluyó la relación directa con ninguna fundación. El único apoyo que menciona es el de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas a través del equipo diocesano alojado en “La Castalia”. Por lo demás, hizo uso de sus ahorros previos como profesor universitario en Europa y Estados Unidos, y posteriormente de sus ingresos como profesor-investigador del Centro de Estudios Mayas adscrito al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Para lo que sí recurrió a una sociedad comercial fue para la edición y distribución de muchos de sus libros, especialmente los que no le quisieron publicar en la UNAM. Sobre esto nos cuenta un ejemplo:

“[Para publicar el diccionario español/tojolabal] tuve que buscar editoriales, y fui a ver una editorial, otra editorial, y así. Claro que siempre debes pagar: se hace el negocio y pagamos mitad y mitad. Así, la mitad de los libros son míos y los puedo distribuir según quiera; si van para los tojolabales, ahí no se cobra, son donativos que doy. Y la otra parte va para la editorial; algunas editoriales son muy caras, y otras no tanto. El diccionario es muy barato, pero la distribución parece que está un poquito flaquita, así que tal vez voy a cambiar de editorial...” (Lenkersdorf: 85)

Al igual que el de Carlos Lenkersdorf, el trabajo de colaboración de Jan de Vos tampoco requirió de financiamientos externos. En su caso, fue con la editorial Clío con quien se asoció para la edición de “Nuestra Raíz”, la historia de los pueblos indígenas chiapanecos que escribió para ellos. De Vos lo relata así:

“Tenía que ser un libro de lujo. Es decir, exigí eso a la editorial. Cuando, finalmente, Enrique Krauze me dijo que quería publicar mi texto, le puse eso como condición, junto con la condición de que no podía costar más de 20 pesos [para los indígenas]; y la última condición consistió en que tenía que ser una publicación en español y cuatro lenguas mayas. Y sí, se logró, se logró de alguna manera, porque Clío tiene experiencia de sobra en ediciones bellas y bien cuidadas ¿no es cierto?” (De Vos: 98) “Sé que el libro se ha repartido bastante bien entre las comunidades indígenas. Mucha gente tuvo acceso a él, y eso fue obviamente la idea original; el libro se publicó en 10,000 ejemplares: 4,000 en tseltal, 3,000 en tsotsil, 2,000 en ch'ol y 1,000 en tojolabal; ya no hay ejemplares en tojolabal, ya no hay ejemplares en tseltal, todavía están disponibles libros en los otros dos idiomas. Y muchas organizaciones han colaborado en la difusión del libro”. (De Vos: 98)

Una vez que hemos podido acercarnos a las distintas estrategias de nuestros entrevistados en el ámbito de las instituciones de financiamiento, me parece importante profundizar en la reflexión sobre algunas de sus consecuencias.

En primer lugar es necesario resaltar el hecho de que, de nuestros ocho entrevistados, cinco han recurrido a fundaciones privadas billonarias de alcance trasnacional como la Fundación Ford y la Fundación McArthur para financiar algunos de los procesos colaborativos que emprendieron. Pareciera que entre estos investigadores hay una fuerte tendencia a concluir que un trabajo colaborativo de largo aliento y con fines liberadores está necesariamente ligado a la obtención de fondos como esos; o por lo menos que contar con esos fondos no trae ninguna consecuencia negativa para un proceso de este tipo. Entre los testimonios de nuestros entrevistados no encontramos ningún dato que refute esta conclusión.

En segundo lugar, los discursos públicos con los que tales fundaciones presentan su “misión y visión” los hacen ver como la mejor (y casi única) alternativa viable para el apoyo económico sin condiciones a las causas liberadoras, casi exactamente con los mismos términos que se han empleado en este ensayo. Tomemos el caso de la Fundación Ford que proclama:

“We are on the frontlines of social change around the world, working with visionary leaders and organizations to change social structures and institutions—so that everyone has the opportunity to achieve their full potential and have a voice in decisions that affect them.”

Más aún, las estrategias que estas fundaciones dicen elegir también coinciden con las de muchos de los investigadores que hemos presentado, a excepción de la búsqueda de sinergias en el ámbito empresarial:

*“We believe the best way to achieve these goals is to encourage initiatives by those living and working closest to where problems are located; to promote collaboration among the nonprofit, government and **business sectors**; and to ensure participation by men and women from diverse communities and all levels of society. In our experience, such activities help build common understanding, enhance excellence, enable people to improve their lives and reinforce their commitment to society. We work mainly by making grants or loans that build knowledge and strengthen organizations and networks. Since our financial resources are modest compared with societal needs, we focus on key problem areas and program strategies.”¹¹⁹*

Y aclaran que la administración de sus fondos billonarios¹²⁰ es completamente independiente de los fines de los conglomerados empresariales con fines de lucro que los generaron:

“Created with gifts and bequests by Edsel and Henry Ford, the foundation is an independent, nonprofit, nongovernmental organization, with its own board, and is entirely separate from the Ford Motor Company. The trustees of the foundation set policy and delegate authority to the president and senior staff for the foundation’s grant making and operations. Program officers in the United States, Africa, the Middle East, Asia and Latin

¹¹⁹ Portal electrónico de la Fundación Ford, <http://www.fordfoundation.org/>. Los discursos sobre la misión y visión de las otras fundaciones norteamericanas con que se han relacionado nuestros entrevistados, como la Fundación Kellogg y la Fundación Mac Arthur, son muy parecidos y pueden consultarse respectivamente en los siguientes sitios electrónicos: <http://www.wkcf.org/> y <http://www.macfound.org>

¹²⁰ Fundada en 1936, el total de los recursos financieros con que contaba la Fundación Ford a finales de 2011 la colocaba como la segunda fundación norteamericana más poderosa (y la quinta más poderosa a nivel mundial) con activos por \$10,344,933,000 billones de dólares, tan sólo por debajo de la Fundación Gates que reportaba un año antes la acumulación de fondos con valor de \$37,430,150,458 billones de dólares. Una tabla con las 100 fundaciones norteamericanas con mayor poder financiero se puede consultar en el portal electrónico: <http://foundationcenter.org/findfunders/topfunders/top100assets.html> Para situar estas fundaciones privadas sin fines de lucro dentro del escenario mundial, véase la lista de las fundaciones con mayores activos a nivel mundial en http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_wealthiest_foundations

America explore opportunities to pursue the foundation's goals, formulate strategies and recommend proposals for funding."¹²¹

Sin embargo, existen estudiosos norteamericanos críticos de estas fundaciones que nos hacen pensar que todo esto es demasiado bueno para ser cierto. Por lo menos para el funcionamiento de estas fundaciones en Estados Unidos, que es el espacio en el que desembolsan más, financiando a distintas ONG, redes ciudadanas e institutos para el análisis y la recomendación de políticas públicas (llamados "think tanks"), existen cada vez más voces que apuntan hacia las consecuencias negativas que las inversiones estratégicas de estas fundaciones han tenido en ámbitos como la educación pública, impulsando un modelo privatizador y gerencial:

*"We're in a new era of the foundations and their relation to education. We have never in the history of the United States had foundations with the wealth of the Gates Foundation and some of the other billionaire foundations—the Walton Family Foundation, The Broad Foundation. And these three foundations—Gates, Broad and Walton—are committed now to charter schools and to evaluating teachers by test scores. And that's now the policy of the US Department of Education. We have never seen anything like this, where foundations had the ambition to direct national educational policy, and in fact are succeeding."*¹²²

Desde nuestro punto de vista, en los países del tercer mundo como el nuestro, las consecuencias de la creciente presencia de los apoyos de estas fundaciones son principalmente ideológicas. Existe el peligro de que cada vez se vaya adentrando con mayor fuerza en el sentido común de las personas y grupos que luchan por la liberación de sus pueblos, la noción de que únicamente contando con grandes recursos externos desembolsados por el favor de este tipo de fundaciones es posible organizarse, mantener una organización sólida y llevar a cabo las tareas necesarias para la transformación social. Y por consiguiente, que sin el acceso a estos recursos es seguro que las iniciativas se agotarán rápidamente o no se harán "como debe ser" (de un modo no muy austero), ya que nos estamos acostumbrando a que las actividades transformadoras se realicen con esos fondos, por lo que *sin* ellos ni siquiera valdría la pena hacer el intento.

¹²¹ Portal electrónico de la Fundación Ford, <http://www.fordfoundation.org/>

¹²² Diane Ravitch. Citado en Ferlazzo, Larry. "Here we go again: Private Foundations have a place (and have to be kept in their place)". May 10th, 2010. Puede consultarse en: <http://www.huffingtonpost.com/larry-ferlazzo/private-foundations-have-b-748470>
Para ahondar en el tema, ver Barkan, Joanne. "How billionaires rule our schools" en *Dissent Magazine*, winter 2011, disponible en: <http://www.dissentmagazine.org/article/?article=3781>

Además, poco a poco se va filtrando también la idea de que las prioridades y lógicas de la transformación social “más acordes con los nuevos tiempos” ya están mejor expresadas en el discurso que producen y transmiten estas fundaciones y sus aliados especialistas. Así, se ejerce una suerte de ‘nueva colonialidad’ sobre muchos actores sociales que están dispuestos a entrar en procesos de colaboración como los descritos en este ensayo.

En este sentido, podemos observar que esta función de *broker* que realizan los investigadores como nuestros entrevistados, no implica solamente hacerse cargo de transmitir y canalizar dinero y recursos, sino también transmitir y canalizar determinadas formas de lenguaje, así como la legitimación de conceptos surgidos de los “Think-tanks” relacionados con las instancias de financiamiento, de los que eventualmente se apropia la gente de base (como el uso de los términos: empoderamiento, población vulnerable, trabajo decente, excelencia, etc. y conceptos como interculturalidad, desarrollo sustentable, productividad, competitividad, calidad, etc.) que poco a poco van permeando la manera como los propios pueblos y organizaciones estructuran sus discursos hacia dentro y hacia fuera.

Es así como concluimos el recorrido por los principales campos que, a nuestro juicio, inciden en el desenvolvimiento del proceso colaborativo. Un segundo paso sería, además de describir (como hemos hecho) cuáles son los agentes importantes que actúan en cada campo y la principales estrategias usadas por los investigadores para funcionar en su interior, inquirir con mayor amplitud sobre las estrategias de los grupos indígenas organizados que han colaborado con ellos.

Este acercamiento a las determinaciones estructurales de las que ninguno de nosotros puede abstraerse aun contando con las mejores intenciones (ya que somos parte del funcionamiento del sistema que queremos desconstruir y transformar) es fundamental para la determinación de la factibilidad de las estrategias de construcción del proyecto de liberación al cual la praxis antropológica quiere contribuir. Por ello, pensamos que con algunas de las líneas y herramientas punteadas aquí, es posible continuar una fructífera reflexión al respecto.

CONCLUSIONES



FOTO: Francisco Peñate Díaz, 2002
La vida cotidiana
(etnia chol)

Conclusiones

El giro copernicano

Cuando Carlos Lenkersdorf se acercó a las comunidades tojolabales obró un “giro” en el tipo de relación que entabló: en vez de considerarlos sus informantes – como habían hecho muchos otros antropólogos y lingüistas – los identificó como sus maestros. A la inversa, yo me presenté con reconocidos investigadores – maestros de muchas generaciones – que por unos minutos aceptaron hacerse informantes y vivieron lo que significa contestar a un cuestionario sobre sus prácticas, su cosmovisión, historia y valores, en relación con el ejercicio de su disciplina. Los pasados tres capítulos de este ensayo no tendrían nada fuera de lo común en la tradición antropológica, de no ser por el sujeto cuya “cultura” se analiza, interpreta y tipifica: la del propio antropólogo o investigador social que concibe que el ejercicio de su profesión debe tener una dimensión de compromiso social.

Creo que por sí sola esta etnografía de prácticas antropológicas de cierto tipo es interesante y se inscribe en los debates sobre la utilidad e importancia de la reflexividad en el ejercicio de las ciencias sociales.¹²³ Desde mi punto de vista es indispensable que los antropólogos aprendamos a vernos a nosotros mismos y analicemos el tipo de prácticas que llevamos a cabo en el campo disciplinario para poder cuestionar las relaciones que construimos en el ejercicio de nuestra profesión, vislumbrar sus contradicciones y limitaciones, e imaginar nuevas posibilidades y fines para la construcción del conocimiento antropológico. Nuestro trabajo es un pequeño paso en este sentido, mostrando con detalle que los antropólogos somos también actores sociales, con muchos recursos que podemos poner a disposición de distintas causas sociales, de diferentes maneras y enriqueciéndonos enormemente en el proceso.

*“We choose those informants
whose narratives are most
compatible with our own”¹²⁴*

Al reconstruir el proceso de selección de los entrevistados, me doy cuenta que buscaba que la consolidada experiencia y el amplio reconocimiento con los que cuentan estos investigadores en el ámbito de las ciencias sociales, pudiera avalar, de algún modo, la problematización y las propuestas de transformación de la práctica antropológica que yo consideraba urgente plantear, aunque careciera de la experiencia o la autoridad necesarias para tener algún eco entre otros antropólogos o estudiantes de antropología.¹²⁵ Al realizar las entrevistas, quedé conmovida por la apertura que tuvieron estos personajes, y con la sensación de compartir una suerte de identidad común. Terminé feliz de corroborar que mis inquietudes no eran tan marginales como creía.

¹²³ Giglia, Angela. “Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales”, *op. cit.*, pp. 149-160.

¹²⁴ Bruner, Edward M. “Ethnography as Narrative” en Victor W. Turner & Edward M. Bruner (eds.) *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Chicago, 1986, p. 151.

¹²⁵ Ya Bourdieu explica cómo y porqué, en virtud de las particularidades de la dinámica y estructura del campo científico, las revoluciones científicas “sólo pueden realizarlas personas que sean, en cierto sentido, capitalistas específicos [del campo científico], es decir, personas capaces de dominar todas las adquisiciones de la tradición”. Bourdieu, Pierre. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama, Barcelona, 2003, p. 114 y 115.

En este ensayo se discutió sobre diversos aspectos de las prácticas de ocho investigadores sociales comprometidos con distintas causas sociales, desde las preocupaciones de la praxis de liberación.

Iniciamos acercándonos al investigador como sujeto social. Al hacer un recuento de las experiencias personales que conforman la voluntad de un investigador para querer asumir algún tipo de compromiso social con la realidad que estudia, encontramos que a partir de historias de vida muy distintas, se toman decisiones muy parecidas y que llevan a los investigadores a ponerse al servicio del un mismo tipo de grupo social marginado, aunque de diferentes maneras. Esta variedad de posibilidades de vinculación entre investigadores y grupos indígenas organizados implica también una pluralidad de prácticas científicas y políticas, que a la vez tienen diferentes consecuencias para el proyecto de vida del investigador.

Posteriormente nos enfocamos en el proceso de interacción que se vive entre investigadores y grupos indígenas organizados, corroborando que se trata en todos los casos de procesos intersubjetivos, pero que no por ello tienen el mismo origen, desarrollo ni resultados. La corroboración de la existencia de intereses comunes y complementarios entre los sujetos, y de la continua negociación entre sí a lo largo de la relación de colaboración, parecen ser características esenciales de todo proceso colaborativo. También encontramos que frecuentemente el proceso de colaboración incita o consolida la capacidad organizativa de los sujetos que interactúan en ella, sea formando o reforzando distintas colectividades o una común.

Por último, exploramos las dinámicas de algunos campos en los que los sujetos colaborantes adquieren los recursos necesarios en la colaboración y que por ello inciden en el desarrollo de la interacción entre investigadores y grupos indígenas. Se puso de manifiesto la función de intermediación que desempeñan los investigadores para trasladar recursos desde otros campos. También se constató la mutua dependencia que existe entre los sujetos en los procesos de colaboración, y la posibilidad real del intercambio de recursos cognitivos y socio-culturales como resultado de estos procesos. El tema del financiamiento externo de los proyectos de colaboración como los protagonizados por nuestros entrevistados resulta particularmente importante, ya que en varias experiencias se ha convertido en una condición fundamental para su funcionamiento.

Así como la práctica de nuestros entrevistados tiene la particularidad de llevarse a cabo en el contexto de una relación entre sujetos sociales activos que fortalecen juntos su sociabilidad, este ensayo quiso reflejar también un diálogo entre sujetos, donde, en la medida de lo posible, no se buscó únicamente resaltar los testimonios más cercanos al modelo propuesto de antemano, sino abrir la posibilidad de aprender de la diversidad de experiencias, posturas y estrategias relatadas por los entrevistados, y en ese sentido, dejarlos hablar con su propia voz.

Este texto también se ha pensado con otro objetivo específico: mantener presente la discusión sobre las posibilidades de contribuir con la práctica antropológica a la transformación de las condiciones de opresión y a la lucha por la construcción de relaciones sociales justas que lleven a dismantelar el sistema social que ahora padecemos. Cualquier aporte que se haya hecho a esta discusión fundamental, colmará con creces las expectativas con las que esta investigación nació.

Bibliografía

Aubry, Andrés. "Presentación del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C". Mimeografiado, México, DF., 1984, 5 pps. (Ponencia pronunciada en el II Coloquio sobre docencia e investigación en historia en el Archivo General de la Nación).

_____. "La praxis y su logos. El papel de la antropología aplicada en la lucha social". Documento 34. Ediciones del INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. 1987, 16 pps. (Ponencia presentada en el 46. Congreso internacional de la Sociedad de Antropología Aplicada).

_____. "El rescate del 'libro robado'. La producción histórica del Taller Tzotzil del INAREMAC". Documento 36. Ediciones del INAREMAC, San Cristóbal de las Casas, 1988, 11 pps. (Ponencia pronunciada en el I Encuentro de Historia Oral, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México, D.F. Septiembre de 1988).

- _____. "La Otra Ciencia". Mimeografiado, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2007. (Ponencia presentada en el Seminario 'Generando contrapoderes desde abajo y a la izquierda' en el CIDECI/UNITIERRA el 3 de enero 2007). Disponible en la siguiente dirección electrónica, transcrita por el Colectivo ARTEALKIMIA: <http://members.fortunecity.es/alkimico/pagina1.html>

Aubry, Andrés y Angélica Inda. *Los llamados de la memoria, Chiapas 1995-2001*. Ediciones del Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2003, 199 pps.

Aubry, André (comp.). *Les tzotzil par eux-mêmes. Récits et écrits de paysans indiens du Mexique*. Éditions L'Harmattan. Paris, 1988.

Barkan, Joanne. "How billionaires rule our schools" en *Dissent Magazine*, winter 2011, disponible en <http://www.dissentmagazine.org/article/?article=3781>

Baronnet, Bruno. "Reinventando un cargo: Los promotores de educación autónoma zapatista en la zona Selva Tseltal". Mimeografiado, Montreal, 2007, 30 pps. (Ponencia pronunciada en el XXVII Congreso Internacional de la LASA, del 5 al 8 de septiembre de 2007 en Montreal, Canadá).

_____. *Tesis de Doctorado "Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México"*, COLMEX/ Université Paris III, 2009, 545 pps. Disponible en: www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf

Barrios, Domitila y Viezzer, Moema. *'Si me permiten hablar...': Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. 18va edición, Siglo XXI, México, 2004.

Bermejillo, Eugenio. "X'inich' y Las Abejas: 'El camino nos pertenece'" en *Ojarasca*, Núm. 43, noviembre, 2000.

Bertely, María. "Estado del conocimiento en el campo de la Educación y la Diversidad Sociocultural en México". En María Bertely (coord.) *Educación, derechos sociales y equidad*. Tomo I. COMIE, México, 2003.

_____. *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe de los Altos, la región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*. CIESAS, México, 2007.

_____. “Educación Ciudadana Intercultural. Los educadores mayas de Chiapas en la construcción desde abajo de ciudadanías alternas”, *Revista Interamericana de Educación para la Democracia*, Vol.2, No.2, septiembre, 2009, pp. 180-210. Disponible en: www.ried-ijed.org

Bonfil Batalla (compilador). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen, México, 1981, 439 pps.

Bonfil Batalla, Guillermo. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en *Obras escogidas*. Tomo I. INI, México, D.F., 1995, pp. 293-315.

Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. 1ª edición española, Editorial Gedisa, Buenos Aires, 1988.

Bourdieu, Pierre. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2003, 213 pps.

Bruner, Edward M. “Ethnography as Narrative” en Victor W. Turner & Edward M. Bruner (eds.) *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Chicago, 1986, pp.139-155.

Clifford, James. “Sobre la autoridad etnográfica” en C. Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 159-170.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Ediciones de la Revista Rebeldía. México, en el mes sexto del año 2005, 20 pps.

De Vos, Jan. *Kibeltik. Nuestra Raíz*. Traducción al tzotzil de Chenalhó de Alonso López Méndez. México, Editorial Clío, 2001.

_____. “La memoria interrogada”. *Desacatos*, núm. 15-16, otoño-invierno, 2004, p. 222-236.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Editorial EDICOL, México, 1977.

_____. *Ética comunitaria*. Ediciones Paulinas. San Cristóbal de las Casas, 1986.

_____. *Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos preliminares y bibliografía*. 5ª edición, Editorial Nueva América, Bogotá, 1995.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 1998, 661 pps.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, 475 pps.

Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Equipo coordinador y traductores de Los Acuerdos de San Andrés en el CELALI. “Traducción de acuerdos de San Andrés, un instrumento político” en Correo ilustrado de *La Jornada*, 26 de octubre de 2006.

Erape Baltazar, Ana Elena, Hamel, Rainer Enrique, Hernández Burg, Mariana y Nieto Andrade, Rafael. "Tankuarintani ka janhaskani P'urhepecha Jimbo jurhentakurhini. La colaboración entre el Proyecto Escolar San Isidro-Uringuitiro en Michoacán y el equipo de investigación-acción Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe (CIEIB)" en *Memoria del Segundo Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural*. Volumen I. Comité Promotor del Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural y Unidad de Capacitación e Investigación Educativa para la Participación, A.C., México, 2007, pp. 157-169. (Ponencia presentada en el Segundo Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, realizado en Oaxaca, México, del 25 al 27 de octubre de 2007).

ETSA. "Los alcances de la noción de 'cultura' en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: *sociedad* y cultura bora" en Juan Godenzzi (comp.), *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, Perú, 1996, pp. 187-289.

Fabian, Johanes. "World Anthropologies: Questions" en G. Ribeiro y A. Escobar (eds.), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Berg Publishers, Oxford, 2006, p. 281-295.

Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. 2ª edición, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1971.

Fals Borda, Orlando (Rosca de Investigación y Acción social). "Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia". Simposium sobre política de enseñanza e investigación en Ciencias Sociales, Documento No. 8. UNESCO/FLACSO, Lima, 1972.

Fals Borda, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1979.

_____. *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia*. 2ª edición, OIT/ Siglo XXI, Bogotá, 1986.

Ferlazzo, Larry. "Here we go again: Private Foundations have a place (and have to be kept in their place)". May 10th, 2010. Puede consultarse en:
<http://www.huffingtonpost.com/larry-ferlazzo/private-foundations-have-b-748470>

Fox, Jonathan. "Lessons from Action-Research Partnerships." *Development in Practice*, 16 (1), Feb., 2006, pp. 27-38.

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. 30ª ed., Siglo XXI, México, 1983, 245 pps.

Freyermuth, Graciela. *Las Mujeres de humo. Morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. CIESAS/ Inmujer/ Maternidad sin riesgos/ Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 2003.

Gasché, Jorge, María Bertely y Rossana Podestá (coords.) *Educando en la Diversidad. Experiencias educativas interculturales y bilingües*. Abya-Yala/ CIESAS, Quito, 2008.

Giglia, Angela. "Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales". *Desacatos*, Núm.11, primavera, 2003, pp. 149-160.

González Casanova, Pablo. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*. Editorial Anthropos, Barcelona, 2004.

Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Editorial Grijalbo, Buenos Aires, 1967.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación, perspectivas*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972, 399 pp.

Hale, CR. "Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology". *Cultural Anthropology* 21 (1). Feb 2006, pp. 96-120.

Hamel, Rainer Enrique. "La noción de calidad desde las variables de equidad, diversidad y participación en la educación bilingüe intercultural" en *Revista Guatemalteca de Educación*, Año 1, Núm. 1, Guatemala, enero-junio, 2009.

Hernández, Rosalva Aída. "Socially Committed Anthropology from a Dialogical Feminist Perspective". Mimeografiado, 2006. (Ponencia presentada en la Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA). Panel "Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice"). (Existe una versión en español presentada en el Congreso 'Abriendo Brecha' celebrado en 2006 en la Universidad de Texas en Austin).

INAREMAC. "Presentación del Inaremac". Mimeografiado, 1984, 5 pps. (Ponencia presentada al II Coloquio sobre docencia e investigación en historia, celebrado en el Archivo General de la Nación, México, DF. 1 y 2 de marzo de 1984, bajo los auspicios del Comité Mexicano de Ciencias Históricas).

Karasik, Carol. "Desenmascarando a los mayas. La historia de Sna Jtz'ibajom". Smithsonian Center for Latino Initiatives, EE.UU. Disponible en: <http://anthropology.si.edu/maya/esp/mayaprint.html>

Kino, Carol. "Self-Portraits By Invisible People" en *The New York Times*, 23 de octubre de 2005. Versión electrónica en <http://www.nytimes.com/2005/10/23/arts/design/23kino.html>

Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Editorial Grijalbo, México, 1967.

Krotz, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, desarrollo y la reorientación de la antropología*. UAM Iztapalapa / FCE, México, 2002.

_____. "Cuatro cuestiones fundamentales para el desarrollo de nuestras antropologías" en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.) *¿A dónde va la antropología?*, UAM Iztapalapa, México, 2007, pp. 157-176.

Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. FACES-UCV / IESALC, Caracas, 2000, pp. 11-58.

Leclercq, Gerard. *Antropología y Colonialismo*. Reimpresión de Aguirre Beltrán Editores y Ediciones Cuicuilco (ENAH), Ciudad de México, 1982.

Lemaitre, Monique. "Monique J. Lemaitre interviews Dr. Jan de Vos about the San Andres talks", San Cristóbal de las Casas, Febrero 2006. Disponible en:
http://flag.blackened.net/revolt/mexico/accounts/interview_SA_feb97.html

Lenkersdorf, Carlos. *ja yajk'achil sju'unil ja dyosi b'a tojol'ab'al*. Vol. 1, 1ª edición de La Castalia-Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Comitán, Chiapas, 1991.

_____. *ja yajk'achil sju'unil ja dyosi b'a tojol'ab'al*. Vol. 2. 1ª edición de La Castalia-Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Comitán, Chiapas, 1993.

_____. *Cosmovisiones*. CIICH-UNAM, México, 1998, 41pp.

Lenkerdorf, Carlos (editor bilingüe, traductor y comentarista). *El diario de un tojolabal*. Plaza y Valdés Editores, México, 2001, 513 pp.

Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, 277 pps.

_____. "Lenguas y diálogo intercultural" en *Tonos, revista electrónica de estudios filológicos*, Núm. VI, diciembre 2003. Disponible en:
<http://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Lenkersdorf.htm>

_____. *Conceptos tojolabales de filosofía y el altermundo*. Plaza y Valdés, México, 2004, 217 pps.

_____. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. 5ª edición, Siglo XXI, México, 2008, 197 pps.

_____. *b'omak'umal, tojol'ab'al – kastiya. Diccionario tojolabal-español, idioma mayense de Chiapas*. Volumen 1, tercera edición, México, 2010.

Leyva, Xochitl. "El legado de Jan de Vos" en *Desacatos*, Núm. 15-16, otoño-invierno 2004, pp. 219-221.

_____. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política" en Xochitl Leyva Solano et al. *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, PDTG-Universidad de San Marcos, UNICACH. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, 2010. pp. s/n.
Versión electrónica disponible en:
http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/PRACTICASDEINVESTIGACION/Academia_versus.pdf

Leyva Solano, Xochitl y Speed, Shannon. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor" en Xochitl Leyva Solano, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, FLACSO-Ecuador y FLACSO-Guatemala. México D.F., 2008, pp. 63-107.

Lipman, Pauline. "Reflections on the Field. Educational Ethnography and the Politics of Globalization, War, and Resistance." *Anthropology and Education Quarterly*, Vol. 36, No. 4, 2005.

Long, Norman y Magdalena Villarreal. “Las interfaces del desarrollo: de la transferencia de conocimiento a la transformación de significados”, en F. Shuurman, *Beyond the impasse: New Directions in Development Theory*. Zed Press, Londres, 1993.

López Monjardín, Adriana. *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable*, Siglo XXI, México, 1986.

_____. “Los acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomos en Chiapas” en *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. V, No. 14, enero/abril de 1999.

López y Rivas, Gilberto. “Antropología, contrainsurgencia y terrorismo global” en *Antropología comprometida*. Siglo XXI, México, 2010, pp. 31-44.

Masson, Sabine, Aguilar, María, Aguilar, Catalina, Aguilar, Martha, Cruz Juana & Jiménez, Teresa. *Tzome ixuk: historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*. Plaza y Valdés, México, D. F., 2008.

Martín-Baró, Ignacio. *Writings for a Liberation Psychology*. Harvard University Press, 1996, 256 pps.

Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, México, 1985.

Misión Jesuita de Bachajón. “La Misión Jesuita de Bachajón en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México”. Versión electrónica, p. 12. Disponible en:
http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/transcripcion_mexico_mision_de_bachajon.pdf.

Morales, Mardonio. “Historia” en *Recopilación de procesos vividos en Chiapas*, manuscrito, Chiapas, 2005.

Mora, Mariana. *Tesis de doctorado “La descolonización de la política: Autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de gobernabilidad neoliberal y la guerra de baja intensidad”*. Universidad de Texas en Austin, Austin, 2008.

OMIECH. “Salud práctica” en *México Indígena*, Núm. 3, nueva época. Diciembre, 1989, p. 52-55.

Palerm, Ángel. “Antropología y marxismo en crisis” en *Antropología y marxismo*. 2ª ed., CIESAS, México, 1998, pp. 27-44.

PNUD. *Informe sobre desarrollo humano 2005*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

PNUD. *Informe sobre desarrollo humano 2006*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

PNUD. *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

Portal electrónico de ACASAC, <http://acasac.org.mx>

Portal electrónico del Centro de Fundaciones en Estados Unidos,

<http://foundationcenter.org/findfunders/topfunders/top100assets.html>

Portal electrónico de Fomento Cultural y Educativo A.C.,

<http://www.sjsocial.org/fomento/proyectos/plantilla.php?texto=selva>

Portal electrónico de Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA), <http://hemi.nyu.edu/fomma/>
Portal electrónico de la Fundación Ford, <http://www.fordfoundation.org/>.
Portal electrónico de la Fundación Kellogg, <http://www.wkkf.org/>
Portal electrónico de la Fundación Mac Arthur, <http://www.macfound.org>
Portal electrónico del *Mayan Educational Found*, <http://www.mayaedufound.org/Links.php>
Portal electrónico del Proyecto Fotográfico Chiapas www.chiapasphoto.org
Portal del Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista del EZLN. <http://www.serazln-altos.org/esraz.html>

Proyecto escolar intercultural bilingüe. San Isidro/Uringuitiro, Michoacán. *Documental "P'urhepecha jimbo jurhenkurhini / Aprendiendo en p'urhepecha"*. Apoyado por: UPN, CONACYT, Fundación Ford, DGEI-SEP, CDEIB-SEP Y DEI-SEE Michoacán, México, 2006.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, México, 2003, 532 pps.

Snow, K. Mitchell. "New Maya scribes: a photography cooperative of mostly women is recording scenes of everyday life in Chiapas, Mexico, in images of social and artistic eloquence". Organization of American States, EE.UU, 1997. Disponible en: <http://www.thefreelibrary.com/New+Maya+scribes%3A+a+photography+cooperative+of+mostly+women+is...-a019396825>

Speed, Shannon. "At the crossroads of human rights and anthropology: Toward a critically engaged activist research," *American Anthropologist* 108 (1), March 2006, pp. 66-76.

_____. "Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida", *Alteridades*, Año 16, No. 31, enero-junio, 2006, pp. 73-85.

_____. *Rights in rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press, Stanford, 2008, 244 pps.

Torres, Camilo. *Cristianismo y revolución*. Ediciones Era, México, 1970, 611 pps.

Turner, Víctor. *Dramas, Fields & Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca & Londres, 1974.

Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf (comp.) *san migel ch'ib'tik. ja' jastal 'aytiki. San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. Siglo XXI, México, 1998, 191 pps.

Velasco, David. "¿Mandar obedeciendo? Pierre Bourdieu y el campo político". *Revista Universidad de Guadalajara*, Núm. 24, Dossier especial: "Pierre Bourdieu en ocho perspectivas. Un homenaje". Verano de 2002. La versión electrónica puede consultarse en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/boudieu2.html>

Walqui, Aída y Viviana Galdames. *Manual de enseñanza del castellano como segunda lengua*. PROEIB Andes/ Ministerio de Educación de Bolivia, Bolivia, 2005.

Zárate, Margarita. "Ética, antropología y *writing culture*" en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.) *¿A dónde va la antropología?* UAM Iztapalapa, México, 2007, pp. 269-284.

APÉNDICE

Compendio de entrevistas



FOTO: Jaime Morales Alvarez, 1998
La vida cotidiana
(etnia tojolabal)

Contenido:

Entrevista con Andrés Aubry	1
Entrevista con María Bertely	8
Entrevista con Carlota Duarte	24
Entrevista con María Graciela Freyermuth	51
Entrevista con Rainer Enrique Hamel	61
Entrevista con Carlos Lenkersdorf	80
Entrevista con Adriana López Monjardín	87
Entrevista con Jan de Vos	95

ENTREVISTA CON ANDRÉS AUBRY

Casa de Don Andrés en San Cristóbal de las Casas, 16 de enero de 2006.

1. Bueno, en primer lugar ¿qué es lo que considera que es la Antropología?, pero sobre todo, ¿qué sentido tiene la praxis antropológica?

Pues, sobre eso yo no tengo respuesta porque no creo en la división de las ciencias sociales; y todo mi trabajo siempre subvierte las fronteras entre ciencias sociales, ya que finalmente esa separación es uno de los lastres del sistema en que estamos. Viene de ese liberalismo nacido de la Ilustración y ampliado por todos los adelantos del siglo XIX y que separó artificialmente las ciencias sociales. Y la prueba es que ningún científico social ha resuelto problemas; entonces esto es la prueba de que es una ciencia, una disciplina, chafa, tal vez chatarra, no sé.

Esto es un trabajo que ya tiene tiempo, desde Braudel. Braudel también había enseñado contra esto, después Wallerstein. Y es que las ciencias sociales son vertientes de una realidad, pero no puedes mirar nada más una vertiente, si no, tienes una visión parcial. Entonces no puedes separar economía, política, sociología y con más razón las [disciplinas] chicas: antropología, demografía, etc., y menos historia. Si quieres una aprehensión de la realidad no puedes separar. La economía no es solamente ver mercados, porque el mercado es regulado por los Estados, y el Estado es un problema político; las redes comerciales es un problema sociológico y que tiene varias capas, varios pisos en una sociedad, y ahí es sociológico, es antropológico.

Entonces yo no creo en esto, no; hasta en mi tierra hay un movimiento que se llama MAUSS –claro por Marcel Mauss–, pero son las iniciales de Movimiento Anti Utilitarista en Ciencias Sociales, o sea que a la realidad le entras por cualquier entrada, que sea sociológica, que sea económica, que sea demográfica, que sea histórica, y, en la ética de Marcel Mauss. O sea que la ciencia social es una ciencia del hombre, y la sociedad es una sociedad humana; entonces no puedes separar conceptos y valores. No puedes aislar paradigmas o nuevos paradigmas y el compromiso que te toca en el momento en que estamos.

Entonces ciencia y moral están implicadas, y no creas que sólo entre disciplinas de las ciencias sociales, es de todas las ciencias: lo que Edgar Morin llama el pensamiento complejo. Evidentemente todo lo que es humano es complejo; a la vez hay los problemas del medio ambiente que pueden ser físicos o biológicos y psicológicos, y por supuesto históricos, y antropológicos y económicos, etc. Entonces hasta hay conexión con las ciencias llamadas duras, reputadas exactas. Hay otra, necesitamos otra aproximación a la realidad.

Y hasta es dramático que hay tantos científicos sociales, y tanta fineza, finuras, o no se qué en el estudio de ciencias sociales, y todos los científicos sociales perdieron el vuelo. Cuando pasa algo no ven nada, no avisan nada. Ahí después se les va el avión [y dicen]: “ay, tendría que ir por acá o por allá”. No hay derecho, no, las cosas no son así.

Pero es dramático. Si estamos hablando del Soconusco, ¿qué hicieron los institutos de Ciencias Sociales acá? Silencio. Hasta ECOSUR que se pretende ecológico, y nada... Y cuando antes hubo [la erupción de] el Chichonal, igual: “ay pues no, era pascua”; era semana santa, estaban en Acapulco. Y cuando la gente [universitaria], como los geofísicos de la UNAM, hace algo como lo que pasó en '82 con el Chichonal, los dejan morir; ¡es criminal! Yo creo que ese ejemplo te enseña cómo lo conceptual y lo moral va junto. ¡Son asesinos! Por opciones a las que les dicen “academia”. ¿Qué academia? Eso es una prostitución, no es academia.

Bueno entonces como ves yo no le entro a lo antropológico, a lo antropológico sólo. Claro que me importa mucho lo antropológico cuando hago historia. Claro que mi primera formación de etnosociólogo me sirve mucho para entender qué pasa ahí abajo; pero solitito no sirve. Entran la dimensión histórica, económica, política, geopolítica...

Todo articulado

Pues sí.

2. *Entonces cuáles son las condiciones que cree necesarias o que se requieren para poder generar un conocimiento social válido, en los términos de usted.*

Pues es repensar las ciencias sociales, y repensarlas no nada más a nivel académico, sino a nivel moral: **moral**. Es que todo lo que toca al hombre es ético –y ahí pues sí, de paso saludo al EZLN– o sea que ahí hay un trabajo teórico que hacer, pero un [*trabajo*] teórico muy vinculado a lo ético.

Sí, ¡es el porvenir de la Humanidad! Eso no es de ciencia fría como si se tratara de insectos, o de mariposas... Se trata de hombres, y la dimensión ética es clave: humanista, contra el neoliberalismo, por la humanidad. Eso es EZLN ¿no?, es su gran originalidad, y tal vez es por eso que hace tanto tiempo que dura, y que pese a tanto desperdicio, aguante, etc., todavía tiene algo que decirnos.

3. *Si usted viera toda su práctica profesional de toda su vida enorme, y pudiera destacar autocríticamente cuál es el principal aporte metodológico y cuál el principal límite que ha tenido, ¿cuáles serían? O los primeros que le vengan a la mente...*

Pues al principio como todos estudié las cosas, la gente, como objeto. Sí pues de estudiante.

Pero digamos que en mi periodo latinoamericano que ya cumple casi 40 años pues entendí que no: no puedes separar investigación de acción. Entonces toda investigación es investigación-acción, no solamente participante. Yo nunca tuve informantes; [*eso de que*] si hay alguien le chupas, le chupas y después tú apareces y él no. Además, pues el informante aprovecha, te va a decir cosas que piensa que te van a gustar, que te van a entusiasmar, que cree él que va ¿no? Y así no es nada objetivo tampoco, entonces lo envileces.

En la investigación-acción pues no, estás investigando por supuesto, pero la meta no es la corrección de la investigación, es la transformación. Estás implicado con los demás actores. Es al revés: eres tú el que es aceptado por los demás. Entonces es un conjunto de actores y hay un intercambio de saberes. De saber popular que también es científico, que tiene su vocabulario, que tiene sus criterios, que tiene sus prioridades, sus especificidades, y tú tienes las tuyas. Esto se confronta, se armoniza. Entonces cuando haces algo y dices algo, no sabes de quién es. Es decir es una democratización de la ciencia en que nadie gana [*Nadie es poseedor exclusivo de la razón*]. No porque tú sales de la universidad es tu saber el que importa; todos estamos en igualdad de nivel. Y se da la confrontación limpia, hasta sabrosa.

Entonces en todo lo que hice es lo mismo. Y en lo que tú estás haciendo. No porque sales de Xalapa eres más que la gente de la comunidad, que se creció en esa comunidad, que tienen experiencia que tú no tienes, etc. Ellos no tienen lo que tú puedes aportar con lo que estudiaste, pero eso lo metes en el juego y a ver qué sale.

4. *Entonces algo muy importante: ¿quiénes son los interlocutores de sus investigaciones? O digamos, ¿a quién están dirigidas?, ¿para quiénes son hechas?*

Eso sí es un verdadero problema para las ciencias sociales, que los científicos hablan a su tribu: los antropólogos a los antropólogos, los historiadores a los historiadores, los demógrafos a los demógrafos, etc. Y todo eso pasa encima de la gente que son como agentes pasivos. Eso también es antiético.

Entonces todo eso finalmente es una ciencia extractiva: le sacas de la gente hasta agotar. Pero no hay derecho. Cuando se trata del hombre y la sociedad un regreso es indispensable: lo que estás haciendo tienes que devolverlo. Y devolverlo no es nada más dejar un escrito. Dejas un instrumento que no necesariamente es tu tesis; tu tesis es para la universidad. La universidad te

exige eso pero tú tienes que identificar lo que te exige [*la gente*]... [*Aunque ellos*] son tan buenos que no te van a exigir, pero tú tienes que sentirte exigida de qué le vas a dejar como instrumento. ¿Qué? no sé: que sea un diccionario, que se dé un método, que se dé un plan de estudio, no sé, un programa para los niños en la escuela... Pero tienes que regresar algo que es el fruto de ese trabajo colectivo, una sistematización aprovechable por los que fueron actores contigo del proceso de transformación.

Porque en las ciencias sociales, como en las ciencias duras, produces resultados científicos. Es como lo que haces en un laboratorio: sabes producir un proceso o comprobar. Cambias las cosas, las estás transformando. Y que esa transformación esté aprobada por los que la hicieron contigo, eso es lo esencial. Entonces tu tesis es la cosa, es nada más requisito y ya. Pero ahí tienes otro requisito que es más suave, que no te impedirá tener el título, pero que te expulsa si no lo haces.

5. Entonces, ¿cómo ha sido la relación de usted con el movimiento que ha dado vida a la línea de investigación que usted hace?

Pues no puedes hacer todo. Entonces es asunto de nariz [*de olfato*], es decir de análisis. Nada más tenemos una vida, y además cortita: cuando empezamos a saber algo ya gastamos bastante; entonces nos queda un tantito, pero [*debemos buscar*] que esté bien enfocado.

Entonces pues sí, hay cosas que no permiten y bueno, en eso no me meto. Hay que escoger lo estratégico pero en función de tus metas y de las metas de la gente. Ahí también es una decisión colectiva, ahí también es ético.

6. Entonces ¿qué dificultades ha encontrado para poder articular la práctica científica con su práctica política o su práctica social?

Pues inevitablemente, [*surge*] una rebeldía con la ciencia. Y entonces eso no queda siempre fácil con los colegas porque dicen que [*lo que uno hace*] no es académico, etc. Y que por supuesto ellos sí tienen prioridades; pero tus prioridades no serán las del... no sé cómo se llama... del SNI

Pero es horrible porque ¿qué pasa entre los científicos un poco solidificados [*consolidados*]? Bueno... ya tienen sueldo, no es el mejor pero tienen. Si hacen algo, ¡ah! pues luego se la pasan buscando una beca, y ta ta ta tá. Entonces ¿qué haces? [*Lo que haces está*] en función de quién financia, no en función de la gente que está intervenida. Y entonces todo se va degradando porque la institución en que se está tiene sus prioridades: “eso es académico, eso no lo es”. Entonces yo, por fuerte [*o por suerte*] estuve “off” de ese circuito, pero también es una elección, que al principio es austera.

Claro que trato de que lo que hago sea defendible académicamente, claro, ¡claro! Pero no me pliego a lo que dice el primero que lo dice y que nada más lo sacó de sus libros. Y ahora es peor: todos están en internet en vez de estar en el terreno. Nuestras ciencias son ciencias de observación, no de análisis de textos; y menos de textos chafas que ni siquiera están seleccionados por un editor. Cualquiera pendejo mete su cosa ahí en Internet. No, no: es el terreno, ¡la gente! [*lo importante*].

Pero, ese problema que es fuerte, ¿cómo lo resolvió usted?, ¿cómo lo ha resuelto? Porque ha podido amalgamar esas dos cosas muy bien durante toda su vida.

A pues sí, sí, pero es una vida austera... (*Se ríe*). Pero estoy bien con la gente, y la gente me lo manifiesta, ¿qué más quiero? Bueno [*podría esperar*] que también... [*me reconocieran*] los académicos, pero eso a mí no me importa, me importa del otro lado.

7. Bueno, luego viene una parte de dos preguntas que tienen que ver específicamente con el terreno educativo, o sea con cómo se tiene que articular la práctica con el terreno educativo...

Entonces, ¿qué opina de entender el proceso educativo como una comunidad de comunicación con determinados fines formativos, o sea que se puedan desarrollar ciertas habilidades de sus participantes, y que sólo puede alcanzarse mediante la interacción entre los participantes del proceso?

Todo depende de lo que buscas del proceso educativo. Si buscas título, cartón, mejor paga, etc. pues ahí si no me meto. Pero si buscas formar a un ciudadano, el ciudadano de un nuevo país que todavía no está bien detectado pero que está emergiendo; si le das instrumentos, bueno, eso es la meta. Y después él mismo va a forjar sus instrumentos. Esa es la suerte que nosotros tenemos allá [en la construcción de la educación autónoma], tú también ¿no?

Pero era impresionante, mira, agarramos a gente que ni sabía español, entonces por supuesto que no leía. Terminan siendo ratones de biblioteca... En menos de 3 años tuvimos un canta-autor, un poeta, ¡un cuentista premiado, premiado, y por otros que nosotros! Entonces ya va bien, ya pa' qué buscas. Pero ahí no es que alguien haya ideado un plan. Fue el diálogo entre el colectivo de los promotores y el colectivo de los asesores –que después llamaron de otra manera– y ahí brotó algo creativo, impresionante. Y muchos de nuestros visitantes en esa Escuela Secundaria de pobres, pues participaron en discusiones que no hay ni en licenciatura, en la universidad. Pero es que la meta no es una meta utilitarista, no es el diploma, no es la especialización, no es el ganar más dinero: es un proyecto de vida. Todo eso lo viste.

8. Claro. Entonces, es casi como indispensable involucrarse activamente en procesos educativos, relacionándose con los sujetos que producen conocimiento con nosotros para poder hacer este tipo de investigación.

Pues francamente yo no sé cómo se hizo. Lo disfruté mucho. Es la dinámica de dos colectivos que tienen su propia dinámica. Si están a gusto, pues el acuerdo se hace y sale la melodía bonita.

Pero, aparte de este trabajo, ¿otro tipo de investigaciones que ha hecho han tenido como terreno fértil este proceso con la gente en el nivel educativo?

No, esa experiencia que tengo es la primera vez que estoy en problemas de educación de una escuela, de educación que finalmente es formal. Con medios tal vez informales pero sí escuela formal. Porque yo estuve en problemas educativos pero de adultos, informales.

Esos también cuentan.

Sí, pero informales a nivel de producción, de medio ambiente, etc. Pero a nivel de la producción agrícola o de la restauración de monumentos es lo mismo. En cada restauración en que participé como historiador, exigí de los arquitectos de las instituciones (el INAH, el Pronasol, porque un tiempo Pronasol era lo que antes era SEDUE) trabajo interdisciplinar, transdisciplinario. Entonces está el arquitecto, está el archivista, está el historiador y el artesano. A lo mejor el artesano es analfabeta, pero son los que hicieron San Cristóbal tan bella, los que hicieron los retablos ni sabían leer; son los que hicieron pirámides y sí saben. Entonces a ellos los metemos y ahí no hay quien gane: ni porque tiene, ni porque estudió o porque es arquitecto o historiador. Todos es parejo. Los andamios eran seminarios, así como las parcelas de campesinos eran seminarios de campo. De ahí logramos, en el campo, crías de ganado y productos agrícolas de la tierra maya, etc.; o restauración de monumentos que asombraron a la gente. Y en éstos [seminarios] era impresionante ver cómo despertaba... alguien que estaba dormido: ahí por fin era alguien.

Por ejemplo, en el caso de [la restauración de la Parroquia de] San Nicolás, que fue dañada por un temblor. Pues bueno, fuimos a mirar, hicimos un paseo; entonces ya quitamos las tejas, etc. y observamos la madera con los artesanos y el arquitecto. Entonces es un poco complicado porque todo lo que sostiene el techo es de madera: tiene mancuernas que impiden que

las paredes se vayan, que impiden que haya contrafuertes y todo eso; tiene la presa que mantiene las cosas a nivel del muro. Un artesano dijo “bueno, momentito, ya, ya, voy por mi gato”, y fue a buscar un gato de trailer. Entonces hicimos a la carrera un andamio..., y [*con el gato el artesano*] ¡chu! levantó el techo, levantó el techo... y dijo “mire, creo que lo voy a soltar”. Y ¡bdjuup!, todo volvió a quedar en su lugar. Y es que había un sistema del siglo XVII anti-temblor en que todo estaba previsto: qué es lo que se mueve y vuelve a su lugar. Y la pendejada fue que un arquitecto había traficado a caballetes, lo había solidificado en vez de ser flexible, entonces por eso tronó. Eso hubo que quitar. Entonces la gente dijo: “¡Ah! bueno, ya entendimos, vamos a hacer lo mismo, buscar la misma madera”, y... ¡funcionó! O sea que ves que el saber popular ¡es algo!

[*Otro ejemplo fueron*] las pinturas de la Catedral que hicimos [*restauramos*] con cal, con baba de cactus, con sal, etc. Yo estaba en los andamios y tenía un artículo en inglés sobre las pinturas de Cacaxtla. Bueno son pinturas de hace mil años, etc. y estaban hechas de tal y tal... Me ampliaron la información, sabía más que el arqueólogo que estaba traduciendo. Pues entonces utilizamos esa [*técnica de*] pintura. Era tiempo de lluvia, vino la lluvia, era como si la lavara, le daba más brillo: lo lavaba, era una maravilla. Y ellos saben, ¡saben! Todo el problema autónomo acá [*en Chiapas*] es igual. ¡Saben!, pero es un saber dormido, entonces tiene que despertar. Va suavcito, sin trauma hasta que de repente eso es liberado y se vuelve creativo.

9. *Entonces, obviamente tu trabajo ha sido importante para los procesos educativos vigentes con los grupos que has trabajado...*

Pues no sé. Para mí sí fue importante, finalmente devolvieron a San Cristóbal su patrimonio histórico. Son textos culturales que entregaron a la calle.

Y por ejemplo, en el trabajo con INAREMAC, ¿qué mediaciones había para poder trabajar junto con la gente?

En el INAREMAC siempre trabajamos así. Como todo nuestro trabajo ganadero. Ahora me fascina porque estoy en la tercera generación. Yo trabajé con los de mi generación, después con los hijos y ahora a los nietos los tengo en la Educación Autónoma.

¿De veras?

Pues sí. Trabajamos sobre el saber vegetalista de los campesinos. Para el ganado todo el mundo va a ver al veterinario, pero el ganado come pasto... come puro vegetal; y con eso hicimos ese ganado que resiste, etc. Y al ganado lo miran como miran el venado; y del venado saben todo, sus mañas, etc., miran ese ganado ya igual a partir del saber campesino. Y fue un éxito, fue una universidad campesina, claro desmantelada por paramilitares, eso sí, pero precisamente porque funcionaba bien.

¿Pero, usted sabía de esto? O cómo...

¡Nooo, lo aprendí de ellos! ¡Pues sí! Por eso lo que dice Marcos: “una de las cosas que sabemos en el EZLN es aprender a aprender”. Entonces en eso nos metimos. Y antes, a los del EZ los vi llegar uno por uno, yo estaba antes de ellos. Pero ellos sí me enseñaron. Aprender a aprender es muy zapatista.

¿Pero cómo llegó a poder hacer esa colaboración con ellos, o sea, fue iniciativa de usted, lo vinieron a traer, lo buscaron...?

Pues al principio nadie lo sabía, después se descubrió pues.

¿Pero usted se acercó a ellos o ellos a usted?

No, es que de repente descubro: ahí hay un cambio. Éste ya tiene otro discurso, ¿qué está pasando? Pero no entro en conflicto, por el contrario, las dos cosas se completaron. Es increíble,

en los pueblos donde voy [*me dicen*]: “Ah sí, es que tú estabas en el Congreso Indígena en ‘74”; Pues sí, les contesto. “Pues sí, dijiste tal y tal y tal cosa”... Ya recientemente, en 2003 me fui a presentar a la Junta de Buen Gobierno para saludar y para decir “aquí estamos”. Y ya, me llamaron por mi nombre, yo no sabía [*quién era*], no lo reconocí porque tenía paliacate. Me dijeron [*de nuevo*]: “Ah pues sí, mira que en el Congreso indígena...” igual ta, ta, ta, ta... Entonces es que hay una convergencia entre los dos procesos. Desde el principio somos cómplices, pues.

10. *Bueno, y ¿con quiénes ha tenido que negociar para llevar a cabo cada fase de su trabajo?*
Ah pues con las fundaciones. Peleé con todas las fundaciones que me daban financiamiento en INAREMAC. Y con los organismos académicos que querían colaborar con nosotros, porque se les antojaban mucho los terrenos que teníamos, querían trabajar el campo. Y pues [*les decíamos*] “momentito, hay sus tiempos también para ir ahí, y a ver si te aceptan, a ver si pasas la prueba”.

El trabajo de INAREMAC, ¿fue solo iniciativa de usted?

Pues yo lo creé, entonces le metí unas mis mañas. Que es un trabajo internacionalista pero no solamente por ser internacional sino por ser de varias formaciones académicas. Entonces íbamos lingüistas, –arqueólogos no tuvimos–, agrónomos, antropólogos, sociólogos, biólogos. Le tengo mucho a respeto a los biólogos porque son los que más se meten en un trabajo global y pluridisciplinario, saben pensar ¡global! Los otros ya [*se encierran en*] su cositita. Fueron suecos, fueron suizos, fueron canadienses, mexicanos, argentinos, etc.

Entonces esas varias formaciones académicas –incluso dentro de la misma disciplina– pues fue muy, muy enriquecedor.

11. *Y entonces, ¿en qué momentos han sido determinantes la voz y los intereses de las personas con las que usted trabaja? (las personas que tienen ese saber popular, no los investigadores sino la gente).*

Fueron los años buenísimos que procesamos finalmente, más o menos de ‘85 a ‘93. Y en julio de ‘93 me dijeron: “Pues no, mejor no vengas, si necesitamos algo nosotros te visitamos”. Entendí [*el motivo*] después del primero de enero (*risas*). Y es que el primero de enero, cuando entré a ver qué pasaba, todos me llamaban por mi nombre... Están vinculadas las dos cosas.

Pues sí, como no se van a vincular. ¿Y cuando se disuelve formalmente INAREMAC?

El INAREMAC lo maté en... ¿Cuándo lo maté? A fines de ‘95.

¿Por qué?

Por los problemas inevitables como Gobernación. Era una ‘Gestapo’ y no Gobernación. Estimé prudente matarlo.

¿Alguna vez usted ha dejado de publicar algo por decisión de la gente?

Ah no, no. Publicamos mucho porque necesitábamos instrumentos de trabajo, y nadie me financiaba la biblioteca, etc. Entonces al aceptar colaboradores les decía “pues sí pero vas a tener que producir”. Y claro que entre nosotros había como comités de redacción. Entonces no era producir por producir pero, cuando después de un trabajo de campo entendíamos algo, pues tocaba meterlo en el papel. Entonces con esto –esas mugrosas publicaciones nuestras– nos dieron el banco de datos que tenemos ahora con ediciones lujosas, etc. Y creo que tenemos un muy buen banco de datos que es el fruto de nuestro trabajo. Nada más nos costaba el envío de nuestras cositas a esas gentes, y recibimos en intercambio todo lo que tenemos en [*el acervo del*] INAREMAC. Tú fuiste a consultar ahí...

Pero, ¿alguna vez dijeron: “esto no lo publicamos porque la gente no quiere que esto se publique”?

¿Cómo? Siempre hay cosas, procesos muy específicos dentro de las comunidades que entre nosotros podemos platicar pero que no es oportuno hacer público.

Pero no era un veto, era prudencia; respetar procesos en la medida en que no es indispensable para la comprensión del tema que se expone. No hubo censura, no. Nada más la prudencia de proteger procesos locales. No los nuestros, los de ellos.

Pero no les iban a decir: “miren, vamos a sacar esto, ¿dan permiso, o no dan permiso?”

Es que ellos como no fuera dentro del taller tsotsil no publicaban. Y cuando había cosas que necesitaban dirección, les decía: “bueno esa edición no será bilingüe” [*sólo se publicaba en tsotsil*].

Y ya con eso, ¿no?

Pues sí (*muchas risas*)

12. Entonces, ¿cuáles crees que deben ser las restricciones del investigador en el manejo de la información cultural que recoge, sistematiza o interpreta?

Pues un gran respeto a los procesos locales. Y ahí, de cara a esos procesos locales, tener una visión un poco estratégica: ver qué es lo que importa y lo que no; lo que conviene y lo que no. Y entonces por supuesto que es de ver [*tratarse*] con ellos.

Pero cuando tienen un éxito, no sé productivo o literario, ellos mismos quieren divulgarlo.

[*Hace muchos años*] nosotros fuimos los primeros en publicar [*en tsotsil*]. Hasta tuvimos que aprender a escribir antes de leer. En el último encuentro de poesía que hubo en “Los Amorosos” –ese centro cultural que existe acá en San Cristóbal– sí me impresioné mucho de tener tantos poetas, cuentistas en tsotsil, en tseltal, en mam, etc. Sí me conmovió que nos rindieron homenaje, porque nosotros empezamos y [*ahora*] ya hay un montón [*de escritores indígenas*]; ¡y de veras buenos! y varios publicados.

O sea, apuntamos bien pues...

Hay muchos frutos...

Pues digo que sí. Pero frutos que...son como el mundo posible: “otro mundo es posible”. Los enteramos de que era posible. No tenemos derecho a decir que depende de nosotros, pero les hicimos la prueba de que sí se puede. ¡Y lo hicieron, y bien!

Claro que de esto, la traducción de los Acuerdos de San Andrés en diez lenguas fue la coronación. Por supuesto que eso fue muy importante porque no fue una traducción de escritorio: es la relatoría de discusiones, es una traducción cosechada.

Incluso con traductores que no habían tenido que ver con el proceso, y no sabían de lo que se trataba.

Si, sí.

Bueno, pues es todo.

Bueno ¡ya está!, ¿no?

ENTREVISTA CON LA DRA. MARÍA BERTELY BUSQUETS

Jardín del CIESAS Centro. Miércoles 29 de Noviembre de 2005.

1. ¿Para ti qué es la antropología y qué sentido tiene la praxis antropológica?

La respuesta a esta primera pregunta tiene mucho que ver con la misma historia de la disciplina antropológica.

En México en particular –y esto se expresa en la disciplina a nivel general– el sentido de la praxis antropológica en el siglo XX se dirigió a la consolidación del Estado Nacional: estoy hablando de la Antropología institucionalizada, donde el papel del antropólogo variaba dependiendo de la teoría que estuviera en boga aunque, básicamente, su trabajo se dirigía a: 1) Favorecer la transición de las comunidades indígenas a la ciudadanía –convertir a los indígenas en ciudadanos, en mexicanos– y, para hacerlo, apuntalar una transición inducida como la intentada por Aguirre Beltrán o de Julio de la Fuente; o 2) Reivindicar las formas de ser indígenas dentro de una Nación que reconociera la diversidad, en atención al planteamiento de Guillermo Bonfil Batalla. También se discutió si habría que apoyar la proletarización del campesinado o si, al contrario, habría que fortalecer la campesinización. Así podemos visualizar el sentido de la Antropología en el marco de un Estado interventor, donde su praxis se asumía como herramienta para incorporar e integrar a los diversos, o para reconocer la diversidad cultural en México.

La historia de la Antropología es muy importante para entender el sentido de la praxis antropológica porque en el cambio de siglo se está trabajando más en torno a lo que para Zermeño sería la “sedimentación de lo social”. Esto tiene que ver con generar desde las propias comunidades una activa participación en lo que antes hacía el antropólogo: describir exógenamente sus rasgos y procesos culturales. Hasta el momento que definí como Antropología institucionalizada, el antropólogo visitaba y estudiaba a las comunidades, daba cuenta de esta experiencia en campo y, a partir de sus reportes, intervenía en las políticas públicas. Ahora las comunidades empiezan a ser protagonistas de las políticas públicas y, por lo mismo, el antropólogo tiene un acercamiento más directo a las comunidades donde los reportes son resultado de un proceso de colaboración y co-autoría entre el antropólogo y las comunidades, entre lo que para los pueblos indígenas resulta significativo políticamente y lo que el antropólogo puede hacer para que determinados conocimientos sean sistematizados con estos fines. Sobre el asunto de la co-autoría, en Estados Unidos existe un debate importante. Y autores como James Clifford sostienen que hay nuevos géneros narrativos y que, en esos nuevos géneros, el autor ya no es únicamente el antropólogo.

Entonces no se trata únicamente de distinguir entre tipos de trabajo antropológico, donde algunos trabajan antropología aplicada y otros desarrollan estudios básicos, sino de una nueva praxis que se va dando en correspondencia con cambios en las condiciones de producción de la disciplina antropológica. En ese sentido es importante reconocer que la praxis antropológica no depende solo de una decisión personal, sino que las opciones para su ejercicio se juegan también al interior de procesos y corrientes históricas que influyen en la ciencia antropológica.

2. ¿Cuáles crees que son las condiciones que se requieren para generar conocimiento antropológico válido para ti?

Creo que los status de validez en términos epistemológicos, en cuanto a lo que el antropólogo puro o aplicado está generando, son diferentes. En el primer caso se trataría de un planteamiento mucho más positivista, mientras en el segundo estaríamos hablando de una perspectiva intersubjetiva y colaborativa, donde la validez es relativa y depende del contexto desde el cual se está generando conocimiento antropológico. Por ejemplo, en mi historia como antropóloga social encuentro que el conocimiento válido para un pueblo puede no serlo para otro. Y en este sentido,

las reglas en torno a lo que sería la interculturalidad o la diversidad no son universales porque tienen mucho que ver con lo que los protagonistas definen como significativo en su relación con el Estado nacional y la sociedad envolvente. A esto se agregan los cambios de pensamiento y praxis experimentados por un antropólogo básico o aplicado, donde resulta importante su grado de involucramiento con las personas en proyectos específicos.

En mi caso, actué como antropóloga básica en la comunidad zapoteca de Villa Hidalgo Yalalag, en Oaxaca, y mi experiencia resultó un poco difícil porque tenía la impresión de que mis intereses no necesariamente coincidían con los de ellos. Entonces, mi posición como antropóloga era la de una espía que estaba tratando de resolver sus propias preguntas y, aunque finalmente logré que esas preguntas resultasen relevantes para ellos, porque logré establecer un diálogo que propició la confianza y la emergencia de conocimientos que llegaron a valorar importantes, juré nunca más hacer un trabajo antropológico que no me fuese solicitado por una comunidad.

Esta oportunidad la tuve en Chiapas, donde mi praxis antropológica está resultando mucho más ‘orgánica’ en términos gramscianos. En Chiapas me siento mucho más útil, interesada e involucrada en la co-producción de un conocimiento que es reconocido por ellos mismos como importante. Por un lado, esto me ha exigido un trabajo menos voluntarista, y a veces me ha resultado difícil conciliar las preocupaciones antropológicas con lo que resulta importante para los educadores tsotsiles, tseltales y ch'oles con los que trabajo. Además, a nivel de lo que es valorado en la comunidad científica, sigue predominando este desprecio a la antropología aplicada y la sobrevaloración de un discurso académico y teórico no necesariamente comprometido en términos sociales.

Y ahí, en la práctica colaborativa, también hay un cambio en tu posición, no nada más como científica, sino como sujeto ético en torno al otro, porque te comprometes con las personas. Y no es lo mismo el compromiso que asume alguien que va a hacer una tesis ‘desde lejos’, a una persona que va a hacer una tesis o va a producir algo de la mano con ellos. Resulta que en el segundo caso estás mucho más implicado.

En el “estado de conocimiento”¹ que coordiné, me percaté de que existe una determinación de género en el tipo de trabajo académico desarrollado por los investigadores: es mucho más recurrente la participación de mujeres en proyectos de intervención, y mucho más recurrente la participación de los hombres en diagnósticos y diseños de políticas públicas. Eso se muestra estadísticamente en el “estado de conocimiento” que te menciono.

Entonces quiere decir que algo tiene que ver el género con el trabajo colaborativo, que si bien está dado por la historia de la disciplina, se relaciona con algunos estilos humanos de acercarse a las diversas realidades culturales. Pareciera que se requiere del desarrollo de determinadas formas de aproximarse al campo para que el proceso de colaboración resulte exitoso. Porque de repente, esta experiencia no sólo depende de la voluntad de inscribirse en las nuevas corrientes antropológicas, en las perspectivas donde la autoría empieza a ser más compartida. La colaboración implica un esfuerzo comunicativo importante, que supone dejar atrás la pretensión de validez positivista para, en su lugar, inscribirse en un descubrimiento donde se dejan al margen muchos supuestos y se propicia el diálogo intercultural. Digamos que se trata mucho más un proceso de interaprendizaje, donde la cuestión metodológica central no únicamente estriba en saber observar, describir y producir una monografía.

Considero que en el interaprendizaje se ponen en práctica un conjunto de actitudes humanas que resultaría atrevido asumir como inherentes al género femenino, pero que suponen el interés y voluntad de explicitar y movilizar valores, pensamientos y prácticas culturales en una dialogicidad como la enunciada por Habermas, muy distinta al monólogo o conversación

¹ Cfr. Bertely, María. “Estado del conocimiento en el campo de la Educación y la Diversidad Sociocultural en México”. En María Bertely (coord.) *Educación, derechos sociales y equidad*. Tomo I. COMIE, México, 2003.

inducida de la antropología no comprometida, objetivista o descriptiva. Entonces, existen condiciones y actitudes para ejercer una u otra praxis antropológica, porque puede haber antropólogos que están viviendo en la comunidad, y no por eso se establecen un encuentro intercultural.

3. *¿Cuáles serían el principal aporte y el principal límite metodológicos que auto-críticamente destacarías de tu práctica profesional?*

El principal aporte creo, es que no he dejado de pensar teóricamente a partir de mi experiencia aplicada. Creo que es importante tratar de buscar un equilibrio entre ambas preocupaciones. Resulta muy difícil porque las demandas del antropólogo aplicado son múltiples y llenas de contingencias, de tal modo que cuentas con poco espacio y tiempo para sistematizar teóricamente lo vivido y observado. Pero creo que este aporte se debe a que los nuevos géneros literarios me permitieron –en el caso de Chiapas– acceder a un amplio y diversificado conocimiento *in situ*, que nutrió la producción y el análisis a nivel teórico y argumentativo. Porque tú puedes encontrar muchos autores que han hecho aportes importantes a esta nueva manera de trabajar con las comunidades, pero que no por ello están involucrados con las comunidades. O vas a encontrar reportes de experiencias de co-autoría y colaborativas, que no implican el análisis teórico de tales aproximaciones. El trabajo de las ONG's o el que hacen diversos colectivos es relevante e interesante, pero en la mayoría de los casos no se pueden detener a discutir la relevancia de sus modelos de intervención a nivel teórico, de tal modo que puedan inscribirse en los debates académicos en los cuales también deben estar presentes. Entonces ese equilibrio es difícil, pero importante.

Y como autocrítica de mi propia práctica profesional, veo que no he podido involucrar a mis alumnos en mis preocupaciones de intervención. Porque mis alumnos tienen que responder a una serie de criterios donde por ejemplo, el CONACYT no está validando –o yo creo que por lo menos muy poco– la antropología aplicada. Entonces el alumno está formándose en una tradición básicamente descriptiva y distanciada, y además no necesariamente se pide que estén implicados en el denominado 'objeto de estudio'. Y creo que una autocrítica que haría pero no sé si personal, de mi propia práctica, es que creo que me falta generar escuela, un esfuerzo hacia el cual pretendo también aplicarme.

4. *Tú tienes diferentes tipos de investigaciones... ¿Quiénes son los interlocutores o destinatarios de tus investigaciones?*

Los destinatarios de la praxis antropológica pueden definirse de distintas maneras, dependiendo de la demanda y las condiciones de producción del conocimiento producido. Es el caso de un destinatario al cual se dirige una política pública. En mi experiencia, por ejemplo, trabajé en la Secretaría de Educación Pública para diseñar un modelo de educación primaria para poblaciones jornaleras agrícolas migrantes. Entonces, los destinatarios eran los niños y niñas migrantes y sus familias, y la experiencia antropológica era absolutamente alejada, aunque propuse acercarnos a esta población y recuperar sus experiencias y expectativas de vida y trabajo. En sentido estricto, el destinatario es una persona a la cual se destina una política, y generalmente son los diseñadores de políticas públicas los que se encargan de hacer esto. 'Interlocutor' es una categoría que me parece más adecuada porque no se trata de un destinatario que recibe el beneficio de una política, sino de una persona que en todo caso dialoga acerca de las políticas que lo afectan, lo cual tiene mucho más que ver con tu trabajo como antropólogo.

Lo cierto es que: una cosa es ser un antropólogo dedicado a diseñar políticas, y otra muy distinta ser un antropólogo dedicado a producir una teoría o una forma de intervención con base en la interlocución y el diálogo. Mis interlocutores, en el caso de Chiapas, son los educadores tsotsiles, tseltales y ch'oles de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México

(UNEM), y con ellos están los comuneros, los niños y un proyecto comunitario del cual me considero parte. No produzco conocimiento antropológico para atender el rezago educativo, sino para unirme al potencial transformador que –en materia educativa– descansa en las mismas comunidades.

Actualmente, en un proyecto concreto que estoy desarrollando con la UNEM y el apoyo de la Fundación Ford, estamos tratando de explicitar el discurso político y los valores sociales indígenas, pensando en cómo generar un modelo de educación ética y ciudadana intercultural bilingüe donde la vida democrática pueda ser construida *desde abajo*, a partir de las formas concretas en que los comuneros controlan su territorio, sus formas de organización y de gobierno, y hasta la misma formación de la persona, a partir de la integridad Sociedad-Naturaleza. O sea los valores que están detrás de una manera de vivir y hacer la democracia, no como aspiración nada más, sino como derecho, a partir de una democracia activa expresada en la vida práctica. ¿Cómo se participa en la asamblea ejidal?, ¿cómo se elige a las autoridades?, ¿quiénes tienen el uso de la palabra?, ¿qué lugar ocupan los ancianos dentro de la asamblea comunitaria? o ¿porqué se cuida el Ojo de Agua y qué encierra a nivel simbólico y práctico?, ¿por qué son importantes los consejos de los viejos a los jóvenes cuando, por ejemplo, se roba a una muchacha?

Con respecto a los derechos territoriales, por ejemplo, analizamos la reforma al Artículo 27 constitucional; pero no para entender la reforma a nivel comprensivo o crítico, sino para ver en la vida práctica cuáles son sus efectos y expresiones concretas y situacionales a nivel de sus propios territorios y formas de propiedad. ¿Cuáles son las amenazas que se están dando a partir de la Reforma? Y hablamos de lo que pasó en una Asamblea Ejidal que se realizó en la comunidad de La Pimienta [Municipio de Simojovel, Chiapas], donde dos comuneros decían que sí le entraban al PROCEDE, y los demás decían que no, porque no querían parcelar su tierra ejidal. Entonces se hizo un mapa de autoría nativa. Es un mapa prospectivo porque ellos plantean ahí: “bueno, ¿qué pasaría si parcelamos?”. Los educadores tsotsiles hicieron este mapa y uno puede encontrar ahí las consecuencias de la parcelación. Entonces te dicen, por ejemplo: “ya no se puede pasar por el cafetal de Pedro”, entonces Pedro está con un rifle defendiendo su parcela. Luego “Juan no puede pasar a su potrero”, “ya no tenemos libertad en el territorio”, “el venado está encerrado en la propiedad de Pascual”, “ya no podemos ir por la madera”, “ya no podemos consumir tsat's [un gusano silvestre y sabroso que se consume en determinadas épocas del año]”. Y la asamblea ya no tiene sentido, porque la asamblea es ejidal y en ella participan personas de distintos partidos políticos, religiones y organizaciones, incluidos los zapatistas. Si se parcela el ejido –aunque el artículo 27 no lo dice directamente, pero abre la posibilidad de que se venda o arriende– se desintegra la asamblea y todo este tejido y estructura social, básicos no sólo para la sobrevivencia y autoreproducción económica y social de una comunidad, sino para recrear las formas de justicia y elección de las autoridades, así como todo el conjunto de símbolos y referentes de identificación personal y grupal que se derivan de la integridad Sociedad-Naturaleza. En el material de co-autoría producido, se narra cómo se discutió este asunto con los comuneros y, después de analizar el dilema, los dos que habían dicho que sí querían parcelar dijeron “no, pues siempre no lo voy a hacer, porque veo los efectos que esto está teniendo sobre mi territorio”. Y finalmente buscaron en la Ley Agraria, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el Convenio 169 de la OIT y Los Acuerdos de San Andrés todo aquello que tenía que ver con la defensa de su territorio y que está siendo amenazado y controlado por ellos.

Entonces creo que esta experiencia muestra otra manera de producir conocimiento antropológico de lo que es la democracia y el derecho indígena *desde abajo*, desde las propias comunidades, tomando como recurso legal el derecho local, nacional y global, porque finalmente se trató de localizar un referente jurídico que tiene incidencia a nivel global: el Convenio 169 de la OIT.

Entonces, cambia la perspectiva de mi trabajo antropológico en Villa Hidalgo Yalalag, donde me costó mucho trabajo tratar de convencerlos de que valía la pena hacer la historia social de la escolarización y tratar de entender finalmente la micropolítica local. Considero que es muy diferente la utilidad del estudio para todos los involucrados en un caso y otro. Me siento mucho más orgánica en el caso de Chiapas, más viva. ¡Ay, hasta ahora estoy pensando en todo esto!

5. *¿Cómo te has relacionado con el movimiento social que le ha dado vida a tu línea de investigación?*

¿Cómo me he vinculado con el movimiento social?

Primero, yo soy de origen profesora y socióloga, y es probable que esto tenga algo que ver en mi manera de hacer y ver la antropología: yo estudié en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y, como una socióloga rural que tuvo como profesores a antropólogos, siempre aspiré a vincularme con el movimiento social. Mi primera experiencia de campo fue en el Valle del Mezquital, en una cooperativa de consumo del estado de Hidalgo; más tarde realicé trabajo de campo en la zona mazahua del Estado de México, interesada en los estilos de aprendizaje culturalmente situados.

Pero fue con la UNEM que me articulé por primera vez a movimiento social organizado en torno a una acción reivindicatoria, en terreno fértil que posibilita el zapatismo. Esta es la plataforma donde, en alguna medida, me he puesto al servicio de sus intereses. También en alguna medida, aprendí –y quizás se va a oír panfletario– a ‘mandar obedeciendo’. O sea, si algo tuve que hacer, fue obedecer. Por eso pienso que la nueva antropología se define como activista y descolonizadora, porque la co-autoría supone otras maneras de relacionarse con los movimientos sociales. Mandar obedeciendo implica [*que te digan*]: “Tú María lo vas a gestionar, tú nos vas a ayudar, tú vas a darle forma a las muchas voces y mundos. Con tu propia decisión y voluntad tienes que obedecer a la consulta, al acuerdo y a la palabra de todos. Tú eres la coordinadora, vas a mandar, pero obedeciendo. Te estamos diciendo todo esto porque tenemos un objetivo colectivo y político”.

Sea como sea, considero que aún la academia es un espacio político donde mandamos obedeciendo y, en ese sentido, no entiendo la separación entre el conocer y la intervención política, mucho menos en antropología. Lo que me parece importante es asumir una posición clara con respecto al obedecer: ¿al dictado de las instituciones públicas sin actores sociales o a estos actores para reformar las políticas desde abajo? No existe neutralidad valorativa posible.

Es imposible, ¿no?

No es posible, pero creo que todavía existe una fuerte tendencia a separar lo ético de lo émico, que sería una discusión importante en términos epistemológicos en el campo de la antropología.

6. *En ti es muy clara la vinculación con un movimiento social, el querer hacerla y tener resultados concretos, no solamente un deseo. Te es mucho más fácil contestar esto porque lo has hecho. Para otros antropólogos es un poco más difícil porque quizás tienen la inquietud, pero todavía no tienen el cómo. Ahora, ¿qué dificultades has encontrado para articular tu práctica científica a tu práctica política o social?*

Mis dificultades estriban, básicamente, en la manera en que el ‘habitus’ académico en que nos movemos pueden no ser sensibles a un trabajo más vinculado con la reivindicación de los derechos sociales, culturales o políticos de los diversos. En la academia tengo que comportarme de acuerdo con ciertas reglas que no son, por desgracia, aquellas que benefician a la gente, que repercuten en una mejor sociedad, o en una sociedad más equitativa, más justa o que beneficie efectivamente a las personas. ¿Para qué hacer trabajo antropológico?, ¿por simple curiosidad?, ¿para estar en un congreso virtual diciendo lo que conozco? (porque cada vez existe más

virtualidad en la academia). ¿Para qué si finalmente me estoy dando cuenta de que la sociedad está cayéndose, la pobreza es cada vez mayor, la inequidad es abismal, y yo sigo aprendiendo?

En términos epistemológicos se trata de preguntarnos: ¿para qué hago antropología? O en sentido más ontológico: ¿para qué el saber? Si el saber nada más es para auto-regocijarme, para que otros se auto-regocijen también, o para regocijarnos juntos, este trabajo suena a inutilidad y simple goce hedonista.

Y falta mucho por hacer para que el CONACYT y las políticas de Ciencia y Tecnología en este país se declaren abiertamente a favor de la razón social del conocimiento, la razón política del conocimiento. ¿Para qué quiero que un investigador produzca un conocimiento original y lo patente? Quien produce algún aparato electrónico lo puede vender al mejor postor, que también podría ser un tipo de usuario. Pero quienes estamos en el campo de las ciencias sociales tendríamos que tener muy claro que lo que estamos haciendo tiene otro fin. En nuestro caso el saber te compromete, el saber es una responsabilidad ética, es una responsabilidad política. Y no se trata únicamente de que yo aprenda para formar a otros, para que aprendan y finalmente nunca devuelvan este conocimiento en aras de un beneficio colectivo.

Cuando además en lugares como Guerrero, como Chiapas, encuentras una pobreza que parece pasar desapercibida. Hay una insensibilidad cuando se dice: “bueno, qué interesante, voy, lo estudio y me retiro”. Y en el caso de los indígenas hay más bien enojo y cansancio porque nos pueden decir: “tú vienes, estudias, te vas y luego ¿qué me devuelves?, ¿qué me regresas?”.

Pero somos tan pocos los que pensamos así, que resulta que los que intentamos comprometernos con el movimiento social también nos cansamos, porque nuestros alumnos están en su propio proceso de hacer sus tesis y es una exigencia que tienen que cumplir. No parece haber un número importante de personas dispuestas a estar ahí, a aprender ahí, a escuchar, a ser co-autores, a involucrarse, a compartir un poco las utopías y sufrimientos de la gente. Por lo menos yo no encuentro muchos antropólogos hechos para este trabajo y, de hecho, cada vez existe menos interés por el trabajo de campo. Los antropólogos se forman en el gabinete y, en todo caso, el campo es un espacio interesante que está ahí para ser utilizado, para que los valide y certifique. Y es como la relación del agrónomo con la tierra. Si la tierra está ahí para ser explotada, pues igual la cultura. Yo voy, aprendo, hago mis notas, aprendo a hacer una buena etnografía. Pero mi relación con las personas sólo fue utilitaria.

¿Como algo instrumental?

Algo instrumental..., es un informante. Por eso te digo que falta que la disciplina se mueva toda, también en la formación de los nuevos antropólogos. Ya no es el informante, es el colaborador y el co-autor en antropología. Y yo no sé hasta qué punto a los nuevos antropólogos se les está formando éticamente, o en esta idea de preguntarse: “¿y para qué sirve lo que estoy haciendo?, ¿para qué estoy en lo que estoy?”

7. Las siguientes tres preguntas tienen que ver con que a partir de mi experiencia, este trabajo de colaboración ha tenido que pasar casi siempre por procesos educativos, es un terreno óptimo para hacer esta colaboración porque ahí tienes un espacio donde realmente puedes colaborar y aprender mutuamente. En este sentido te pregunto porque tú eres la especialista, ¿qué opinas de entender un proceso educativo como una comunidad de comunicación con determinados fines formativos (el desarrollo de ciertas habilidades) para sus participantes, que pueden alcanzarse sólo mediante la interacción entre ellos?

La colaboración se facilita cuando un antropólogo se dedica al estudio de los procesos educativos y, en ese sentido, interesarse en la formación puede dar sentido a una nueva manera de hacer antropología, desde una perspectiva comunicativa, dialógica y de intercomunicación, enfocada a lograr interaprendizajes e inteligibilidad cultural.

En el proyecto mencionado, donde participan también el Perú, Nicaragua, Bolivia, Ecuador y Brasil, el proyecto focal México promovió la comunicación con los educadores mayas y las comunidades involucradas, como un elemento básico en la definición de una nueva praxis antropológica. Y enfatizar en este aspecto suena extraño porque la antropología, desde sus orígenes, se ha basado en la comunicación. Pero ¿qué tipo de comunicación define la praxis antropológica? Podemos mencionar los contrastes que se dan entre una comunicación extractiva y otra de carácter aditivo (como la definirían los lingüistas en su propio campo). Creo que la nueva praxis antropológica, en el campo educativo, aspira a construir una comunicación aditiva, enfocada a la reciprocidad y solidaridad entre las personas involucradas; donde aún las lealtades tienen que estar claras y no resulta pertinente el mantenerse en una posición distante y objetiva, porque el antropólogo comparte este proceso de aprendizaje. Entonces, el antropólogo se convierte en un sujeto que dialoga con otros sujetos, que dialoga y aprende y, al hacerlo, cuestiona sus propios supuestos. De algún modo, como sostienes, se trata de comunidades de aprendizaje o, más bien, de interaprendizaje.

En este diálogo, el antropólogo descubre su pretensión etnocéntrica e ignorancia profunda, así como su analfabetismo cultural y territorial. En Chiapas resulta aleccionador este diálogo porque las comunidades mismas te comprometen, no sólo porque estés dispuesto a establecerlo.

Y si la pregunta va en el sentido de lo que pienso de una estrategia de este tipo en el campo educativo, pienso que ésta posibilita aportar hacia una 'Antropología descolonizadora, crítica y alternativa', cuando la comunidad [*académica*] no está muy abierta a este tipo de enfoques.

8. *¿Ha sido necesario para ti involucrarte activamente en algún proceso educativo relacionado con tus sujetos de estudio para poder realizar tus investigaciones? ¿Por qué?*

Sí. Y no son mis sujetos de estudio. Ahí las palabras tienen que ir cambiando, porque ni son 'mis sujetos de estudio', ni son 'destinatarios'. Son interlocutores desde una veta colaborativa y, entonces, somos colaboradores. Y sí, me he tenido que implicar, y he tenido que aprender a comportarme en atención a ciertos rasgos, como son la solidaridad y la reciprocidad, importantes para un trabajo de este tipo. Si tú llegas a Chiapas y no reciprocas nada, pues entonces puedes hacer cualquier cosa antes que trabajar con las personas y los procesos sociales vivos, donde requieres incursionar en nuevos géneros narrativos.

En el caso del trabajo colaborativo, la producción del mismo informe es particular porque se producen materiales que no son en sentido estricto textos académicos. Entonces es distinto el material producido con ellos de lo que sería un artículo académico, y se vive esta tensión epistemológica todo el tiempo. Esta tensión es necesaria, porque también los textos académicos tienen su propio sentido, cuando se necesitan reformar el pensamiento y el discurso antropológicos. Entonces, cuando se pretende movilizar a la Antropología hacia las causas sociales, se tiene la obligación de comunicar estos debates a los investigadores en sus propios códigos, para que juntos reformen los paradigmas y prácticas hegemónicas, y juntos contribuyan a la transformación histórica de la disciplina.

Un antropólogo reconocido me dijo que a veces, en aras del descubrimiento, uno debe saber que: "el campo se quema". Esto implica que el antropólogo puede descubrir procesos que "queman la relación con las personas" y que tal pérdida no importa porque lo relevante es que el estudioso aprenda. Este fue el primer rasgo de mi praxis antropológica pero, en la actualidad, mi compromiso estriba en vitalizar proyectos políticos a favor de los derechos de los pueblos indígenas. Y ahí no importa tanto si lo que se hace resulta pertinente antropológicamente. Lo que importa es la pertinencia política del nuevo trabajo antropológico.

Los antropólogos pertinentes en términos académicos podrían preguntar: "¿No te parece que la práctica y el discurso producidos vía la colaboración con los indígenas de Chiapas resultan

demasiado escencialistas?”. La respuesta de un antropólogo políticamente pertinente sería: “En el marco de una relación intercultural conflictiva, las prácticas y los discursos escencialistas resultan pertinentes”. El antropólogo posicionado comprende la razón política del conocimiento co-producido y aporta tanto a la reinvencción étnica como a la lucha política por construir *Otro México*. Suponer que tendrían que acuñar un discurso más abierto a la modernidad, a la sociedad multicultural y al mundo global, porque parecen demasiado encerrados en sí mismos, es asunto de otro debate que, a final de cuentas, implica una lucha entre posiciones éticas, filosóficas y políticas en torno al mundo deseable para todos los hombres del planeta. Se trata de juicios de valor que conflictúan a los antropólogos y que se distinguen de las preocupaciones de los pueblos indígenas.

Lo que importa aquí es que el antropólogo sirva de instrumento para darle forma y contenido a una demanda legítima y documentable en la vida práctica de los pueblos y, para ello, co-teoriza y co-formaliza con los protagonistas directos una realidad intercultural concreta y específica. No sé si me estoy explicando.

9. Sí. Y entonces ya estás respondiendo lo que te iba a preguntar: si crees que tu trabajo de investigación contribuye de alguna manera a los procesos educativos vigentes en los grupos que has investigado, y con qué mediaciones...

Si, yo creo que sí contribuye. Contribuye porque ellos están siendo los protagonistas directos de la transformación, e independientemente del antropólogo, este conocimiento se queda ahí, arraigado. Se queda como una semilla que fructifica por sí misma, habiendo el antropólogo contribuido a problematizar y formalizar lo que a la luz de la antropología [*académicamente*] pertinente suele ser naturalizado. Vía el ejercicio de la autonomía por derecho, los pueblos indígenas explicitan y formalizan sus formas de trabajo, sus prácticas, sus formas de autoridad, de justicia y de gobierno, sus posibilidades de desarrollo autogestivo, y este conocimiento se queda allí como un aprendizaje sedimentado, en manos y bajo control de ellos.

Entonces la praxis antropológica está experimentando un cambio, y aunque el antropólogo se mueve en un escenario académico difícil, las nuevas teorizaciones se dan *desde abajo*, dando origen a una teoría arraigada o fundamentada. De este modo, hacia fuera, del proceso co-experimentado con la gente se reformula el discurso antropológico y, hacia adentro, se deja el conocimiento producido bajo el propio control y posibilidades de los pueblos. Y eso queda ahí, independientemente de que tú permanezcas o no.

Ahora lo más importante en términos de lo que nos puede enseñar tu experiencia: ¿qué mediaciones has construido tú para poder hacer esto? (que es algo único)

El antropólogo funciona como intermediario. Depende del proyecto, pero en mi caso me tocó fungir como intermediaria. ¿Qué tipo de intermediación? Yo serví de intermediaria entre las razones políticas de los educadores indígenas organizados y las razones políticas de los funcionarios de la Secretaría de Educación Pública, las editoriales, el Gobierno del Estado de Chiapas y las diversas instancias de financiamiento. Entonces, en el marco de un proyecto educativo intercultural la mediación resulta importante.

Si tuviésemos que agregar a las ya mencionadas otras habilidades propias de la nueva praxis antropológica habría que mencionar el ejercicio de la intermediación, para lo cual los intelectuales no indígenas o los antropólogos están preparados en tanto conocer los estilos, lenguajes y códigos que se requieren para la búsqueda de apoyos y financiamientos, y para promover el reconocimiento del proyecto en la sociedad no indígena. El intermediario aporta a la solución de un problema comunicativo que, de otra manera, sería difícil superar. Lo criticable al respecto es que generalmente los intelectuales y antropólogos no indígenas que funcionan como

intermediarios validan los proyectos ante las distintas agencias de financiamiento, en el marco de una sociedad racista y etnocentrista que confía más en el aval académico de los occidentales.

Desde un primer proyecto desarrollado con la UNEM, intitulado “Tarjetas de Autoaprendizaje”, inicié mi función como mediadora. Y la intermediación fue muy difícil porque finalmente había muchas razones políticas sobre la mesa, y había que actuar de modo estratégico. Considerando que para la UNEM el diálogo con el Estado debía continuarse no obstante su ruptura desde el zapatismo, el intermediario no indígena debía apoyar la difusión de un material educativo de autoría indígena para beneficio comunitario. Y para la obtención de otros fondos, este mediador debía lograr el reconocimiento oficial del material, sin por ello perder el control sobre su contenido y forma de distribución y empleo. Para ello, el mediador tuvo que negociar con la SEP y otras instancias desde *Otro modelo de gestión*. Este modelo no implicó únicamente enfrentar la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, sino entre el Estado, los pueblos indígenas, las universidades, la iglesia y las casas editoriales. Se involucró a una serie de interlocutores que hicieron mucho más complejo el escenario político dentro del cual se mueven los proyectos autonómicos y de autogestión educativa gestados de entonces a la fecha por la UNEM, pero que han garantizado el carácter horizontal de un modelo de gestión bajo control indígena.

Entonces estamos hablando de un trabajo donde el antropólogo actúa como gestor, colaborador, aprendiz, sujeto ético, posicionado y modesto intelectualmente. No sé cómo llamarle a ese sujeto, pero creo que el nuevo antropólogo manda obedeciendo; este es un rasgo de la nueva antropología que se está gestando.

Este nuevo antropólogo debe cuestionarse qué lo motiva a permanecer en el campo, porque tampoco podemos ser tan ingenuos ¿no?

No, tampoco podemos ser tan ingenuos. Y esto molesta de repente de Chiapas, que escuchas a los que llegan decir: “estoy ahí porque tengo curiosidad, y me quiero sentir útil”; entonces voy, me meto hasta el fondo de las comunidades y quiero a la fuerza hacer algo porque es una especie de culpa histórica o reivindicación personal. No, tampoco se trata de eso, yo creo que también ahí hay que ser muy modesto y saber que los pueblos tienen sus propias dinámicas, que uno puede aportar, pero siempre pensando que uno tiene que irse, no convertirse en un elemento imprescindible (que nunca lo va a ser, pero uno puede creer que lo es). Se acercan personas no indígenas que dicen: “quiero ir, quiero hacer, mira yo tengo mucho que dar, yo...”. No, no, no es que des o no des, es tu capacidad de resultar orgánico a un proceso durante el tiempo que sea necesario, y cuando no sea necesario, pues ya no. Finalmente, lo aprendido lo llevas a otra parte y la semilla crece con ellos y contigo.

E intencionalmente hacerte no necesario, ése es el chiste.

Sí, intencionalmente. Interesa ser colaborador, co-partícipe, pero no necesario. Porque el mediador ahí puede llegar a tener mucho poder, entonces para que tú controles el poder tienes que seguir conservando el estilo de trabajo y gestión aprendidos. A mí me han acusado los no indígenas cuando me dicen: “Es que María, ¿porqué les preguntas tanto?, ¿porqué todo tienes que consultarlo con ellos, porqué todo tienes que súper explicarlo, o repetirte, o casi pedir perdón porque no entendiste algo y fuiste torpe?, ¿porqué tienes que ser tan modesta si eres una autoridad en la materia?” Pero yo creo que se necesita un poco de esto. Aunque te vean y te digan: “eres un poco servil, eres muy inseguro, siempre estás consultando”. Pero eso es básico: asumirse ignorante, asumirse inseguro, asumirse dominante.

Desde luego que el antropólogo no indígena conoce ciertas cosas, propias de su cultura, y por lo mismo aporta al interaprendizaje, a la sistematización intercultural de la experiencia. Uno convive, pregunta y subraya ciertas cosas, busca coherencia e inteligibilidad intercultural. Pero al

consultar, descubre que los que saben y dominan el contenido cultural silenciado son los otros. Sin duda alguna, los colegas de la UNEM se han apropiado de un conjunto de conocimientos pedagógicos, didácticos y jurídicos occidentales que han integrado y derivado de sus propios conocimientos prácticos. Pero lo experimentado por mí en Chiapas es, sin duda, mi propia ignorancia.

Por lo mismo entro en conflicto con mi propio modelo social y cultural, al cual reconozco cada vez con mayor claridad. Porque estudiamos a los otros pero el poder interiorizado nos enajena del conocimiento de nuestras propias formas culturales, expresadas en la vida cotidiana, en la familia, en la relación con nuestros parientes y amigos, en cómo trabajamos y nos divertimos, en nuestros modelos de consumo, en lo que para nosotros es 'calidad de vida', en las nociones espaciales y temporales que compartimos. Descubro que, en contraste con el modo de vida indígena, los académicos somos individualistas, competitivos y prepotentes. Y te preguntas: "bueno, pero ¿de dónde surge la sensación de poder que emana de un conocer que no tiene efectos prácticos en el mundo?" Llego a pensar que no obstante el conocimiento occidental ha traído diversos beneficios y satisfactores sociales, éstos no han garantizado la buena vida y el equilibrio socio-ambiental del planeta, además de llevar a una acumulación de conocimientos desarticulados, sin anclaje práctico y despreocupados del destino del mundo vivo, incluida la población humana.

Siempre me he sentido ignorante; desde mi primera experiencia en Oaxaca cuando una señora sabia me puso el nombre de "María Sonzé", porque yo era sonsa y sigo siendo sonsa. Y si hiciéramos una lista (que a mí me encantaría) de la nueva manera de hacer antropología, una de esas características sería asumirse como una 'persona sonsa' e ignorante: ¿Cómo podrías saber lo que estás haciendo?, ¿únicamente por qué estás ahí, en el campo?, ¿si desconoces prácticamente todo por tu perspectiva cultural dominante? Pero bueno, son rasgos profesionales que no siempre se reconocen como cualidades. Imaginemos que alguien sostuviera: "una característica deseable del antropólogo es que sea sonso"; ¡no sería fácil! ¿verdad?

Y ayudaría mucho eliminar la arrogancia...

Exactamente, eliminar la arrogancia, tú lo has dicho.

10. Ya me explicaste un poco con quién o quienes has tenido que negociar para llevar a cabo cada fase de tus investigaciones, bueno me dijiste algunas...

Es que depende tu experiencia. Por ejemplo, en la SEP o desde las oficinas de gobierno, tú no tienes que negociar con nadie: tú diseñas una política pública y la impones; y en todo caso le informas a la comunidad lo que estás haciendo, y un poco consultas qué es lo que piensan. En contraste, en Oaxaca debí decidir si entraba con la subalternidad o con la élite del pueblo; y entré con la subalternidad. Entonces tuve que negociar con la subalternidad, y en ese momento tuve que tomar posición frente a mi discurso antropológico, porque ellos me impedían acceder a las élites. Era como si me advirtieran: "sólo si está con nosotros le vamos a contar nuestra versión de los hechos". Y fue así como aprendí a negociar con la subalternidad.

En Chiapas fue distinto y tuve que negociar con diversas instancias. Porque en un proyecto de intervención bajo control indígena, si tú eres una mediadora, tienes que negociar con todos los actores involucrados, y a todos tienes que darles lo que solicitan sin renunciar al objetivo político del movimiento social al cual te encuentras articulado. Porque la fundación Ford, por ejemplo, o la Kellogg te piden un informe; entonces para que te den más recursos tienes que cumplir con las formas sin renunciar al contenido de la lucha. Lo mismo sucede con las instancias de gobierno; si no es *la manera*, creo que es *Otra manera* de avanzar hasta lograr penetrar y afectar las políticas de gobierno y globales *desde abajo*, instalando poco a poco un gobierno nacional que también aprenda a mandar obedeciendo.

Analizar los criterios que aplica cada instancia en esta red compleja de negociaciones resultaría interesante porque detrás de estos criterios descansan posiciones concretas en torno a los pueblos indígenas como sujetos del derecho o del interés público. ¿Qué criterios son relevantes para las organizaciones y comunidades indígenas?, ¿qué es relevante para las instancias financiadoras y las instancias de gobierno? Pero el antropólogo que actúa como intermediario tiene que ser capaz de actuar estratégicamente al interior del pasillo político que conforma este conjunto de criterios, donde se dirime la validez y legitimidad de los proyectos bajo control indígena. Esta validez incluye aún al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, al cual debes remitir resultados. Lo importante no estriba en olvidarse de las diversas razones políticas e ideológicas, sino de considerarlas en una contienda donde, por ahora, lo que importa es reformar el modelo político, económico y de gobierno *desde abajo*. Aunque la UNEM continuaría en su lucha con o sin financiamiento externo, el intermediario no indígena se esfuerza en obtener recursos para que esta unión de educadores continúe en mejores condiciones con su proyecto; y comprendes que los apoyos destinados por las agencias financiadoras a personas individuales se van a juntar en ‘mancomún’, y sabes que existen controles comunitarios para el manejo limpio de un dinero que, de otro modo, pervertiría no solo a las personas, sino los proyectos. A la razón académica se impone la razón política, y a éstas la razón práctica, la cual implica que el antropólogo además de estudiar, interaprender y posicionarse, debe respetar este tipo de controles.

La carrera de antropología podría considerar todas estas actitudes, habilidades y funciones en su quehacer formativo. Son cuestiones tan importantes como el dominio de la lengua indígena que por cierto nunca me representó un problema. Por fortuna, mis interlocutores han sido bilingües y, quizás como una justificación cómoda, siempre consideré intrusivo acceder al dominio de su lengua cuando mis motivaciones de estudio nunca fueron propias de un lingüista; me parece que el antropólogo resulta suficientemente ‘metiche’ para, adicionalmente, comprender a los hablantes que hacen uso de su lengua cuando conversan acerca de cuestiones de las cuales no desean que me entere.

A esas cuestiones los investigadores les ponen mucho énfasis: “porque si no entiendes la lengua entonces no conoces la cultura”. Yo no pretendo conocer la cultura como si yo fuera nativa; lo que busco es servir a una causa. Entonces conozco parte de la cultura, como ellos conocen parte de la mía, pero no busco ‘disecar al otro’ y extraer todo lo que trae dentro. Lo que me parece importante es que la negociación depende del contexto y, por lo mismo, asume diversas expresiones. Y en este proceso resulta importante el sinceramiento de las intensiones del sujeto no indígena no tanto como antropólogo, sino como persona. O sea, si yo pretendo que ellos hablen de sí mismos e interactúen conmigo, yo tengo que sincerar el motivo personal que me lleva a preocuparme por ese tipo de asuntos.

Agnes Heller ha mencionado la importancia de la implicación en las Ciencias Sociales, lo cual significa en este caso que el antropólogo parte de vivencias y preocupaciones personales inscritas en un conjunto de determinaciones culturales, históricas y sociales que comparte y, debido a lo cual, se interesa en un ámbito de la realidad que lo interpela. Por ejemplo, si un antropólogo se interesa en el mundo indígena y cómo reivindicar el ser indígena, es porque en su propia historia personal y de vida experimentó alguna situación social que lo motiva a estudiar o participar en una realidad de la cual forma parte y también lo lacera y lastima.

Esta sería una condición afectiva que tiene que ver con esta nueva manera de hacer antropología. Recuerdo que en Oaxaca me presenté de la siguiente manera: “Yo vengo aquí porque soy hija y nieta de migrantes, como ustedes. Porque mi padre fue un pescador de Tlacotalpan, Veracruz, que emigró a la Ciudad de México para estudiar una carrera superior. Y me interesa saber cómo afecta la escuela la identidad de las personas que abandonan sus lugares de origen; esta es mi propia razón como hija de migrante. También me interesa la vida indígena

porque mi abuelo era catalán y mi abuela náhuatl. Y a mi abuelo lo desheredaron por casarse con una india. Además vivo con el dilema de que el abuelo catalán –no obstante ser ‘occidental’– se mantuvo con mi abuela a pesar del castigo que le infringió su familia. Entonces yo vengo de una historia donde el español prefirió a la abuela náhuatl sobre la riqueza familiar”. De este modo, el antropólogo se enuncia ante los otros y dice: “Aquí estoy porque tengo un antecedente parecido al de ustedes, porque viví el racismo; porque mi madre fue la ‘güera aguacatada’ (así le pusieron los primos porque tenía ojos claros, la piel blanca y el cabello caoba oscuro) y porque su asunto, es mi asunto también”. Entonces el otro tiene mucha más posibilidad de dialogar con el antropólogo que se asume también como persona.

Una relación humana y sincera es condición del interaprendizaje, además del interés por realizar actividades conjuntas. Como sucedió en Chiapas, este interaprendizaje implicó conversar, escribir, dibujar y co-participar en diversas actividades prácticas; preparar mapas que después evocarían en ellos diversas narraciones orales e historias en lenguas mayas y en español; descubrir la importancia de aplicar en situaciones prácticas diversos instrumentos jurídicos; y en pocas palabras aprender juntos. Y puedo decir que cuando realizamos nuestros talleres, algunos colegas me han dicho: “¡esto es un milagro!”. Y yo digo, “¿Milagro de qué señores? No vivo en Chiapas y vengo eventualmente. El milagro estriba en lo que me ha enseñado la UNEM y Jorge Gaché: diseñar talleres de interaprendizaje que funcionan como ‘laboratorios para la comunicación intercultural’, como espacios de colaboración en la realización de actividades prácticas cuyos resultados maravillan por lo que se co-produce, aún cuando el antropólogo no permanece meses o toda la vida en una comunidad.

¿Qué define este modelo comunicativo? *El estar*, en un lugar donde el tiempo y el espacio no dependen de un programa de trabajo. *El hacer*, al realizar diversas tareas simultáneas en la computadora, sobre el papel, con las lenguas en contacto, en alguna actividad práctica como recoger leña o sembrar una planta. *El explicitar*, por medio de un conocimiento nuevo que se integra e irrumpe de la mano con ellos. *El formalizar*, objetivado en materiales educativos que integran su cultura: hombres que realizan actividades en territorios propios, con recursos que transforman con herramientas y técnicas, con determinados fines sociales. Entonces se dan talleres maravillosos, con una intensidad comunicativa estupenda.

Y ese es el meollo de la co-autoría, para ser coautores tenemos que comunicarnos. No se trata de rendir culto al nativo, sino de interaprender. La obediencia de la que hablo se deriva del diálogo, y una condición para que este diálogo exista es la libertad de pensamiento, voluntad y decisión. Cuando yo encuentro un discurso o actitud machista en la UNEM lo manifiesto: “esto no me gusta, me duele”. Cuando se sostiene algo acerca de lo cual no estoy de acuerdo, diverjo: “no estoy de acuerdo”, e igual lo hacen ellos. Hasta donde podemos, no asumimos una posición artificial, y estamos concientes de la dominación que yo ejerzo como no indígena, y de la que ellos ejercen sobre mí, en el caso de integrantes masculinos de la unión.

No se trata de un proceso perfecto, fácil o espontáneo y, en ese sentido, se tiene cautela para no ‘romantizar’ a la sociedad indígena o a la misma experiencia. En los últimos años colaboré con la UNEM en un nuevo proyecto educativo que busca favorecer los rasgos positivos de la sociedad indígena: la reciprocidad, el valor del mundo vivo, la palabra, el trabajo, el respeto, el acuerdo, la cooperación y la solidaridad laboral, distributiva y ceremonial. Esto no quiere decir que la sociedad indígena sea ‘angelical’, porque entonces no tendría sentido educar para controlar la dominación y el ejercicio del poder egoísta en su seno; no tendría caso impulsar, en pocas palabras, un proyecto educativo. Si uno co-participa y colabora para diseñar un modelo educativo, es porque la dominación, el individualismo, faccionalismo, poder y demás prácticas de expulsión y segregación –asociadas a los valores negativos– también están afectando a las sociedades indígenas. Esta propuesta sería ‘angelical’ si partiéramos, de por sí, de un concepto de comunidad indígena autocontenida y no contaminada, distinta del todo del resto de la sociedad.

En el campo de la intervención, la antropología tiene que negociar también con la producción teórica con respecto a diversidad cultural y, en ese sentido, transita de la experiencia práctica a la sistematización conceptual y, por consiguiente, ‘de allá para acá’.

11. ¿En qué momentos de tu investigación han sido determinantes la voz y los intereses de los que dan cuerpo a tu objeto de estudio? O sea, que no sólo los tomas en cuenta, sino que han sido determinantes tanto la voz como sus intereses.

Mira, si hablamos de un proyecto de co-autoría entre indígenas y no indígenas, entonces la voz de ambos es condición sin la cual no podría darse un proyecto de intervención antropológica de carácter intercultural. Porque en atención a los nuevos géneros narrativos no existe de por sí la autoría ‘pura’ del antropólogo, porque ésta siempre está mediada por una co-autoría implícita, donde el resultado alude a una fusión de horizontes simulada muchas veces en los reportes académicos del antropólogo. En mi experiencia en Chiapas, no solamente la voz de los educadores indígenas y sus pueblos está en los materiales producidos, sino el sentido y contenido mismo que nutre de principio a fin nuestras iniciativas.

Desde mi experiencia en Oaxaca la voz de los zapotecos fue determinante, porque recopilé historias de vida, historias familiares, entrevistas, anécdotas, fotografías y archivos familiares. Con estas fuentes directas de información, como las denominamos en antropología, reconstruí genealogías políticas y armé el entramado analítico que dio origen a la historia social de la escolarización en Villa Hidalgo Yalalag. Pero en ese caso, la voz del otro se convirtió en información y después en dato a mi servicio, donde pude discutir diversas cuestiones teóricas y metodológicas con otros académicos, relacionadas con la antropología urbana, la antropología jurídica, la etnogénesis y las identidades estratégicas como expresión de la relación cambiante que establecen los pueblos indígenas con el Estado nación y la cultura escolar. Fue así como subordiné la co-autoría a mis intereses académicos, colonizándola.

¿Y no fueron determinantes sus intereses?

Al inicio sus intereses no fueron determinantes, sino los míos. Aunque paulatinamente, como resultaría obvio a partir de la producción intencional de actos de comunicación en ambientes interculturales, mis llamados ‘informantes’ se vieron reflejados e identificados en la tesis y, finalmente, esto les interesó.

Pero como esta tesis se había sometido a los criterios de la academia, la voz de mis ‘informantes’ fue sometida al anonimato, en atención al ejercicio de un supuesto principio ético propio de la antropología. Recuerdo que los visité y les dije: “miren, si ustedes no quieren, su nombre no aparece”. Ahora asumo esta sugerencia como colonización porque con mi alusión los deslindaba y excluía como autores, y yo misma me deslindaba de mi responsabilidad como co-autora de un conocimiento compartido. Mis ‘informantes’, en consecuencia, se subordinaron y aceptaron que sus nombres no aparecieran. De ese modo los convertí en los sujetos anónimos que siempre han servido a los fines antropológicos.

Lo interesante es que, en atención a su derecho como autores y colaboradores, cuando terminé mi tesis me visitaron para solicitarme no hacer uso del anonimato porque, como me dijeron: “las historias que estaban ahí son nuestras”, “no importa si es bueno o malo lo que aparece ahí, lo importante es que nuestros nombres aparezcan” y “nos reconocemos en estas historias porque hablan de nuestra vida”. Irrumpió como demanda la fusión de horizontes a la que alude Heckman, como expresión de cualquier acto de interacción y comunicativo. La tesis, finalmente, reportaba su esfuerzo real por vitalizar su propia etnicidad y distinción en la urbe. El problema que me significó esta demanda es que ahora me cuesta mucho trabajo devolverles su persona, porque tratándose de historias familiares las decisiones sobre el anonimato de mis colaboradores quedaron en algún papel que debo buscar para, posteriormente, modificar los

nombres que aparecen en más de trescientas páginas. De todas maneras, no podré publicar mi tesis hasta que restituya sus nombres verdaderos. Devolver al otro su persona y restituirle su nombre aluden a un ejercicio de co-autoría básico, lo cual ya implica partir de una postura epistemológica.

En el caso de Chiapas, lo que apoyó mi incursión en otro enfoque epistemológico fue que, si algo estaba muy claro desde el principio, era que los protagonistas del movimiento por una nueva educación para México, los autores del material, así como los que controlaban el proyecto, eran ellos, con nombre y apellido. Los compañeros de la UNEM me dijeron desde un principio: “aquí, esto es nuestro”. En este caso la autoría estaba asumida y resultaba imposible someter a mis intereses y anonimato un proyecto al cual me invitaban como colaboradora y no para actuar como ‘mosca en la pared’.

En el fondo de estas discusiones epistemológicas está la noción de ciudadanía étnica, diferenciada o diversa al interior del Estado. Porque resulta que, en el primer caso, yo parezco dignificar en el discurso a un pueblo indígena e imagino que lo hago a partir de una tesis para la academia que asumo como propia. Lo que sucedió en Oaxaca, al parecer, es que como resultado de nuestro diálogo intercultural aprendimos ambos, aunque yo monopolicé el descubrimiento que quedó guardado en un engargolado. En contraste, en Chiapas se expresó en la autoría indígena su derecho al reconocimiento de su autodeterminación y autonomía, desde un modelo de educación intercultural y bilingüe que pretende transformar *desde abajo* al Estado. De ahí que las Tarjetas de Autoaprendizaje producidas en el 2004 fuesen reconocidas por la Secretaría de Educación, del mismo modo que el Cuaderno de Trabajo “Los hombres y las mujeres del maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo” fue seleccionado para 23,000 bibliotecas de aula de las escuelas secundarias oficiales de México. La autora de esta propuesta no es la SEP, sino pueblos e indígenas con nombre y apellido.

De este modo la autoría es ciudadanía en acción y palabra, a través del reconocimiento de las personas. Los zapatistas, en ese sentido, no son anónimos sino integrantes de un sujeto político colectivo organizado, donde personas con nombre y apellido [*aunque no requieren presentarse así ante la opinión pública*] también están en la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas, ciudadanos y universales. Los educadores de la UNEM y otros educadores independientes, en ese sentido, representan un sujeto colectivo que se expresa también en su Unión, pero que responde a las dinámicas políticas de cada región.

12. ¿Alguna vez has dejado de publicar algo porque así te lo ha dicho la gente: que no lo publiques, por decisión de ellos?

Durante la realización de los distintos proyectos en Chiapas, la publicación de los resultados se trata siempre con cuidado, a fin de no vulnerar la confianza. Al principio no publiqué ningún informe académico a pesar de la sugerencia insistente de otros estudiosos del mundo indígena con respecto a difundir nuestros resultados en alguna revista indexada. No era el momento y ni siquiera me lo había planteado porque, aunque los educadores de de la UNEM no me lo prohibían, el acuerdo tácito era que debíamos diseñar y publicar primero el material producido juntos y en co-autoría, para después poder contar con la libertad de llevar y publicar el resultado en el ámbito académico. La autoría colectiva estaba en los materiales educativos porque, en la redacción de los informes académicos, sólo el antropólogo sabía manejar los criterios aplicados y su relevancia, probablemente, para la obtención de los fondos que suelen ser controlados por los asesores no indígenas. Lo que siempre ha estado claro es que la publicación de los materiales educativos o los resultados académicos debe estar motivada por fines políticos claros y compartidos, que redunden en beneficios para el movimiento pedagógico al cual se sirve y obedece.

El destino diverso de las publicaciones apuntaladas en la co-autoría se aprende en el proceso, y el antropólogo no puede publicar hasta que el resultado ha madurado. Cuando la semilla está en gestación lo pertinente es esperar y colaborar para la obtención de una buena cosecha. Durante la gestación, el antropólogo debe co-participar y co-laborar en distintas actividades y tareas, debiendo concentrarse en lo que se está interaprendiendo. Los compañeros de la UNEM solían decirme al respecto: “No publiques porque no lo tenemos claro, ¿vas a publicar algo que aún estamos construyendo? No queremos mostrar lo que apenas está dibujándose y en lo que estamos trabajando. A lo mejor un día podemos asumir la responsabilidad de publicar esto, pero todavía no estamos listos”. En ese sentido, publicar lo que se produce en co-autoría es una responsabilidad, más que una expresión de poder colonialista.

Entonces, en el caso de la antropología comprometida y descolonizadora los procesos son largos, y es curioso, porque podría pensarse que un proyecto de intervención implica menos tiempo que una investigación básica. El proyecto Tarjetas de Autoaprendizaje llevó dos años y el actual cuatro. Ahora contamos con seis años de encuentros eventuales pero permanentes, a partir de los cuales ya puedo publicar algunos reportes académicos aunque sigo atada y comprometida con ellos.

13. Eso es muy importante, y por eso ¿podrías citar cuáles son las restricciones que crees que los investigadores deben tener en el manejo de la información cultural que recogen y sistematizan?

En Estados Unidos se ha avanzado significativamente al respecto, porque existen cédulas que establecen normas y restricciones para el uso de la información recabada en campo. Se trata de la emergencia de códigos éticos para el manejo de la información y la autoría porque, finalmente, el conocimiento que el antropólogo sistematiza es propiedad de los pueblos y de los protagonistas de la realidad estudiada. Estos códigos éticos implican, como en Chiapas, reciprocidad y capacidad de respuesta a preguntas como la siguiente: “¿para qué quieres la información y de qué nos sirve a nosotros?”.

En muchos casos no se respeta ese código. Sobre la misma UNEM apareció una tesis de la cual no se percataron o, por lo menos, no identificaron sus intereses. Cuando ven la tesis no reconocen su nombre, ni recuerdan su persona [*a la autora*], no saben quién es. Cuando los educadores vieron la tesis, se la llevaron, la fotocopiaron y dijeron: “¡qué interesante!, pero ¿más o menos a qué hora habló con nosotros?” Entonces dices: “qué extraño proceder”, pero así sucede todavía. Ellos se preguntaron: “¿sería aquella gringa que andaba por ahí?” Pero que ellos se acordaran de que ella estaba haciendo un trabajo, o que los entrevistara directamente, no. Todo fue indirectamente, pero ahí está la tesis sobre la UNEM, y de una extranjera que ni siquiera saben quién es. Ella logró su objetivo, se tituló, pero ¿luego qué?

Parece haber algo de sentido utópico en este tipo de trabajo colaborativo, porque muchos estudiosos sociales se sorprenden y cuestionan este tipo de implicación y reciprocidad; temen contaminarse. Me parece que se trata de una especie de bailarines que no usan las piernas y definen a los que lo hacen como ‘bichos raros’. Cada vez se privilegia más la antropología contemplativa, descriptiva y de gabinete. Recuerdo el día en que una alumna que se estaba formando en esta disciplina se echó a llorar y me dijo: “Doctora, yo pensé que la antropología me iba a llevar a las comunidades, que iba a trabajar con las personas. Llevo aquí meses estudiando y lo único que hago es asistir a seminarios, nadie permanece en el campo”. Se trata de una apertura a la humanización que parece frustrada.

A lo mejor se puede sensibilizar a la comunidad de antropólogos de alguna manera, al ver que se pueden hacer otras cosas, que la práctica antropológica puede ser diferente. Y ver que siempre

uno está beneficiando a alguien con la producción de conocimiento. Y decidir a quién quiere uno beneficiar, y cómo le puede uno hacer, que tampoco es fácil.

No resulta fácil sensibilizar a la comunidad de antropólogos al respecto, pero la antropología se hace haciéndola; la cultura no es solo para pensarla, sino para transformarla, construirla, vitalizarla, sembrarla. Ése es el trabajo antropológico: el hacer, que es mucho la concepción indígena. O sea, aprendo haciendo, no aprendo pensando. “Vamos a hacerlo –te dicen– ¿usted es antropóloga?, pues vamos a hacer”. “No, pero yo quiero estudiar...”. “No –replican–, pues ¿como qué?” Además, es un proceso interminable: “¿de qué va a hablar? –concluyen– ¿de esto que estamos haciendo?”

Y a los antropólogos por lo general les interesa pensar sobre la cultura, pero aquí se trata de *hacer y edificar la cultura. ¿Cómo? sembrando y vitalizando identidades.*

Ayudar a hacerla, porque tampoco la podemos hacer...

Ayudar a producir cultura parece un objetivo relevante que debiera considerarse en la formación de los antropólogos; convertirse en productores culturales y no solo en intérpretes de la cultura. Primero se debe trabajar en la hechura cultural; más tarde se pensará en un reporte publicable.

ENTREVISTA CON CARLOTA DUARTE

Café Madre Tierra, San Cristóbal de las Casas, 21 de diciembre de 2007.

(Carlota lee las preguntas del cuestionario enviado de antemano para guiar la entrevista y contesta...)

I. Su relación con el mundo académico.

OK. Entonces, aunque estoy en el CIESAS [*Sureste*], mi presencia es algo de una anomalía porque tengo credenciales académicas pero no para el CIESAS². Tengo Maestría en Bellas Artes, que es suficiente para tener un puesto (una plaza) en una universidad, y he trabajado en Universidades en los Estados Unidos, pero en facultades de arte y no de ciencias sociales.

Entonces mi experiencia es de estar como en mi propio camino. Y afortunadamente tengo una plaza creada por un director nacional anterior del CIESAS. Soy una técnica asociada y mi salario no es muy grande, suficiente para vivir. Vivo en forma muy sencilla, entonces puedo juntar dinero de mi salario para aspectos del proyecto. Y parte de mi experiencia es algo distinta porque también soy religiosa y, como sabes, en el mundo académico de México hay algo de sospecha hacia las personas religiosas.

Estar en un centro académico es bueno en un sentido; tener un precedente dentro de una institución es bueno. En general tienes oportunidad de recibir fondos para proyectos que no se dan a individuos normalmente en el mundo de las fundaciones; por ejemplo la Fundación Ford que nos ayudó por once años. Se necesita una institución para obtener una beca tipo proyecto. Entonces eso es un beneficio.

(Carlota platica brevemente en inglés con su amiga dueña del establecimiento, y por algo que Mariana comenta de su conversación, se prefiere continuar la entrevista en inglés.)

My father was from Yucatán, but I grew up in the States, and I grew up speaking English. My parents met in New York but I grew up in Connecticut and southern California. But I've been here (in Mexico) for over 15 years, started the project in 1992.

I'm working now for the stability of the collection, which is the most important result of my work at CIESAS. We've created a collection, an "acervo", that is, an archive of photographs and texts (we have a lot of linguistic material because of the titles and texts of different kinds written in indigenous languages). This collection is a very important piece of history spanning a period of 10 years that contains all negatives beginning in 1996, together with some prints. There are more or less 85,000 of these images, together with other related materials including linguistic texts [*written in the languages of the photographer's*].

I think CIESAS is interested in it, but not with any kind of passion. The interest goes as far as minimally sustaining it. We, the [*indigenous*] photographers and I, created this [*the Indigenous Photography Archive*] with worldwide recognition that no one in CIESAS has ever even used for research, as proven by the fact that almost none of the several hundred researchers in the CIESAS branches has ever indicated an interest in it as a resource for their work. A possibility exists that some have scanned photos from our books and used them, which, if this has been done, we should have been informed about, but were not. Many others, academics and non-academics have utilized the collection. We've had photographs for which we have given permission used in books, on covers of books, in articles, in theses and dozens of other ways all over the world.

² Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

The photographers have created this resource with me and it is really our work. It's a collection of photographs, publications, exhibitions and articles. The articles are mostly things by people interested in the project itself, which I would say has been most of the press coverage. Some of the articles are by academics writing for journals. I know there is one that's being published soon at the UNAM and others in France and Germany. There has also been range of things that have come out of it. Several people are doing their masters theses focusing on the project. One of them is doing a complete thesis on one photographer and his specific community, which also includes a discussion of the entire project, while another person did a thesis which included us specifically as one of the things she discussed.

So the collection is used for research, though (as I said before) it hasn't been used much by local people or CIESAS researchers, but it has been used by the photographers for reprints for themselves as well as for their own projects and by AFI [*the Indigenous Photography Archive*] for projects that the staff are working on.

There is one CIESAS researcher who does visual anthropology who has done a series of videos called "Antropo-visiones". She did one on historian Jan de Vos and she did one about us. CIESAS has published several videos and I think ours was the fifth or sixth of the series. What she did was not a project using the collection, but a video about it that was published as a visual anthropology publication. It was published and is available for sale as a VHS. We are grateful that she made it because it helps share what we are doing and it has also been presented several times on television.

So in any case, I'm in an academic scenario and for a couple of reasons it's not always comfortable. First of all I'm not a social scientist, and secondly the fact that I'm in a religious order also makes my situation distinct. The third thing is that the project has been extremely successful because the books, exhibitions and other activities have received enormous press coverage all over the world, but mostly not in an academic context but an art context.

Not just the success of the project, but to be very close and working with indigenous people in a collaborative way, a really collaborative way, is I think, not really understood. I think too that some people wonder why I'm not living in a more, you can say 'better' life style. I go to work on public transportation and I don't have a car. I think that people don't understand this fact. It doesn't matter to me, but...

You mean the other researchers?

Yes, I'm not interested in status, or any things that have status. I think that it is perhaps kind of curious for them.

Do you think it makes them uncomfortable?

In a way I think it does, and I remember what a friend of mine told me years ago, in the second or perhaps third year of my work.

He is an American who lives in Oaxaca now, retired from academia who moved from here, in part because the academic community in this area is what he called 'vicious'. There is a great deal of competition and territoriality, and attitudes that he was not comfortable with. At the time, he told me: "you know you are not an academic so they suspect you, they don't know what you're doing or why you're doing it, thus they don't know if you are going to step into their territory." So when I mention competition that's what I'm referring to. Those are just some of the things that I'm aware of.

I think that in terms of being in an institution it is very helpful because of the financial support that you can get, however the difficulty with that is that sometimes, at least in my experience, when there are changes in the institution you can lose your support. For instance,

you can lose your emotional support even though you don't lose your financial support. In my case, when the [CIESAS] national director was changed (which happens periodically) it was the outgoing director who created the position for me, and the incoming director wasn't really interested in the project.

Can she remove you?

No, she can't remove the whole collection and she can't remove me as I have tenure (in Mexico known as a "plaza") but her interest seems unfortunately minimal. However, that could certainly change, which would be a very good thing.

Are People from CIESAS entitled to use the photographs from the AFI collection?

They appear not be interested, but then things I have learned about, in-so-far-as how the publishing world works in Mexico, have helped me to understand. One researcher did ask me to select some photos for her to consider for the cover of a book of hers that was to be published. When the decision was made it was out of her control and a photo from our collection was not used.

However we did the Agenda for 2002 which was a project that we offered to do for CIESAS. Every year, CIESAS publishes an agenda/appointment book, usually in partnership with the "casa editorial Porrúa" [*a national publishing company*]. That year we offered our work to the then national director and told him that: "we'll be happy to do it on children, their culture and their life depicted in photographs and commentaries." It was a beautiful publication and we were very happy with it. It was after the Acteal massacre and we decided to include several photographs by Tsotsil people affected by the massacre. They were people from Chenalho' who at the time were living in "Campamentos" [*temporary camps for civilian displaced people due to paramilitary violence*] at the city in the INI [*the National Indigenous Institute*] facilities. One of the photographers at the AFI said "well why don't we ask them if they want to take pictures?" so the photographs were of their life there.

And the pictures were taken by the displaced people?

Yes. There weren't a whole lot of photos from their work with us because most of the people did not spend a long time at INI and moved back to their home communities.

II. The Chiapas Photography Project

So there's been a lot of activity and one of the photographers has had a great deal of success in the art world: Maruch Sántiz Gómez. She's very famous and has a gallery that handles her work.

But the project really isn't about that; I would say that it's about creating a couple of things.

The most fundamental thing that the collection is about is to give indigenous people the tools of photography for whatever they want to do with it. It has never been so that they would get an income from it even though they have, but that wasn't the point. It's not that they would have become famous, although they have, but that too was and is not the point. It's not that they would get into museum collections, which by the way they already have, but that's not the point either. It's really that they can use photography whenever they wish to, and we've been very faithful to that.

The other primary feature is that their use of photography often includes the use of other tools such as computers and activities related to promoting their work. I am thus, we could say, a consultant in a collaborative partnership. I can teach them other kinds of skills, not just camera

skills, but how to contact people and how to write letters, and all sorts of things that are part of the project as it has evolved. I repeat: The most fundamental thing is giving indigenous people the tools of photography for their own purposes, doing so with my help. Therefore I would say that this is the most important characteristic of the project and it has been true from the very beginning and remains so. The original intention was not to create a collection, as I had never thought of that. Neither was it to create an involvement in the world of art or anything like that, however it has included those kinds of things because the project has evolved in an organic way and has received attention, added to the fact that I come from an art background as I am a professional artist and very active as such. Very naturally my responses to people interested in the work being produced are that it can be shared as an art expression as well as a personal expression, not as a document of anthropological facts or social sciences.

It's really fine with me if social scientists are interested, but that's not the point either. In my experience with academics (anthropologists in particular, but others as well) I think that the social sciences have as a fundamental purpose, the classification of things. In fact I think that to classify is a pretty dominant purpose of the social sciences, and precisely because of this they have attempted to classify this project in this or that manner. For example they have said: "Oh this is visual anthropology" or "antropología de casa" [*home anthropology*]. They put all these labels on it because they want to make it understandable and useful to them for their purposes. They won't take it on its own terms. So that's fine... and of course the same is true in the world of art, to a certain extent.

The art world, which I know pretty well, makes distinctions as to the types of art that exist. There is a category of art in the art world that's called 'Outsider Art' and it's all over the world, and is a major piece of the art world. 'Outsider Art' is art made by people who are largely untrained and who didn't go through a system giving them formation in an academic or technical way. This kind of art has been called a number of things: it has been called 'art by the insane' because at least an interest in it started years and years ago when attention developed in the art done by people in insane asylums. So you can see that outsider art is a category separate from fine art, according to the art world. I don't happen to see art this way. I see that what anybody makes has the potential to be both expression and to be nurturing and nourishing for other people as well as for themselves, providing specific information or not. For me that's art and you can see that I have a very broad view of it. I think Rembrandt? Oh of course! But I think some of the textiles made in Chiapas earn the same respect, without any doubt.

In terms of our work someone like Maruch is really an outsider artist. She has been given some training through our program and is not a sophisticated artist with a conceptual base, with a strategy, with a whole trajectory, as understood by the art world. That is not who she is. She does have her own conceptual base of course, that of her culture, and much of her work is concerned with that, but it is not the 'conceptual' that Western art is usually concerned with. It is a type of conceptual art that is different and not fully understood, but certainly the work is valuable and appreciated. It seems to me that the art world has taken her and presented her as if she is that, a Western kind of artist. There are people in the art world who, it appears to me, are now finding themselves a little uncomfortable when they find out that she isn't that at all.

That's a completely separate topic, but I think that it is something that can happen, precisely that a person can be treated as if they are what they are not. For instance they could say: "oh, this person fits into our idea of what art is." She isn't an artist that has a certain way of making art, thinking about it, conceptualizing it and strategizing it, developing ideas, as it is understood in the usual way. It doesn't mean that Maruch's work is any less interesting, it's just not the way she works but to some extent she's been marketed as if she is a Western culture conceptual artist. It's an interesting phenomenon, and most of the people participating in the project are what we would call 'outsider artists'. Many of the photos are powerful as images.

Someone then might say “well this is really art, this isn’t just a snapshot.” People attempt to categorize!!!...

In the collection of thousands, I mean thousands and thousands of pictures, there are many, many wonderful pictures that are really beautiful and really moving, and are really, by an objective sort of standard in terms of composition and things like that, quite wonderful. However by some people’s criteria they would all be considered ‘outsider art’. When I talk with people I don’t use any of this terminology, I simply say “these are photographs taken by indigenous people, and here they are and...”

Look at them!

Yes, exactly, it’s very uncomplicated.

The most significant thing, apart from the collection that has come out of this project, is that the photographers created their own organization. It’s completely separate, it’s a “Sociedad Civil” and it was started in 2002.

And what was that for?

It was and is for them to have their own association of photographers.

III. The Indigenous Photography Archive

The fact that we are at this research center [*CIESAS Sureste*] and the reason I was invited to be there in the first place in 1995, is that the person who was the Regional Director at the time saw the potential of a visual collection, as distinct from a text collection, as a source of research.

If you want to know about Ch’ol people in Chiapas ... if for example, you want to know what their houses look like, what their animals look like, what their landscape looks like, please come to our collection and you will see Ch’ol people and the way Ch’ol people take pictures. You have all that information from them, and you have their way of providing that information, which is not just concrete data but ways of seeing what is in their world and how they live their daily life.

From them!

So that’s the basis. You are looking at Tsotsil people: Tsotsil Chamulans, Tsotsil Zinacantecs or Tsotsil Chenalho’ people. That’s what the collection is: it’s what those people have taken pictures of without the intention of giving them assignments. We don’t say “O.K. we are looking for people to take pictures of Ch’ol houses and Ch’ol chickens or Ch’ol...” No! We just say “take pictures of what you like.” In fact they take and have taken pictures of all kinds of stuff, and so provide information about the very things that do make up their lives.

There are a great number of categories. We had an archivist that spent a month with us, a Norwegian woman, and she analyzed the collection with the staff. There are eleven categories of subject matter with subcategories and sub-subcategories. A category can be, for example celebrations. Celebrations might include things like a wedding, school graduation, “fiestas”, or home-altars for “todos santos” [*a major holiday in most of Mexico’s indigenous peoples’ world when they build altars and offer foods to their deceased loved ones, who they believe come back to be together for that occasion*]. Another category would be agricultural life: so it would be planting and harvesting, and still another would be domestic activity: food and its’ preparation, weaving and all that involves women’s work and men’s work.

So we have a collection that is pretty wonderful. Every roll of film is identified by the subject matter according to those categories. If we were to look at a roll, we could just look at

the list to learn the interests of the photographers, that is, the range of his or her subject matter. We do not have a database but we do have a list of data about each roll of film. So if you were to look at the “lista de datos” of any group, let’s say people from Chana’, a Tenejapa hamlet, you would just look down the list and you’d see the subject matter they have dealt with: coffee, harvesting, “fiestas” [*celebrations*], portraits, and food preparation, etc. So every roll of film has been identified by these key words. So when we can finally get support to do a database, we will already have the fields. That is, we have the categories of everything, so that we can cross-reference the images, essential to a database.

The collection itself, as I said, is not a database, it’s a physical collection and access to it is manual, not by means of a computer. So if you were to consult the collection, we would say: “look through these albums.” And if you say “well, I’m really interested in weddings”, it would be one of the photographers who would say “oh I remember, there was a Zinacantan wedding and I know there was an evangelical wedding in Betania” and then direct you to the album with those photos. But it would all be oral, it’s an oral collection you might say, based on memory and oral recollection, but it is all there.

So in other words, the collection really is a resource for research, as the first person who invited me to CIESAS envisioned it might be. It’s been used for some academic research, for illustrations for mostly academic books, as well as by people just wanting to know more about indigenous culture.

What about the people that were taking the pictures? Did they get to see them?

Oh they receive without charge every picture that they take. Oh absolutely. If they had refrigerators...they don’t have refrigerators, some of them don’t even have electricity; but if they did, they’d be all over their refrigerators.

Everyone gets every picture, and we keep the negatives. There is no income for the archive from the photographers. If they want standard size reprints and enlargements, they pay us (the archive) the same price that the lab would charge. We don’t have a training program any more because it ended when the Ford grants stopped in 2006. However we had a training program for ten years. Those who participated in the training program received their transportation money, all their prints, sometimes meals, and sometimes overnight stays in local “posadas” [*hostels*], if they came from a distance. In order to participate, all the expenses were covered.

You say the people who take the pictures have them. What about the people who are seen in the pictures?

Oh, we have no idea. The photographers negotiate all of that. It’s their thing. I know they give photographs to people, but we don’t know everything they do with them. We’ve seen photos sometimes on people’s altars. We have sometimes seen a photograph in a picture taken in the photographer’s home. Sometimes a whole roll of film is all of portraits in the high school, or more likely from a primary school graduation. You see, the photographers can do whatever they want with their photos, but they receive all of them. That’s really important. And as I said, we keep a description of all the photos, and we print some from every roll of film, so there is a representation of every person’s work in the collection.

Are there digital copies too? Do you scan the pictures?

We have just a few hundred scanned that we’ve done for certain activities or specific projects, but we haven’t had any comprehensive scanning as yet. This would be needed to create a database which would be something we’d have to do when possible. At present when we do a project, we often scan the photos because we need them for that project but it’s not a systematic

thing. We code everything and all those things are accessible, so when there is a database we will have some images already scanned, though we don't know what specifics are required. It might well turn out that what we have scanned will not be appropriate for the database.

So the collection is really created by the photographers. With the first grant I was able to hire people, and over time, together we figured out aspects of the program of activities and the establishment of the collection.

So you do have people that are hired?

Hired? Yes. Right now we have three part-time people.³ They are hired not through CIESAS or via a grant but with funds principally from donations to the Chiapas Photography Project which I started in 1992 and from which developed the archive.⁴ The work at the archive office is focused on improving the maintenance of the collection, including correcting codes and information in the list of data, and receiving and helping visitors consult the collection.

The staff photographers have always been well paid. And they know this collection is their own. At present those who work at the archive are Tsotsil, Tseltal and Ch'ol people, but they know that it is for all the people with work in the collection. There are also Mam people, Tojolabal people, and others. They're very conscientious and want it to be done well.

IV. History of the project.

I started first working with "Sna Jtz'ibajom"⁵. They were the first group that wanted to do photography. I got introduced to them by somebody else and they invited me to teach them, which I did. They still do photography and have the darkroom we built together in 1993.

While I was working with Sna, CIESAS also invited me, so in the early years at CIESAS I was working with both Sna and CIESAS. I was unsalaried for a few years, though I had an income from an individual award from the Ford Foundation that started supporting me in 1995 and continued until 2001. Fortunately, in that year I started receiving some salary through CIESAS project grants from the Ford Foundation for the archive. I was invited to CIESAS because someone there saw the potential for making a bigger program from the Chiapas Photography Project, and this supported my sense of its potential to involve more indigenous people.

And how did you get the people to come?

The photographers whom I hired with the ford grants figured that out, I never personally recruited anybody.

What do you mean?

Oh, I went to 'Sna Jtz'ibajom' because they invited me. I met these twelve people and they said: "we want to do photography", and I said "fine, I'll teach you."

When CIESAS invited me I was given an office and a desk. They said "if you want to apply for a grant you can use CIESAS as the way to get it to further develop your project." So I said "well, that's pretty good." And I started researching for grants.

And then in the spring of 1996, a group of women, two Tsotsil women who were

³ As of 2009 there are 5 part-time staff members.

⁴ The Chiapas Photography Project website can be consulted at <http://www.chiapasphoto.org/>

⁵ Sna Jtz'ibajom ("House of the Writer") is a cooperative of Maya authors who focus on reading and writing their own languages.

“expulsadas evangélicas” [*expelled from their community for being Protestant Evangelicals*] contacted me. They had started their own organization called “Sbeik Jchanvunetik”.⁶ Sbeik had heard about the project I had started. They contacted me and said “we want to do photography”, and I said “well, OK.”

Really? So you just sat and waited? That’s great!

Yes, in a way but I have always made an effort to let people know about the project, and word gets out. So I started working with these women. The person who told the Evangelical Tsotsil women about me was an American anthropologist who had a Fulbright and was affiliated with CIESAS so she knew me a little bit. The women were interested in doing a cultural activity. I started working with them, and so they became the first group after ‘Sna Jtz’ibajom’, and their group was the first that worked at the archive, the first group with activities in CIESAS. We did a small project, it was very nice: an exhibition and a “fotonovela” [*a story told with photos and balloon dialog*], and they did very well with it.

Then we got a Ford grant that made it possible for the project to grow.

At that point, I knew these Evangelical Tsotsil women, and of course I knew the men and women at ‘Sna Jtz’ibajom’. One of the women at Sna, Maruch, was leaving the organization. So I said: “well Maruch, if you want to continue photography I could hire you because I just got a grant from Ford.” She accepted, and the attraction to her was that she could continue photography and her writing, for which she was already known.

Then I invited one of the (Evangelical Tsotsil) women from ‘Sbeik Jchanvunetik’ which had a literacy program at that time. I said “I’m looking for someone who’s interested.” One of the teachers that they had hired to teach Spanish was Ch’ol and she was very bright and very interested in photography. I said “would you like to... I can pay you.” She joined Maruch as a member of the staff.

And then I hired a third person I met through CIESAS. She was a friend of the regional director at that time and was looking for part-time work. She was also Ch’ol and had more education and I knew we needed somebody like that. She worked with us for two days a week and the other two women worked five days a week.

Then we started our training program, and I said “well do you know anybody who wants to take any pictures?” And they said “O.K. we’ll go see.” So they started inviting people who they knew, sometimes members of their families...

Then we were able to hire more people because as time passed we got another and bigger grant from the Ford Foundation so then we could expand. People kept joining us when we needed more staff. We designed our own coding system for the collection, and we designed and worked out how to give workshops to provide basic photo skills.

Did they do it too? Did part of the staff do it with you?

We developed the workshop program together, and the staff photographers were the teachers. I don’t teach workshops, I only teach in a tutorial kind of way. When they had the basic training they said: “we should teach other people.” They would figure out, no, we would kind of all figure it out together: “well, why don’t we try this or why don’t we try that?” We would experiment. And because at our workshops often there are people of more than one language who can’t speak to one another (because they don’t speak Spanish) the need is to figure out what kind of activities to do, and how to have all the Tsotsil people together, so one of them could translate for the others and so on. As you can imagine, it was all quite complex in many ways, especially regarding the workshops, teaching methods and materials. All of this we

⁶ Sbeik Jchanvunetik means “The learners’ paths” in Tsotsil language.

developed over time, just working together.

The idea when I started the project was a very simple thing; I thought I'd be here a few months, and now I'm here over sixteen years. About six years ago (or longer even) I said to a Ford Foundation person: "you know, I think I should set up an endowment, because I want the people to be able to continue doing photography, and not having to depend on me or depend on CIESAS, or on anybody else, but there should be a place where there is money that can support indigenous photography." That's what I did, so I've been raising money and the Ford Foundation gave us (in 2007) almost half of a million dollars and I've also received some money from other sources.⁷

The goal is to have a 2 million dollar endowment that will generate enough interest on the investment to support activities for the photographers to do their own work, to protect the collection, and provide a staff for collection management at CIESAS, necessary because CIESAS is unable to provide anything other than my salary.

Were they going to give money to provide the staff?

The hope was that CIESAS would provide for a permanent staff and basic materials. I have a "plaza" [*tenure*], so I'm not in danger necessarily, but we have no secure paid staff. At present I'm paying for the staff from other funds that I have raised and that are separate from the endowment.

V. Lok'tamayach/ Maya Photographers from Chiapas

When the photographers on the AFI staff established "Lok'tamayach" / "Fotógrafos Mayas de Chiapas" they carried out some of these teaching methods that they had developed while on the staff at AFI. 'Lok'tamayach' has its own separate training program, based largely on the program that had been created by the AFI. The photographers have it and it is their own, which is fabulous. I'm very happy with this.

They started their own organization because AFI, as part of a Ford grant, had the opportunity to do some strategic planning with consultants. Out of the planning and analysis the photographers said that they wanted to have their own organization. They said: "wouldn't it be good if we had our own organization, separated from the archive?" And I said "sounds like a good idea to me." The grant covered all the legal fees and everything for them to set up their own organization.

They have their own organization and now have their own space with their own training program and are creating their own collection. This means that they are now basically their own thing! They don't have a lot of income but they do have a thrift shop that helps them pay the rent. In 2007 they received a grant from the Chiapas Photography Project endowment for a workshop program, concluding with a public exhibition.

They're learning independent of me because they are running their own training program. I am not in charge of their program and they might or might not consult me. Basically they do it on their own and they've learned a lot by doing so. It's still very interesting because no matter what they would have done or actually did while running the training program for the AFI, when they're doing it themselves it's different. It's not exactly the same, and it shouldn't be.

You've been to their workshops?

⁷ The current world economic situation has reduced the fund's value however.

Oh, I attend them occasionally. Or rather, I drop in and see what they're doing, but I'm not a constant presence. I might make a comment or something, but I'm not really running it. So it's interesting and I'm very glad of that. It is important to me that they are independent.

How many are they?

Well, they're just a handful. Those who have been more active in their workshop program number three. The photographers' organization is voluntary and no one receives a salary. Most of the officers including the president have another job. He has thus been unable to be directly involved in the training program.

In terms of their actual registration with the government when they were founded, I think it was more or less twenty people who signed at that time. At present [2007] there are around thirty members, but very few are active.

The AFI [*the Indigenous Photography Archive*] was created as a result of participation by people from ten ethnic groups; there are around 268 people who've taken photographs. Some of them have taken only one roll of film, but most participants have taken more than that. In any case, that's what the collection is and the negatives from the work of all of these participants make up the collection. They own the rights, but they don't own the physical negatives.

So that's what the collection is. Not all those 260 plus people are members of 'Lok'tamayach', the photographer's association. Some of them don't even know that this organization exists. Why? Because they participated here years ago and they are out in the countryside, or they went to the United States or whatever...

'Lok'tamayach' has taken on the responsibility saying "well we are the guardians, as far as we are able to oversee that the work is respected."

Do you mean that they are concerned with the collection being respected?

Yes the archive, the collection should be respected. I mean, that's what they want it to be, so nobody could say (not even CIESAS) "well we're using this picture, we're going to crop it, we are going to put a new title on it, and we are going to put it on a cover of a book without consulting or asking if it's OK." The idea is to encourage both use of the collection and acknowledgement of authors' rights.

VI. The author's rights challenge

That's the delicacy of someone in my position: If I were to leave my position, let's say I drop dead and CIESAS puts somebody else in my position, they might not respect that at all. They might say to the photographers: "well you don't have anything to do with this, you just were contributing to this because you were paid; and you got your pictures and then we don't have anything to do with you." It could happen.

I don't know exactly how to protect that. I'm thinking of various ways that I can try to work out some more formal thing, but it's very hard and I still have to think about how to deal with it and how to plan so that it will be respected. I know that somebody might just come in and take the negatives. I know that, I absolutely know it. I don't pretend that it's a fantasy, it's real. I've seen it happen in Mexico before, I know how things are.

I've been able to realize much of my mission (which means also a religious mission) and my commitment is to the photographers, to their communities, and to their struggle. That's my priority.

And it's been very good that I have a partnership with CIESAS. I could never have received project money from the Ford Foundation without CIESAS. The grants from Ford just

for myself as an individual were separate Ford grants for five and a half years and had nothing to do with CIESAS, but the Ford Foundation wanted to support the project as well, not just me, so the partnership with CIESAS has been very good.

For the project to develop the training program, create the collection, and publish books, funding came from Ford through CIESAS. I'm grateful that this has happened. One of the results of this is that the collection is housed at CIESAS because it came through grants to CIESAS. Therefore it technically belongs to CIESAS. The author's rights belong to the photographers. But given how institutions work, I worry that those rights might not be necessarily respected.

And I would hope that CIESAS would respect enough to try to find a way to consult the photographers when those who consult the collection request permission to use photos. I hope that at least 'Lok'tamayach' would be contacted.

Almost of all the people who've taken photographs don't know anything about author's rights; they don't know the concept. They can't even speak Spanish! "¿Derechos del autor?" [*author's rights*] They haven't a clue about what that means, but 'Lok'tamayach', they know what it means. This is precisely the reason why they are the representative for anyone in the collection, as a sort of a moral figure.

Was that a topic in any of the workshops that you gave?

I think these topics have to some extent already been presented, but think about the number of things that have to be dealt with in the reality here. Some people do not even speak Spanish, so you're speaking of something conceptual which can be very difficult to understand. However the photographers introduce and at least present all of the ideas in their own workshops.

In my experience, even with a staff that has been very well trained in many ways, you might talk about something such as: "OK, we're going to do something, we're going to produce a book or we're going to have an exhibition and we have a request about so and so." It doesn't really mean anything until you're actually doing it, but I think you have to be conscientious about at least introducing people to terminology and to concepts. They might not remember them, but you do it so that at least somehow the seed has been planted. I know even to those who are really well-trained I sometimes need to say: "well don't you remember?" And they say "Oh, oh, OK." They don't necessarily readily remember something that we talked about a long time ago.

They do see the collection as very important for the history of their culture and the changes that are now happening, changes can be seen in the photographs. They know that the collection is also for the descendents of all these photographers. We hope that somebody who is not yet born will be able to see this collection and what the community looked like in the past, which is one of the really important things that this collection is about. The photographers who are the core group know that, and I would say that really all the participants know it. They just know this is something that belongs to them and that it is their visual history. Even if they couldn't articulate that necessarily, I think they really value it for that reason. The fact that it's stored in a certain place makes them feel that it's a 'thing' and that it's going to be available, as well as kept for the future.

Only one group has indicated any questions, not about the collection itself, but about leaving it in CIESAS, because it is a government institution, and those in the group don't trust the government. Therefore we have to be conscious and we know that it is very good that Lokta, their organization, exists because it's autonomous and has the potential to represent the needs of the photographers.

Do people at CIESAS have access to the archive?

Oh they do. They have to come in physically into the space; they can't just get it on-line.

But do they need to have permission?

Oh yes, no one can just walk in. It's only when we are there to receive them, to work with them, as we do with anyone asking to consult the collection. We all help people who come to use it whether they're visitors or tourists, whoever comes.

We are starting to digitalize. And that's something to be thought through. If we do it, how we should control the use of it and the access to it.

Although at a certain point, and I've come to terms with this, we might have no control whatsoever, and we have to finally accept that. No control over use, over alteration of the photographs, over respecting the author. Ultimately we might have no control what-so-ever. In the United States people usually do respect copyright, and you can go to court, but here? I've said to photographers: "If you have lots and lots of money you can get a lawyer and all that, but not otherwise."

A photographer on the staff once said to me "Carlota, look what I found..." In one of her schoolbooks, I think three pages of photos. I forget the exact number of photographs, but there were photos obviously scanned out of one of our books. She said "Look at this." I said "Wow, we never knew about this." So this happens. The book was a publication of the National Secretary of Education, so we're not talking about some independent publisher.

And it doesn't say anything about any credits to an organization or a person? There are no foot-notes?

No! In the legal data (I think misspelled) they mention "Camaristas" [which is the title of one of the books published by the Indigenous Photography Archive] as well as something else that was not correct because it had the wrong page numbers.

Really?

Oh it's awful, it's really not even a very good quality publication. It was edited by the SEP [*the Secretary of Public Education*]. So, that's the only obvious misuse of photos that we know of.

VII. Human Rights: personal dignity and respecting community.

The other factor that I learned from working here is that indigenous people, because of their history, don't always have a sense that they have any rights, as you probably know. I mean if some white person, or a ladino, a non-Indian person tells them to do something, they are expected to do it even if they don't want to do it, no matter what it is.

Several years ago a photographer was going to be interviewed by a Norwegian or Swedish journalist, and we were talking ahead of time. He had made this arrangement to be interviewed with somebody else when I wasn't around and I learned about it later. Someone called and asked if this journalist could come to interview him during work hours. I said "yes, it's fine with me." So then I went to the photographer and I said "you know this guy is coming, and he's coming tomorrow." I said "what do you think about that?", and he said "well I don't know, I'm not sure." I said "what do you mean?" and he said "well, I don't want anybody to know what I think before I myself know what I think" (he's a really smart guy). I said "well you don't have to tell him anything you don't want to." He didn't really know that! He thought he had to answer every question. And then he said "and I don't want him to come visit my family." I said "well he doesn't have to visit your family", "but he said he wants to visit." So this smart guy thought he was obligated. And that's the culture, the five hundred years of oppression: You have to do what people tell you to do, you don't have a right to disagree, to separate yourself. So

you see, it's very tricky, and a significant part of my experience has been to sort of counsel the people I work with, to help them know more about certain things and how to manage them.

My focus is really on human rights, photography is kind of incidental. It's on human rights, it's on literacy, it's on tolerance, and on diversity and respect for and appreciation of differences... We work with Evangelicals, with "Costumbristas" [*indigenous people who attempt to perform their original rites and ceremonies as done before the Spaniards conquered their land and imposed Catholic monotheism*], and with Roman Catholics. We haven't worked with Muslims yet (there are Muslims in Chiapas, we just haven't had contact with them) but let me tell you: we have enough diversity! So as you know, the project is photography, but it's really about human rights, about self-esteem, about personal dignity and it's about respecting community. It's not about promoting individualism.

Do photographers in the project usually leave their communities and come to live here?

Oh no, most of them have been from the villages, there are not many from the city. They come when there are workshops, or one or two persons may come to deliver the film to be processed. They have come from all over; the majority are Tsotsil and Tseltal people. We had a number of others: one group of tojolabal people have been coming since 1997 and they are Zapatistas⁸, at least many of them in the community are.

About how and where our workshop activities take place, it depends, some of them are done in the communities, and more often it is here in the city that the workshops take place. Right now most of the people who are taking workshops live in the city, they're all urban people, maybe all Evangelicals but I really don't know.

How did you encourage respecting community?

All the photographers are organized in groups, they give themselves a name, their groups include at least three people so that they can share responsibilities for coming in to deliver film, picking up prints, or whatever. They give themselves a name: they might say "OK, we are 'Sbeik Jchanvunetik'", or they might say "we are Nuevo León", or "we are Tenejapa", or "we are Chana'." They choose their name and it could be the name of the place where they live or it could be the name of their organization. We had a group of people from CELALI⁹, they were from several ethnic groups but they all happened to work there, so it was the name of their group. It's important to keep track of the groups in order to trace a photograph. Every print has to have the name of the group, the person's name, the year and roll number, as well as the photographer's ethnic group. The code is very important for the archive's record-keeping, but it also serves to reinforce, that is, it has helped support a sense of group. Usually there's one person who's kind of the spokesperson of the group. The way the group functions kind of evolves over time, with the group members sometimes taking turns for certain responsibilities or roles, at least as far as I know from informal observation.

In some cases, like the Tojolabal group, there is only one person that speaks really good Spanish. And if he can't come, the others can't come. We had five months last year when they didn't come at all. We had no idea why they didn't show up. They have no telephone, so there is no way to reach them. What happened was that the one who spoke Spanish had to be out of the village, and so they had no one to come with them and translate, and we don't have anybody on

⁸ They are indigenous people from different ethnic groups that support the "Zapatista Army of National Liberation" (EZLN) and have their own civilian autonomous government councils, as well as autonomous education, health, production, trade, and media community based projects.

⁹ Consejo Estatal de Lenguas, Artes y Literatura Indígena en el Estado de Chiapas.

the staff who speaks the Tojolabal language. So it is this kind of thing that affects what we do.

The way they organize themselves is to have a group rather than just individuals. Indigenous people are community, and being simply individuals would make no sense at all to them. There has been from the beginning an awareness of the photographs being for the communities, although individuals receive acknowledgement and decide what to do with their own photographs. We respect individuals, of course, but it's still that sense of group and community that is appropriate here.

Are there groups that come because of a community decision, meaning they are sent by their community?

Chiptik was that way; that was the only one that was specifically that way. They wrote a book.¹⁰ (You probably know their book) There were ten of them and all ten took photos, and six of these were also the writers. There have been people who've come and gone from that group over the years, but that group was the only one that was an intentional one, the one group that started with the decision beforehand of why they wanted to learn, and what their purpose was.

They had come up with this idea of the book because that community (you might know) has received a lot of attention.

With Carlos Lenkersdorf?

Yes and with different kinds of people. Especially after 1994 they've had a lot of outside people come and do human rights workshops with them, and agricultural projects and a lot of very interesting things. Their thinking is really pretty sharp. I can't talk about most of them, there is only one guy that speaks sufficient Spanish, but you just know there's a certain kind of knowledge that is implied by these people. One of the outsiders working with them introduced them to me. They invited me down (the one time I ever went to a community). It was a Dutch sociologist, a woman who had been doing work in that region for years, a wonderful person named Gemma. She is the other co-editor with Lenkersdorf of the book. I don't know who introduced the idea of the book to them, I don't know if they just got the idea or outsiders suggested "you know it would be interesting if you wrote a book about..." I don't know where that part came from, but they wanted to borrow Gemma's camera. And she said "well there is this project where you can get your own cameras and you could take your own pictures."

So that's how they knew about it...

She told them, and I said "yes, they could come and visit us and learn", and she said "well they don't have the money to come", and all ten of them wanted to come. We don't pay people just to come but once they get engaged then we cover all their travel so they can participate. So I said "but I could go." And I went. It's the only time I ever went to a community or group that wanted to learn photography. She introduced me, I gave them the disposable cameras and they got started, and then after that they'd always come to San Cristóbal, unless we gave workshops in their community. As a matter of fact, when I first met them they already had the idea of the book. Anyway, that was the only group we've had that formed in this way.

VIII. Being enriched by diversity: religion, gender and ethnicity

Of all the other kinds of things that we do, through photography as kind of a context, much is because of my personal interest in respecting differences and being enriched by diversity.

¹⁰ Van Der Haar y Carlos Lenkersdorf (comp.) *san migel ch'ib'tik. ja' jastal 'ayiki. San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. Siglo XXI editores, México, 1998, 191 pp.

Photographs give you permission to ask questions.

When you see a photograph you can say: “Oh why are all these people in the river?” And the photographer might say: “Well that is a baptism in my church.” I say “Oh, how fabulous!” So then someone else will say “well, we have infant baptism”, or “we do this” or “we do that.” So the photographs that you see can prompt comments and discussion that benefits everyone by gaining information, or at least raise questions and sometimes discomfort.

Do you talk about that?

To some degree. It depends on what the discussion is.

Two years ago, the photographers were running the workshops at AFI, and they gave an assignment for the semester, a subject matter, or theme for that semester, I don't remember. What they have developed over the years are methods that serve certain purposes. To teach certain aspects of camera skills they have developed the method of giving general subject matter assignments so that the workshop participants are not worried about what to take pictures of. The emphasis is on learning the camera methods. In this instance it was sacred places and religious activities, or something like that, so the photographers took the pictures. If they were “Costumbristas” they took photos of altars or the entrances to caves because those are important to them, or “ojos de agua” [*springs of water that are considered sacred places*] or “las cruces” [*Mayan crosses*]... mostly altars and crosses. If they were Evangelicals they took church buildings, they took pictures of the podium where the preaching takes place (not with a person, just the podium) and they took pictures of the large speakers that they use for the music. It was very interesting. So everybody took pictures of religious subjects, of things that had to do with religion or prayer or whatever; and so then the results were all of these things. Afterwards everybody looked at everybody else's pictures, and learned about differences and similarities, thinking about and appreciating the fact that we are not so different after all.

The history of the religious conflict here is an extremely serious and violent history. As you probably know, very serious things related to this kind of conflict have happened here in Chiapas: people have been put out of their communities, people have been killed, lynched, their animals have been killed. People on the AFI staff know what has happened and sometimes still does, and one of them wrote a book about the expulsions. She was five years old when she had to flee with her family. The book is “My hermanita Cristina” (My Sister Christine). She wrote the history of her family's expulsion, and her growing up under very difficult circumstances in San Cristóbal, where they had to emigrate.

Anyway, the history of this issue shows that violence is very often based on fear of difference, which is exemplified in ideas such as: “you are not keeping our customs, so you have to leave” or “you're doing some other thing, so that makes you different and you're not like us any more.”

The fact that we work with Evangelicals, “Costumbristas” and Roman Catholics together, and that everyone basically takes the same kind of pictures, can actually lead everyone to say: “well, I guess we are all the same!” What I mean is that it's really wonderful, it's fabulous! It just helps so much to break down fear of difference and reducing suspicion. I feel very good and very pleased with that.

Very early in the project this became characteristic. When I worked with ‘Sna Jtz'ibajom’ they were all “Costumbristas” as far as I knew, I don't know if they are currently because they've had a lot of changes in personnel. But then the first group after Sna was made up of all Evangelical women. We then started a staff for AFI and we had women of three different religions. Among the four of us, there were two Roman Catholics, an Evangelical and a “Costumbrista”. We were all women who had that diversity from the very beginning.

I remember some of the anthropologists here that I know, Americans, who cautioned me

and said: “oh you know that’s not going to work, because there is so much conflict.” I said “well I don’t think so” because I’m very open to difference, and I enjoy diversity, and I knew that I could contribute. You know, you have to realize that you can’t change things but you can contribute to create an atmosphere of mutual trust, and I think we’ve done that. And so that has been a very important part of this.

I think another very, very significant contribution of the project concerns gender. Since photography is not a gender determined activity, as are many activities that make up traditional life, when people come to learn, it is men and women learning and teaching one to another, and working together. Apart from the first year’s work at the AFI when they were all women, we have always had both men and women working on the staff.

We have also had people of different ethnicities working together. That’s another thing that’s been very good: finding ways to communicate, reinforcing indigenous solidarity, and working together across ethnic groups.

So when I say photography it’s sort of incidental, it’s that kind of thing: it’s using it as a way to give people a new tool, to do with it what they want. So you can see that in that context the program has promoted equality of gender, equality of respect for different religious practices and different ethnicities.

What about different political point of view?

I don’t know about political differences. We haven’t had too much. I don’t know how great of a range there is, but I know there is a range.

We have the Tojolabal people from one community, who were all Zapatistas when they came, though that has changed in recent years. There have always been women within the Tojolabal group and none of them could speak Spanish, not one of them! So it’s quite wonderful to note that over time they have been able to learn, and say with satisfaction, some greetings such as “good morning.” Anyway as I previously said, they were all Zapatistas, and none of the other participant or AFI staff members have ever seemed to have any problem with that. I’m sure they have opinions, but nothing has in any way affected the carrying out of the program, the activities, the “convivios” [*social activities while working together*], or anything else. I have never felt any hostility, nothing has ever been expressed to me by the staff about these people, and this has been functioning this way for a long time.

I believe that there is now a very different atmosphere in Chiapas where increasingly, Evangelical people can live in more harmony within their own communities, and in some of their towns where they have their own churches. When we started, that was unheard of. Everyone seemed mutually fearful, mutually suspicious, and mutually angry in general, but not with us: everyone was learning and having a good time with photography. It’s been absolutely fine, and the collection is full of photographs taken by all these people.

IX. The collaborative way

It would be quite a different thing if I were an academic and had a theory that I wanted to prove or explore.

Basically, I know what I’m doing and what we have created together. It’s changed over time, and we have been changed too. I never planned to create a collection, and it was never my idea to do that or to work with different indigenous groups.

You didn’t have that plan?

Nothing, it was just 'let the plan unfold'.

It's been 'organic'. I would say that the process has been, and is 'organic'. It started with an idea, but an idea that was offered to people to work with and to use me as a resource because I had the technical information. On the other hand, they had the information and the concepts of how to teach the people in their own languages and how to negotiate within their communities regarding taking photos. I wouldn't know any of that.

I wouldn't even know how to invite someone to participate. I've never done it! Early on, I spoke to the American Robert Laughlin, a very well-known Tsotsil linguist, whom I had met on a previous visit to Chiapas years before. He is an important facilitator for 'Sna Jtz'ibajom', so I told him I had this project and he said "Oh, I'll see if they're interested", and later Bob said "They'd like to invite you to talk with them." So that's what happened. He was a trusted person who served as an introduction to the group at Sna, and following their invitation they and I worked out the photography activities, including building a darkroom. Then a few years later I started working with the Evangelical women who knew that I had been doing something because people had told them so. They didn't know 'Sna Jtz'ibajom' particularly, but they knew I was around, and they trusted the anthropologist who introduced me to them. So now you see the kind of circumstances that have been a part of the project.

Later, individuals joined the project through their own networks. Sometimes it's been several people in the same family and the same village. Other participants in the project are just people in the community or family members who are interested.

The photographers themselves initiate projects or activities that can involve other participants. For example, one of them wanted his little brothers and sisters to take photographs, however our project has always been just for adults, and that had always been my intention. In this way they could be autonomous, they could make decisions, they didn't have to depend on some adult person who gave them permissions and all of that sort of thing. Frankly it never occurred to me to do anything else, even though over the years I have learned about many photo projects with children.

The photographer I mentioned wanted to see how pictures taken by children would look, photos by his brothers and sisters; and I said O.K. Consequentially others of the staff got interested, and their relatives who are children also got involved. Therefore all of the children who've taken photographs that are in the collection are all related to adult photographers, and some of them have continued and they are now adults, and still participating. So you see that it was all their own relatives: nieces, nephews and brothers and sisters, that kind of thing. As I remember, and as I think about it again, it was their own way of negotiating with their own families rather than with people who have no knowledge of photography or anything. As a result there were ten children taking photos.

I think that the whole character of the project was created in a collaborative way, and it remains that way. I have certain skills and they have certain skills.

Right now my skills are focusing on moving along in daily activities at AFI, as well as trying to get money into the endowment, and doing a lot of public relations work. This is to encourage people to buy books, or host an exhibition or invite some of us to give presentations to the public. Activities such as public presentations have increased over the last few years and sometimes some of the photographers are part of it, which is always preferable, but sometimes funding limitations don't make this possible.

I also manage, or rather, handle, requests to use photographs, like a publication in the

U.S. called “Cultural Survival”¹¹ (www.culturalsurvival.org) that focuses on traditional peoples all over the world. We’ve been in one of their newsletters, but this time they are doing an article about our project in their magazine, and so I’ve been dealing with them, sending the photographs and the materials.

That’s one thing that I’m working on right now. I am also working for an independent school in U.S. that rented a traveling exhibition of ours. They hosted the show, and they invited me to give a talk and now they are doing an article in their alumni magazine about it. So I’m sending photos to them to use in their publication, correcting the text and that kind of thing. As you can see that’s the kind of public outreach and communication that I do.

The photographers working in AFI, paid through the Chiapas Photography Project, are focusing on the collection: correcting codes and computerizing titles for photographs. A great many photos don’t have titles, but if the photograph has been used for a publication or something like that, it often does have one so the work involved is clarifying and classifying these titles.

At the same time, their own organization [*of indigenous photographers*] is involved with the training program that they have.

Are all the people that work at AFI part of the organization?

Yes, to date that’s the way it has been, though they don’t necessarily have to be. Members of their organization can apply to work as a staff member at the AFI. It’s nice because they know the archive. Therefore if they want to borrow materials to use for teaching, they have the materials there and they can do that.

Do they have their own equipment?

They do, they have cameras. For beginners they use disposable cameras (recycled because the photographers figured out how to put new film in them, many times over). Later, they move on to automatic cameras and then to manual, that is reflex, cameras. They are using film based cameras, 35mm reflex cameras.

So that’s the other thing I’ve done over time. I get donated equipment from friends and colleagues which I give to them so they have what they need for their activities. We have digital equipment too, and the AFI staff has learned to use them.

Digital is quite different right?

It’s quite different, it requires a computer. And ‘Lok’tamayach’ has one that they borrowed from the AFI. In addition, they can also come and use the archive facilities any time they wish. I also encourage them to come for other needs, for example, for school work. They can come to AFI and use the CIESAS copy machines, the internet, the library and other things that help them. The project has also enabled all the staff to go to school.

Really?

Yes. All of them. One of the men graduated recently from the state university and when he started at the AFI he didn’t even have a high school education. And so through money I raised or figured out how to use from the Ford grants, they could buy their books and all that kind of thing. If they need time to study I say “fine, that’s the priority, just ask permission and you can go to the CIESAS library or you can go home. If you need to get a paper done, use the computers, anything...”

¹¹ As Carlota says “Cultural Survival is an Organization that is to encourage respect and support for diverse cultures around the world, largely traditional peoples.”

My 'thing' is really education and the project in itself has been very good on different educational levels. There is one woman who had never gone to school. Her family was expelled [from their community] when she was six, and she had to work at a very young age. She didn't know how to read and write and she could not speak Spanish. She's on the staff and we published her photos in a wonderful book. I paid tutors to come and teach her, and now she's in the national adult education program in Junior High School, since completing the elementary school program. Over the years we've had volunteer tutors or paid tutors to help her, and one of them suggested this INEA program, and I said "well, if she wants to do it, whatever you think, figure it out." And they did, and now she's on her own. As I stated before she had no formal education at all and she couldn't even speak Spanish. Now she can speak fairly well.

So the project for the training of the staff has included support for their formal, academic studies. All those studies have been in public schools. No, no, there was one guy at a private university, but it doesn't matter where they're studying. Well if they're studying in an Evangelical school I might not be in agreement with of all the things I think Evangelicals believe, but it's not for me to decide that they shouldn't study whatever they want if they want to do that. However they've all been to public schools except I think, for that one guy.

So the studying has been a wonderful complement to the project. For a certain period, several years actually, we were also able to provide study scholarships for some of the 'Lok'tamayach' photographers and members of their families. It was possible because at that time I had surplus money in the Chiapas Photography Project fund.

It was nice for 'Lok'tamayach' because it was one of the services they could offer their members. Another example of the kinds of things that happened related directly to education is a small program provided by a volunteer from the U.S. whose home parish provided the funds for scholarships for elementary school children. It is not carried out through 'Lok'tamayach', although the person who will coordinate it is involved with Lokta. It involves some children in her neighborhood [*this photographer's neighborhood*], a largely if not entirely Evangelical one, so they're probably evangelical (I don't know, we never ask that sort of thing).

So those are really some of you might say secondary benefits, and they're very nice. I think there have been many aspects of the project that have been life-changing for people.

The opportunity for education, obviously that's going to really change your life, but other things too, have been important, just in terms of learning how to deal with technology, and to not be afraid of it. If they learn how to use a camera then they might learn to use a computer. Although for some of those participating, maybe when they came, it would have been the first time they used flushed toilettes (most don't have these in their communities).

So it's like introducing people to skills that could serve them in their lives so as to become part of a bigger society, where because of the fact that they're able to use a camera, they'll be less afraid, less hesitant to maybe learn something else. So they increase too, their ability to learn new terminology, like the names of things and their functions. I think that maybe, psychologically, it just gives confidence in dealing with differences, and I think that it's been a very important thing for a lot of people who now feel "I can do that", "I guess I can figure out how to get on a bus, and get to San Cristóbal even though I never did that before." Some of them had never come to the city, and now they can come and they know how to manage it. So it's just skills, just life skills. Sometimes it's about dealing with differences in people, in this case with people that are quite different from each other because they're from different ethnic or religious groups, and other times it's about dealing with a program of workshops and courses.

I think that's really where you might say that the human development side of this has been very important. I think everyone in the project has benefited from some aspect of this.

X. Asking permission

(Carlota looks into the original interview guide)

So I didn't answer any of these questions...

I think you've answered plenty of them. Lots of the things you said are very, very interesting.

(Referring to the last question in the chart: "Control and use of the cultural information")

I think in general, one of the things people often ask is, are the participants allowed to take pictures in their communities? You know, in a lot of communities you or I visit, we are not supposed to take pictures. Well that applies to them also: Chamula photographers cannot take photographs inside the Chamula church. They have done it – that is, one guy did it, he intentionally did it.

What happened?

Well he did it, and one of those photographs is in his book, "Pox: Posh un licor tradicional de Chiapas" (a book on 'pox') [*the word in various indigenous languages spoken in Chiapas for a sugar-based liquor, similar to rum*].

In one instance several years ago we all went to the Carnaval in Chamula, all of us on the AFI staff, even the Evangelicals because they are Chamulans and they were curious because they do not celebrate Carnaval, so we all went. In that period we took a lot of field trips: we went to Zinacantán for the "Fiesta de San Sebastián" [*the celebration of San Sebastian*], and to other indigenous communities and towns. We have traveled to many places in the world, in addition to several places in Mexico. Not everyone went to every place, but everyone had the opportunity to travel. We have gone to New York, to Iceland; we've been to Guadalajara, Colima, and Xalapa. So you see we've been to many places.

So the day we went to Chamula, we were about to get on a 'combi' [*a van which is a form of public transportation*] heading back to San Cristóbal, when several "policías chamulas" [*Chamulan local policemen*] came up to the photographer and said to him: "you were taking pictures." He spoke to them in Tsotsil; they knew he was a Chamulan. Anyway, he had to rip the film out of his camera, and they literally took it from him. So it can happen to anybody.

The photographers usually do ask permission in terms of the other things they photograph and that you see in the photographs. It's usually people they know, but it's also public sort of activities such as "Fiestas" [*village / town celebrations*] and there is a negotiation process. I've never been asked to intervene in any of that.

XI. Learning through a process: about overcoming risk; identity and development of critical thinking; money temptation; and creating accurate training materials with no preconceived standards.

I'm writing a book about the History of the project.

I came across a letter by the CIESAS business manager, written for us as an official letter from CIESAS. We [*Carlota and photographers from the AFI staff*] had to give a workshop in a community in the conflict zone. So we had to go and at that time things were very tense because it was the period that was quite bad here [*in the State of Chiapas*] with lots of military activity. We took this official letter from CIESAS saying that our group of people was going to carry out certain kinds of activities, and this letter could be used for any kind of military inquiries. I had totally forgotten about this, but it's really interesting to put in the book.

Did you in fact use it?

I don't remember, but we carried it with us, we had to have it with us. We probably did show it because there were a lot of road blocks and check points. But it was that kind of thing that you just do: you do whatever you have to do. I think that's kind of part of the project for me, to respond as best I can when things arise over which I have no control.

And I've learned how to let them, the participants, lead me. I follow their lead. And I find one might have an idea: "so why don't we do so and so", "someone asked if we could do so and so" and they might say "oh no, we really couldn't do that, people in our communities would never understand."

We had this wonderful example, unexpected and very interesting:

An article about our work appeared in the New York Times two years ago (I'll give you a copy of it). It was a mayor article in the Sunday Arts and Leisure Section.¹²

How did you get it to be published?

Well, somebody knew somebody. Actually it was a Mexican woman, who used to work at the "Centro Cultural Mexicano en Nueva York" [*the Mexican Cultural Center in New York*] which it's part of the Consulate. They had a gallery where Maruch had an exhibition. At that time I met the staff and I had a correspondence with one of the women there. She knew somebody who wrote for the New York Times and she said to her "you know... this is a really interesting story." So this is how the woman from The Times contacted me and we worked together on the article. It's quite a good piece and it has generated lots of interest in our work. After it was published in the New York Times, it appeared in the International Herald. A friend of mine who was traveling from Tokyo to Manila saw it on the plane, somebody else saw it in Rome, I mean it really got around!

The article prompted several requests. One of the more curious ones was from a Mexican photographer (this is going to make a very interesting story in the book). This was one of the most interesting exchanges I've had in the whole history of the project because of what it told me.

This Mexican photographer lives in Miami and he read the article in the Miami Herald. He was a photographer who had worked with or perhaps was one of the founders of a Mexican fashion magazine called 'File'. You should really look for it in Mexico City.

File?

'File', and I'd never heard of it, though that doesn't mean anything; I like fashion but I didn't know about this magazine. He said "we'd like to offer them (I guess he's part of the group or something), offer the photographers, if they'd be in agreement, to do a spread of a few pages on their ideas of beauty, their own photographs and what ever they want to say." That was really interesting, so I said "well, I'm not going to decide, they are going to decide, but send us a copy of the magazine so that they know what it is." The guy was very insistent and he called me back a few days later, and I said "we can't decide, we haven't discussed it yet." Anyway, finally the magazine came, and I got one look at it and I thought "no, I would never encourage this" but I thought "It is not my business." We received two copies of the magazine's first number because it was the only one they'd published. It was a magazine, but thick like a book (I wish I'd kept it). The magazine is in a pretty large format, about the size, a little bigger than an "oficio" / legal-sized folder and it's cut like a file folder, which is extremely expensive because that's

¹²Kino, Carol. "Self-Portraits By Invisible People" en *The New York Times*, 23 de octubre de 2005. Versión electrónica en <http://www.nytimes.com/2005/10/23/arts/design/23kino.html>

what is called a 'die cut' in publishing.

They looked at the magazine. Three of the AFI staff photographers were there that day. In one moment, right away (like in two minutes) one of the women said: "Oh no, we could never do this. The photographers would never understand why we would put their photographs in something like this." This is an example of them being spokespersons for any use of the photographs. And she couldn't say more, she just knew that this was not good.

So then, after a few more minutes the other woman said "no we couldn't do this, we indigenous people are often very critical of the 'ladinos' (non-Indian people) and so if we put photographs taken by the indigenous photographers in this magazine, it would say that we (the staff) are just like the 'ladinos'."

And then the third person, a man, after he had looked at the magazine, said: "Oh no, this magazine is not for indigenous people, this is for ladinos who want all of these things that you see in the magazine, and that's not who we are." It was fabulous. He dresses not in indigenous clothing but western culture and he just completed his degree in economics at the state university. He's a very serious smart guy, and certainly part of the world beyond his community, but he's deeply indigenous, and he knew. So I said "fine".

After they had said all that they wanted, I talked with them. I said: "Here are the pros, and here are the cons. The pro's are that you can include whatever pictures you want, so it's your choice, as we understand it right now, though we know from experience that sometimes we do things and sometimes they change things without asking. At present that's what it appears, so it means you have control over the content and that's a good thing. Number two is a pro: that this magazine reaches a great many people, many of them are probably very rich and they might take interest in the project and make a donation, or they might want to buy a book, or they might want to buy a print." Yes, that could happen. This has happened other times, when we publish a book and someone orders a print out of the book, or they order another book, whatever. So I said that could happen. And I said "The cons are: this magazine has a certain philosophy that you have seen in the kind of content and in the ads and that kind of thing, and maybe you don't want to be associated with that because it might imply that you are interested in the same things, as one of you said." I then said to them: "you know, you could get financial benefit out of this, and I think you definitely would." They didn't care, money is not important to them. It was so clear...

So, we all went to the computer, I started typing and said "well, what are we going to say to this guy?" and we laughed and everything. We just said: "Well, thank you very much, but at this time we don't think it's the type of publication that's appropriate", or something like that. I don't remember exactly, but it was very nice.

You didn't let him feel bad...

First they just wanted to say: "Oh we don't have time." One of the woman said "say we just don't have time." I said to her, "you didn't say that. You said a very important thing about 'ladinos'. So there are real reasons, this is not just about time." I said "You have to be honest, and you have to say it in such a way that the people understand and you are not being rude, but there is a way to say that." So we just said it was not appropriate for our work. The result was that the guy, the photographer in Miami, was so angry he never responded to me, never answered me, nothing. Earlier he had also said "I'm going to donate equipment." Nothing came of that offer.

It was a terrific experience for me, over this simple thing, you know, this magazine. For me it was a great illustration of a kind of critical thinking that has come from being in the project. I think that same quality of critical thinking is a skill that you can apply to other things.

And so for me it was an experience telling me something of enormous importance and reminding me of the privilege it was for me to be part of that little conversation, and how deep their sense of identity is.

I also learned about how they analyze something and how I know they could apply that to something else. So it's very gratifying to think they've gotten some of this for being in this project, maybe not entirely. It's not that "oh we've been given total life skills" but there's been some of that. I think they would not have had the same ability a few years ago, and I think some of the other participants in the project wouldn't know how to do that kind of critical thinking. Of course the people on the staff have been more engaged in developing the project, so they bring their experiences to new situations. It was a wonderful moment.

It was a good illustration to me of some of their decision-making processes. They've done and not done a number of things that we've been offered or invited to do. Either sometimes we really don't have the time, or sometimes because other things are just more important to do or whatever.

But there are things that can come up when one can be tempted by the money alone, or so it might appear.

In the instance of Maruch, for example, and the gallery that handles her photographs, it's a different world, and Maruch has made a great deal of money.

She has made the money her self?

The gallery sells her work in a certain context, the art world context; and the gallery is very successful and they're good at what they do and she receives a percentage.

How do the other photographers deal with that?

I don't know because we haven't talked about it. They know that that's just the way it is. I've never heard anyone criticize her or question her, but I do know that they have some concern that she appears to be more money conscious and less community minded. We've never had a discussion about it.

Is she still part of the organization?

She is...she's officially part of it, although she's not active in it.

Does she support it?

Well, I guess she does. She does come occasionally because she's been at events and other things. She's not active as an officer right now although she has been, as she was part of the founding group. I think it's meaningful to her that it exists. Some of her family members participate in workshops. However this is no longer where she is active. She's not teaching or anything like that; she's independent, which is good because she wanted to be independent.

I was recently in Boston because I was invited to participate at Harvard in a very interesting conference called Visible Rights about photography projects all over the world that are working with marginalized people, and most of the projects are focused on children and youth. Ours was the only one represented that is directly for indigenous people. There are also some organizations that work with refugees: Afghani refugees is one, and others that work with refugees in other places, or with immigrants. Another is an organization in Bangladesh that's been working for a very long time, and there is also a project in Ecuador, and there are some projects in Brazil (Rio)...It was very interesting to attend and very worthwhile.

I gave a talk, and they gave me a very limited time, but I fit it in at the end and said "If

there are any questions (there was time for questions) ask me about the fashion magazine and ask me about the lamp shade.” I had a couple of others that were like key words for me as examples that I hoped would prompt questions.

The one about the lampshade is about our teaching materials, instructional materials. It was when in the early years we were kind of experimenting, and we’d say ‘well, lets try with this’, and we kind of didn’t know because we were all new at this, giving workshops.

Those who had learned from me did so as a sort of ‘one on one’ on a very small scale. But then when you are giving a workshop with 10 or 12 people, how do you structure it more? So we experimented with things. And so once they said “well let’s take some books” (some photo books that were donated to the archive). Maybe people can look at photographs and that would be a way to talk about photographs. So anyway, we brought some books and we went out to a Tenejapa hamlet.

I was sitting with a guy with a book, opened to a photograph that was very obvious to your eye or someone with some kind of photographic knowledge. It was clear that the photographer is up high looking down, what we call ‘point of view’ in photography, which is a very important concept because it’s how you can shift and affect the impression that the photograph gives. It has to do with position. For example, if you photograph somebody from below (so that they are angled up) it can give a sense of power to the subject; if you photograph looking down on somebody it can diminish his or her importance. There are certain things that are visual and that have just been learned through years of images and photographing.

So anyway, this particular photograph wasn’t to diminish anybody, it was just a scene, but clearly the photographer was up high, and it was a really good example of when you move yourself and your camera you get a very different effect.

And so I had this little exchange with this guy and I said “well, where do you think the photographer was?” and a whole series of questions. He spoke Spanish, but he couldn’t answer. He didn’t say anything. He didn’t say “I don’t know”; he didn’t say anything and just kept looking at the picture.

And I just thought “well, maybe he just needs more time, you know, it’s a process.” And finally, he pointed. The photograph was of a scene in a living room, people sitting on couches, chairs, there were some lamps, there was a TV (it looked like an American or western style house, certainly not like an indigenous home).

So anyway, he pointed at the lampshade and he said: “What is that? I don’t know what that is.” He’d never seen a lampshade. So he couldn’t discuss anything, he couldn’t look at the picture in another way because he didn’t know the objects in the picture. He probably didn’t know other stuff, but he pointed first of all to the lampshade. So what it did for us was to make us realize that we had to design all our own teaching materials. Therefore, if you are going to talk of, or use the word, and teach people the word ‘horizontal’ or the word ‘vertical’, in the sample photograph the subject in the photograph has to be something familiar: an indigenous person, a chair, clothing, the trees, something that you know. So that’s what we learned, and from then on we created all our own teaching materials.

That was another example of these little stories that I think can tell certain aspects of the project. I have a number of stories that are perhaps little insights into sort of ‘conclusions’. The fashion magazine is about critical thinking; and the lampshade is about appropriate teaching materials and things like that. So when I write the book I’ll bring a lot of these stories into it.

I can’t wait to read it...

I’ve got to write it in a very primitive form first, and let’s hope that this next year will result in a possible draft.

And then who is going to publish it?

I don't know. We might have enough money from the sales of our other books to help with production costs. It wouldn't just be a book of this history. That would be just a part of the book. Another part would be the most significant photographs from the collection, collected for their artistic qualities or other features. We made that selection actually with an outside curator. The first part would have photographs and then a general text by the photographers. It would also include a few essays: an essay that the historian Jan de Vos has written for us, another by Robert Laughlin, and an art curator who will also write an essay for it. So we would have different aspects of the work, talking about the work and situating it in context. Then the other part of the book would just be the history of how I started it, storytelling, and the results of the project. I hope that this would serve for other groups too.

Would it show other groups how to begin?

Not exactly, but it could serve to suggest how to begin or what kind of teaching materials you might need to use, and what factors you need to think about, to take into account. At the Harvard conference no one talked about their teaching materials, other than types of cameras.

It appeared to me that the criteria used for the other projects that were presented at the conference, were based on visual standards that are Western, European standards. I wanted to say "who says that's the standard, that's the art world and for photographers who are Western."

When I came here I didn't show them any photographs taken by anybody, including my own photos. Their own photographs became samples. As I said, they didn't even see my own work. Why would I show it to the photographers? So they would judge themselves or try to copy? Oh no!

That's very interesting...

For me that's what we really keep faithful to in the project, though over the years photo books or photos from newspapers or other sources have been used on occasions.

I have taught in other settings in the U.S. I went to the Rhode Island School of Design, and taught as part of my MFA program, and taught there the summer after I completed my degree. For several years I taught at the University of Massachusetts, and you know, you have a curriculum to follow. When you teach you have certain lessons that teach different things. 'Visual literacy' is a term that's often used in art training and because I always taught in art departments, I knew this. I wasn't a commercial photographer.

However when I was preparing for coming here [to Chiapas] I thought: "Why should that be the standard? Why should that guide people in taking photographs? These people never had a chance with photography, so why not let them find their own view and vision." What ends up is that many of the photographs look pretty much like anybody else's. One person, a visitor said to me (it was kind of funny I would say) "oh these could be postcards." I said "postcards, is that the standard?" I said "well, O.K." It was interesting to me, but I would never think that!

The experience of discovery rather than following certain rules has given the project a certain quality of maybe 'ownership' by those who participate in it. I do think too, that when you use a camera, maybe there is a certain way you kind of end up framing and looking at things. I don't think there is necessarily an indigenous aesthetic or a Maya aesthetic let's say, but I'm not closed to it either and think that perhaps someone else could do a study of all the work and discuss this. However, I do think there is a way that the Maya photographers use the camera that is very distinct, and I don't know if other marginal people using photography for the first time might do this, they might.

They use the camera as if they are using a tool while other people that they are

photographing are using their own tools. The people they photograph do not look at the camera unless it's a portrait. The photographers are using the camera to observe their life. It's very interesting. I know that if I had given an assignment to my university students, or anyone Western, anybody outside Chiapas, saying to them: "just take one roll of film this weekend in your home, anything you want", I would see photos of people looking in the camera doing silly things. Here, you never ever, ever see that, never, though we have some images that we all agree are humorous. If it's a portrait, you know that there is an arrangement, an agreement, and it's a portrait. Otherwise there are pictures of people weaving, and embroidering and doing other sorts of textile-related work, and harvesting and other sorts of agricultural work, or photos of animals, and all the people included in these images seem to not notice the person with the camera. It's very interesting. They are using photography as if it is their responsibility, their tool. Someone else's tools are brooms, and someone else's tools are hoes, someone else's tool is their hands collecting the corn... Very interesting.

XII. Self-sustaining

Well, what an experience. I think this is the first one I really know that is a collaborative, a really, really collaborative process.

I think it is. It's certainly been a process, and especially the way it has evolved to include the establishment of a photographers' organization. For me that's really important. Even if it's not very good, it's theirs. There are certain aspects that aren't done well, the management end of it mostly. But they are doing it. And they have it, it's their own thing.

I wanted to ask you. In their own words, what would their purpose be?

The photographers at 'Lok'tamayach'?

Yeah, what do they want to do together?

Well they want to promote indigenous photography and things like training and selling photographs. Some of them have talked a little bit about the idea of having a photo agency that would provide use or purchase of photos. The way photo-agencies work involves clients paying a fee to use a photograph. We have done a little bit of that in the AFI. As I said, a lot of people use photographs for books and articles and stuff like that.

Do people pay for them?

Most foreigners know that it is a standard professional practice to do so, and they do pay. However sometimes the Mexicans laugh, it's really pretty interesting. The Americans all know about a user fee for photographs, a standard minimal rate is \$100 dollars for 'single use only'. This means that if the fee paid is for using a picture in a book, for example, the client can't then make a poster using the photo. The person interested in using the photo or photos can also arrange for other kinds of uses, for example, a postcard or other use.

Often, if it's an author of a book rather than an editor, and the publisher has not provided the author with a budget for photographs, the author is told: "we can't afford that, so if you want photographs, you have to provide them, we'll be happy to include them but we don't pay the fees." So I've had a few people who've done that; they say "this is my own money because I really want to have these photographs in my book."

Would that money be for the organization, or...?

Oh no, it's always for the photographer, usually handled through 'Lok'tamayach' that takes a small percentage for their organization. It's a service for their members.

In the early years before Lokta existed, the extra money would go into a general Chiapas Photography Project (CPP) fund to help with other projects. This practice continues with the income from the books that the project has published. There are six books from six single individual authors and one collective work. All the income from the collective work goes into a common fund. From the sale of books by individual authors 15% goes to the photographer and 85% goes into the fund. In Mexico the standard is 10% for the author, but we give 15%. Some publishers in Mexico instead of giving money give 15% of the books to the author. What are you going to do? You go out standing on the street corner selling your books? Anyway, we sell them for the authors.

In the beginning, when we got the first grant from Ford we had included a book as part of the project. I just knew that we wouldn't always get money to do books, and we might want to do more than one, so I set it up that all the income was kept separately. It has worked very well because the final three books were all published with income from the other books.

Really!

Yes, and some income, though not much, has come from selling individual photographs.

I don't have to worry about a salary as the basic administrator of the program because I have a salary from CIESAS, and I'm totally uninterested in money, I mean I don't want money. I'm not interested in stuff that money can buy, I mean for example I don't want a car, I'm not interested. Therefore I don't have any temptation to say "well, I take out a fee." I'm really fortunate that way, so it means I can be quite free and as objective as possible about what serves the project and what serves the participants, rather than personal interest or anything like that.

In my experience with the participants, the core group that's had the training and formed their organization and is now running it, have really been very clear and very communal-minded, coming from indigenous life and culture. On the other hand, they are also individuals and they do like it when they get paid as an individual for their book.

Have you and the photographers thought about including video activities as part of the archive work?

We actually did work with video for about two years, years ago, in the late nineties I think. A volunteer had taught the basics and so we got involved with it and the archive staff produced (made it them themselves) a short video. But then it was clear that we are primarily involved with photography, and video involves a different set of skills and different equipment.

Over time other video projects have been started in Chiapas by other organizations. This is very good I think, and though none of the photographers have gotten elaborately involved, one of our staff members participated in workshops. In addition, one photography workshop participant from Zinacantán has gone on in video. It just didn't seem to make sense for the archive to do video; we didn't have the funds and staffing to expand.

Digital photography, however, though quite different from film-based photography, is a natural progression. Some of the photographers know a little bit of it, but not a whole lot. It would be interesting to see now that the photographers have their own organization if it will be something they want to move into.

Thank you very much.

ENTREVISTA CON LA DRA. GRACIELA FREYERMUTH

Cubículo de la Profesora en el CIESAS-Sureste, 30 de noviembre de 2005

1. ¿Para ti, qué es la antropología y qué sentido tiene la praxis antropológica?

Para mí la antropología es el estudio de las prácticas y representaciones de los grupos sociales, y creo que algo que la caracteriza es el trabajo etnográfico, local, de los grupos de estudio. Por eso –volviendo a tu tema de investigación– un trabajo que no incluya estos aspectos metodológicos no contendrá la perspectiva antropológica. Un análisis teórico y metodológico que no dé cuenta de la relación concreta con lo local, con lo particular –en este caso los sujetos de estudio–, podría ser una tesis de educación o de metodología, pero no una tesis de antropología. Considero que ello es muy importante; esa sería la praxis antropológica, muy distinta a la sociológica, en la cual el investigador estudia a grupos más amplios a través de encuestas o entrevistas, y escucha o se centra en los discursos. En el caso de la antropología no sólo te centras en los discursos, sino en las prácticas, en la observación, en las relaciones sociales, con los problemas, y obviamente con las personas que se relacionan con esas personas y esos temas. La perspectiva antropológica es una manera de acercarse a la realidad.

2. ¿Cuáles crees que son las condiciones que se requieren para generar conocimiento antropológico válido?

Eso es tema de una discusión muy compleja ¿Qué sería lo válido, o lo no válido? Y, ¿válido para quién?

Pues para ti.

...En la medida en que haya un acercamiento con tu grupo de trabajo, a través de la observación, y estés claramente posicionada con respecto a tu problema y a los presupuestos que guían tu proyecto de investigación, entonces es válido. Pero creo que la validez tiene que ver con una postura no nada más teórica, sino metodológica.

¿Cuál es tu problema?, ¿qué es lo que quieres?, ¿cuáles son tus objetivos? Tal vez, en tu caso, querías una experiencia de educación, una experiencia práctica. Pero eso no es válido, pues tu objetivo era hacer una tesis. Entonces, es válido en relación con qué, en relación a qué.

La pregunta va más en el sentido de tu propia experiencia, es decir, cuál ha sido para ti ese principio que te dice: “esto es válido, esto no”, para ti, en la experiencia de tu trabajo.

Si te planteas un objetivo y tus lectores o las personas con las que trabajas, o con las que te estás relacionando tienen muy claro qué es lo que pretendes, qué es lo que quieres, a dónde quieres llegar, y si aceptan participar o no. Para mí, todo eso es lo que hace que un proyecto sea válido. Pero puede ser válido para mí y no para la academia o para la medicina. Creo que hay ciertas normas teórico-metodológicas que, si son claras, pueden hacer que un estudio sea válido. Dependiendo de si estás claramente posicionada: qué es lo que buscas, a partir de qué supuestos partes y cuáles son tus estrategias teóricas y metodológicas. Si las partes de un proyecto no tienen congruencia, no serán válidas ni para quien las está planteando. Considero que la validez tiene que ver más con estas consideraciones...

3. ¿Cuáles serían el principal aporte y el principal límite metodológico que auto-críticamente destacarías de tu práctica profesional?

En cada proyecto haces aportes, y también enfrentas problemas teóricos y de metodología. El proceso de investigación es generalmente dialéctico, de ida y vuelta, en el que te planteas un objetivo, y creas una estrategia metodológica pero que tal vez en ese momento no sea la

adecuada. Posiblemente te des cuenta de que es importante modificarla, pero en ese proyecto ya no lo puedes hacer, y en el próximo la rectificas y entonces reelaboras tu propuesta y reestructuras tus objetivos e intereses. Es un poco lo que estás haciendo. ¿Hasta qué punto puedes decir que tu estrategia ahora no es la adecuada? Entonces tendrás que analizar lo que rectificarás para la próxima vez, cuando vayas a hacer un proyecto con ciertos sujetos. De esta manera vas creando o recreando toda una estrategia metodológica.

Es muy difícil decir cuál es tu mejor propuesta metodológica, pues va a depender del proyecto, la coyuntura, la relación que tengas con los sujetos de estudio.

Te podría decir qué es lo que he tratado de afinar. Pero, por ejemplo, ¿cómo le haces para trabajar con grupos indígenas cuando no hablas la lengua indígena? Creo que esa es una línea metodológica que he seguido; en ocasiones no es posible conocer una lengua distinta a la tuya porque no tienes la habilidad de practicarla a profundidad; esto es muy difícil, pues con solo desplazarte de una región a otra observarás que hay variaciones, y aquí tienes una gran cantidad de lenguas y de variaciones dialectales. Considero que he profundizado mucho en eso, en cómo consigues acercarte a un problema cuando el investigador no domina la lengua y además debe cumplir con un requisito académico; por ejemplo cursar una maestría y terminar una tesis en un año. En eso creo que he avanzado y ha sido una preocupación constante. De la misma forma, ¿cómo puedes también realizar encuestas cuando generalmente son bastante deficientes y problemáticas en localidades indígenas? ¿Cómo desarrollas instrumentos para acercarte a una realidad cuando tienes poco tiempo? Son las situaciones o problemáticas que he trabajado a lo largo de casi 20 años y que he tratado de mejorar y afinar a lo largo de muchos proyectos; sin embargo, siempre te darás cuenta de que hubo algo que no salió perfectamente bien.

Creo que es un proceso de ida y vuelta, que tú misma estás viviendo ahora. Es decir, estás en un entorno en donde no dominas la lengua, y por lo tanto la comunicación no se da de manera óptima, donde hay códigos que no comprendes y te restringen, donde observas situaciones que te parecen incorrectas pero que no lo puedes decir, donde tu papel es de investigador y de participante en un proceso. Eso te coloca en un lugar muy difícil porque ¿tu lealtad con quién está? ¿Con ese grupo o con tu proyecto de investigación? Son muchas los aspectos que el investigador debe enfrentar cuando va a trabajar con grupos de otra cultura, a veces con visiones políticas diferentes y con otras ideas. Existen aristas de orden político, ideológico, moral, que van permeando un proyecto de investigación, y tú vas haciendo recortes de la realidad como investigadora. En la medida en que éstos sean claros para el lector, creo que serán válidos porque estás diciendo lo que hiciste.

4. ¿Quiénes son los interlocutores –destinatarios– de tus investigaciones?

En ese sentido, la cuestión metodológica tiene varias aristas. Y tiene que ver, sobre todo en estos contextos, desde con quién te relacionaste para hacer una investigación, hasta cómo llegaste.

Si me preguntas ¿quiénes son tus interlocutores? Te respondo: tengo muchos interlocutores. Y ése es uno de los problemas metodológicos: que no solamente tienes un solo tipo de interlocutor.

Yo estoy –igual que tú– dentro de una institución. Actualmente, estás cursando tu licenciatura, yo trabajo dentro de una institución que se dedica a la investigación académica científica, y que parte de ciertos presupuestos. Ése es un interlocutor. ¿Por qué? Porque en el momento en que tú ingresas a una escuela, o yo ingreso a una institución, estamos aceptando que son nuestros interlocutores; negarlo sería erróneo, porque tú tienes que hacer la tesis y yo tengo que hacer mi trabajo. Eso es algo que la realidad te coloca enfrente.

¿Quién es otro interlocutor? Bueno, pues generalmente son tus sujetos de estudio. Por ejemplo, en mi trabajo con OMIECH yo no fui, como tú lo hiciste, a proponerles trabajar con ellos. Fue el CIESAS quien me contrató para hacer un proyecto con la OMIECH. Y entonces ahí

tiene que ver el hecho de que entras a un lugar en donde hay reglas del juego que, en este caso, las imponía la organización; son relaciones interinstitucionales y tú estás dentro de una organización, por lo que esos puntos de partida los marcaba OMIECH. Digamos que en ese sentido mi situación era más fácil, porque a mí me colocaron en un lugar, y ellos establecieron las reglas; y a mi institución le comento: “ellos ponen las reglas”. Así, no existirá problema porque se ha aceptado esa situación. Al final, estoy bajo dos reglas distintas. En tu caso no es así, porque tú elijas, ahí hay una elección; si la negociación sale bien o sale mal el problema es tuyo.

También eso va cambiando. ¿Cómo te relacionas con tus sujetos de estudio? y ¿qué es lo que hace que llegues a esos sujetos? Ahí están presentes una serie de interlocutores. Y creo que hay otro interlocutor, que es lo que te mueve como persona a analizar uno u otro tema. Por ejemplo, OMIECH definió hasta el tema de estudio; en ese caso era una investigación muy concreta para ellos: querían saber cuáles habían sido los elementos que fortalecían a la medicina tradicional y cuáles los que la estaban obstaculizando. De ahí que todo el capítulo que yo tenía de la propia OMIECH lo tuve que eliminar porque las organizaciones tienden a controlar lo que se dice acerca de ella; prefieren tener el control de lo que escribes, de lo que dices. Como investigadora tienes la obligación de decir cómo estás viendo la realidad en un espacio determinado, pero eso no les gusta. De esta forma, mi investigación presentó exactamente esos aspectos que a ellos les interesaban, con un interés pragmático. Estuve trabajando muchos temas con ellos, más allá del proyecto de investigación, que podían mejorar su práctica. Me parece que fue un trabajo interesante, más bien una experiencia interesante, porque había algunas formas del manejo de la propia organización con las que en determinado momento discrepaba, pero que te llevan a pensar cómo te vas reposicionando en un ambiente en el que ves el divorcio entre la práctica y lo que se dice que se hace. Y que siempre lo vas a tener: ahí está la “vieja discusión” de esta lealtad del investigador con el informante. Y creo que en la medida en que las reglas estén claramente definidas y el investigador las acepte, se pueden hacer cambios. Por ello, realmente no escribí sobre la OMIECH, sino lo que la OMIECH quería, sin involucrar a socios ni a la gente allegada a ellos. Yo me fui a las localidades; ahí pregunté y ahí estuve haciendo trabajo de investigación.

Creo que en ese sentido, y sobre todo en un lugar como Chiapas, estas cuestiones se dan con frecuencia, más cuando trabajas con grupos o movimientos sociales muy complejos, en donde nada es ni bueno, bueno, ni malo, malo, porque siempre todos los movimientos tienen cosas muy buenas y cosas muy malas.

Siendo investigador ¿cómo te posicionas dentro de estos grupos, de estos movimientos? Por eso no escribo sobre el zapatismo; porque no deseo llegar a los problemas que ahora enfrentas tú, y que mucha gente afronta cuando entra a un movimiento que es incuestionable en términos de sus objetivos. Sin embargo, al final de cuentas son movimientos como todos los de este país, hechos por las personas, y entre ellas hay de todo. Siempre, en cualquier grupo o movimiento, van a surgir ideas muy buenas y otras que serán cuestionables. Ése creo que es un punto complicado cuando estudias movimientos, cuando tus compromisos como investigador están muy vinculados a grupos, a personas.

En los últimos años me he dedicado más bien a analizar un tema: la mortalidad materna. Mi compromiso es con una problemática que me parece injusta y prevenible, que está más allá de los usos y costumbres, de los intereses de grupos y de los movimientos sociales. Creo que ello te permite más independencia como investigador; cuando tu compromiso está no con un grupo o con un movimiento, sino con una problemática que los sobrepasa. Tal vez vas a afectar intereses de muchos tipos, pero finalmente si lo que te interesa es modificar una problemática, tendrás entonces muy claro hacia dónde tienes que dirigirte, porque tu principal compromiso es con algo que consideras justo o injusto, aunque a otros les parezca que no debería ser así porque no se tienen que denunciar ciertas prácticas de ciertos grupos...

¿Me explico? Es como otra visión para llegar a un grupo. ¿Cómo tienes que hacerle? Pues siendo muy transparente: si vas a trabajar con médicos, les explicas de qué se trata, y si quieren participar, entonces participan; y los funcionarios públicos tienen que participar porque deben ser funcionarios transparentes, y porque tú tienes el derecho de observar, de identificar y de reconocer. Por ello, considero que te posiciona de manera diferente trabajar con un grupo o con una organización, que trabajar con una problemática. Creo que sí hay diferencias porque, además, una problemática la ves desde muchas perspectivas, con varios grupos y mucha gente involucrada. En el caso de la mortalidad materna es muy complejo, no está el problema de la muerte materna solamente en la familia, o en la comunidad, o en las relaciones intergeneracionales, sino también en los servicios de salud, en las políticas públicas, en el manejo del presupuesto público. Hay tantos actores involucrados que te da una perspectiva distinta.

Creo que es muy importante que si vas a un lugar, como dices tú, [*le expliques a la gente*]: “quiero hacer esto”. Ahora hemos estado utilizando cartas de aceptación para quienes participan en un estudio. [*Les preguntamos:*] “¿cómo quieres que te cite?, ¿cómo quieres que te nombre?, ¿quieres que sintetice lo que tú piensas?; buscamos que el proceso sea muy transparente, para que las personas también sepan, conozcan y no se sorprendan (que de todos modos se va a sorprender y a veces no le va a gustar), pero creo que esa es una posibilidad [*alternativa*].

¿Qué otra manera? He estado concientizando a mis grupos de que la información debe ser colectiva, es decir, que no pertenece a una persona; por ello todos deben tener acceso a las fuentes de información, a las entrevistas, a las experiencias. Y si alguien quiere utilizarlas, darle un manejo distinto, verle otra perspectiva, pues adelante. Hacerlo de esta manera significa abrir estos bienes más a lo público, porque finalmente también... [*nos sostenemos con fondos públicos*] y ahí hay muchas resistencias. Desde hace un tiempo he tratado de documentar todo lo que hacemos; por ejemplo, hemos grabado en un CD las entrevistas, los instrumentos, las cartas de aceptación, las fotos, todo aquello que resulte de nuestros proyectos. Buscamos ser transparentes para que la gente, incluida tú, confíen en la transparencia de las otras personas, en que más o menos sabrán cómo usar el material, cómo citarlo; y sobre todo [*que respetarán*] a los interlocutores. Por ejemplo, cuando evaluamos la atención obstétrica hicimos una versión digital –en CD–, lo difundimos a través de la Internet, donde la gente puede consultar, ver las entrevistas, las transcripciones, todo. Y eso es lo que estamos haciendo, creo que metodológicamente se hace poco en la academia. Estamos tratando, por ejemplo, de crear una base de datos [*similar*] con otros investigadores; porque la gente es muy renuente a que el material que produce –y que es financiado con fondos públicos la mayor parte de las veces– pueda realmente ser también utilizado por gente joven. Eso es algo que hemos estado ya impulsando, y que a los investigadores como que se le hace...

Raro

Sí. Me dicen: “no oye, pero pues cómo”. Estamos creando otro archivo en el que presentamos hasta los cuadros de dónde surge [*la información*], porque creemos que es parte de lo básico del hacer investigación: que queden documentados los procesos y que puedan ser utilizados por otras personas, y posiblemente algún investigador observe otras cosas que tú no viste. Creo que eso es algo más o menos novedoso que estamos promoviendo. Esta es la primera experiencia, y quien desee lo puede ver y consultar en la Internet. En otro proyecto sobre mortalidad materna digitalizamos las entrevistas en tsotsil y en tseltal, así como las traducciones en español; todo tiene su transcripción; es una base de datos enorme, por lo que debemos pensar y crear mecanismos para el uso de ese material.

Esto es algo que hemos venido desarrollando. ¿Y por qué? Porque trabajo con muchas personas, y es bueno que las personas a las que entrevisto puedan tener su entrevista... A veces eso puede ser muy enriquecedor, pues te podrás dar cuenta qué dijiste, repensar lo que dijiste y lo

que hiciste, lo que tú en ese momento comentaste; porque hay muchos temas que no te planteas hasta que alguien viene y te cuestiona, es algo en lo que no has pensado. Eso es muy importante, y lo he estado haciendo en otros proyectos: devuelvo las entrevistas a quien las proporcionó para que sean como un testimonio de su propia vida. Pero además está la posibilidad de que la gente que trabaja en mis equipos pueda usar ese material para sus proyectos académicos o profesionales a mediano y largo plazos. De esta forma, se cumplen dos objetivos: un mecanismo de retroalimentación para las personas con la que trabajas, pero también para otros interlocutores interesados en lo que tú haces, y para quienes han participado en los proyectos de distintas maneras: unos transcriben, otros hacen entrevistas, otros traducen, otros sistematizan (cuando se forman equipos grandes).

Tenemos otro proyecto que se está haciendo en el municipio de Tenejapa con varias organizaciones no gubernamentales (ONG) y la Secretaría de Salud y el IMSS; el objetivo es crear estrategias para reducir la muerte materna. Yo me encargo del monitoreo y la documentación. Aquí está (*muestra un CD*), con ello se pretende mostrar el trabajo de estos grupos, de los organismos no gubernamentales, es decir, cuáles son sus cartas descriptivas, sus proyectos, sus informes, etc.; también incluimos bases de datos. Llevamos un año monitoreando esta situación, y este CD se va distribuyendo... [*Aunque*] los mismos participantes tienen renuencia de que salga a la luz... pues hay dificultades para transparentar el trabajo de todos; desde las paranoias de que “me van a fusilar las cosas” y de que “mi trabajo lo van a usar”; en ocasiones les comento: “sí, se corre el riesgo que a veces hagan mejores análisis que uno”, ni modo, *c’est la vie!*

5. *¿Qué dificultades has encontrado para articular tu práctica científica a tu práctica política o social? ¿Cómo te has relacionado con el movimiento social que le ha dado vida a tu línea de investigación?*

Ninguna. Desde que llegué a Chiapas me considero –creo que me catalogarían– como una activista “light” (*se ríe*). No soy una activista radical; soy feminista, pero ni me considero ni me consideran una feminista radical. Algunos me podrán ver... Es que depende de cómo te posicionas: algunos de aquí me dirán que soy “light”, en el sector salud dicen que me tienen “pavor”; otros más argumentan: “es hipercrítica”. Y yo pienso: “qué raro, si soy muy condescendiente algunas veces”. Depende dónde estés es cómo te miran.

Desde que era muy joven y estaba en la UAM Xochimilco empecé a hacer mis primeros proyectos de investigación siempre con temas que me parecían muy importantes, que me movían mucho. Eso es fundamental: si algún tema no te mueve, será muy difícil llevarlo a cabo. Si un investigador no está involucrado con el tema, si no está enamorado de él, si no es algo que le guste, que le apasione, pues no va a salir algo muy bueno. Creo que eso norma toda la vida: “haz lo que te gusta hacer y lo vas a hacer muy bien, o mucho mejor que lo que no te gusta hacer”. En la investigación eso es fundamental.

Y desde que empecé a hacer investigación me vinculé con grupos, con interlocutores... Hice una investigación sobre maquiladoras eléctrico-electrónicas y los riesgos reproductivos de las mujeres que en ellas laboraban. Realizamos materiales propuestos por ellas. Hace muchos años que estoy en el tema materno-infantil, éstas eran trabajadoras de fábricas, por lo que pensé que iban a solicitar material sobre riesgos maternos y cosas así, ¡y no! Ellas querían [sobre sus derechos laborales, sobre la ley del IMSS], estaban muy preocupadas sobre sus derechos como aseguradas del IMSS y de los riesgos en su salud, pero por los riesgos del trabajo. Así que realizamos material para ellas en esos términos. ¿Cómo los hicimos? ¡Como a ellas les gustaban! Estos materiales fueron criticados por algunos diciendo: “ay, pusieron dibujitos de mujeres como de esos libros de inglés”. Pero en realidad las mujeres así se veían, o así se querían ver. Ellas nos hicieron dibujos, y cuando se dibujaron se pusieron aretes y collares. Por eso tratamos de hacer

un material que a ellas les gustara y con el que se sintieran identificadas. A partir de entonces y luego con OMIECH, trabajé mucho lo del material educativo y la manera en que podíamos devolverles a las comunidades.

Esa ha sido otra preocupación que me ha guiado en el trabajo de investigación: que lo que realices no se quede guardado en tu escritorio, o que sólo lo lean cinco o diez personas interesadas en lo que haces. Y lo que hemos hecho también ha sido como un trabajo de ida y vuelta: primero te sale mal, luego te sale, y finalmente haces otra cosa que te sale mejor.

Primero empezamos a trabajar campañas de mortalidad materna en tsotsil y en tseltal, y en todas las lenguas indígenas [*de Chiapas*]. Antes hicimos los folletines para OMIECH, pero quedé insatisfecha porque la gente no sabe leer ni escribir, ni entiende el español, y si le escribes en tsotsil o tseltal tampoco lo entienden porque es iletrada. Debido a ello, decidimos trabajar con medios de comunicación –ya cuando colaboraba en un grupo de mujeres– e hicimos traducciones; realizamos una campaña de 20 cápsulas de mortalidad materna en siete lenguas (seis lenguas indígenas y español). Luego nos dimos cuenta que tuvimos un error: que las hicimos nosotras, por lo que tuvieron que ser traducidas. Posteriormente, elaboramos otro trabajo que fue muy satisfactorio: una radionovela de 20 capítulos, con tres series, sobre mujeres con problemas obstétricos tratadas exitosamente. No queríamos hacer algo como “Las mujeres de Humo”, sino presentar situaciones en las que las mujeres..., o sea la población, se organizaba, la familia colaboraba, y los servicios de salud resolvían el problema, es decir, eran casos con final feliz.

¿Y reales?

No tan reales, pero exitosos; digamos que adaptábamos las [*historias*]. Estas las realizamos con un grupo llamado Fortaleza Maya (FOMA), –es un grupo de mujeres– y ellas hicieron los guiones, pero primero trabajamos con el grupo en talleres para acordar la línea de la radionovela. Nos costó muchísimo esfuerzo y trabajo, porque aprendimos a digitalizar; varias veces perdimos todo, fue de mucho tiempo, realmente fue impagable la radionovela, pero finalmente salió y ¡es muy padre! La tenemos en tsotsil, tseltal y español, y a partir de ahí nos dimos cuenta de que ésa era la línea. La radionovela la han usado los zapatistas, las abejas y las radios del INI. Ésta es la radionovela (*muestra el CD*), se llama “Tiempo de vivir” y desde que se hizo se ha estado transmitiendo y retransmitiendo. Quisiéramos que se retransmitiera más y más, porque obviamente es bastante trabajo, hubo mucho esfuerzo de mucha gente; digamos que fue un proyecto que se realizó a partir de mi proyecto de investigación sobre mortalidad materna, pero no es un trabajo que yo haya impulsado inicialmente (en el sentido de que yo no hice los guiones, etc.). Lo que pasó es que la gente que había iniciado el proyecto se fue, pero finalmente se terminó porque me dije: “lo tenemos que hacer”. Y entonces, leímos un manual para un [*programa*] “Protools” –que nadie sabía usar en la Mac– y me di a la tarea de enseñarle a otra gente. Así, partiendo de cero, pero pensaba: “no, no se puede perder” porque ya había un trabajo muy importante: ya se tenían los guiones –ya FOMA había hecho los guiones–, ya estaban traducidos. [*Lo que faltaba*] era todo el proceso de grabación, y en toda esa parte siento que participé ahí sí enormemente: era la coordinadora del proyecto junto con Laura Miranda.

Bueno, hemos hecho todo lo que quieras en este mundo para tratar de ir [*revisando el impacto del trabajo*]... y todo esto va implicando mejoras. En el caso de “Tiempo de Vivir”, con todo y que yo era la asesora –porque originalmente soy médica, no antropóloga, estudié medicina antes que antropología– yo cuidaba que no hubiera incongruencias en los aspectos médicos. Esta radionovela la evaluamos con grupos focales sobre todo. Si detectábamos errores, la hacíamos de nuevo enfatizando los aspectos que veíamos se habían descuidado. Ha sido todo un proceso. Esto lo he hecho sobre todo con una organización llamada “Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud, A.C.” (ACASAC), que es con la que tenemos aquí [*en el CIESAS-Sureste*] una cabina de

grabación en audio. Este material también presenta experiencias exitosas; son testimonios de gente que ha ido al hospital... es como promover el acceso a servicios de salud, que tienen desprestigio, justificadamente, pero que deben utilizarse y pugnar por su mejora porque de lo contrario las mujeres se mueren; no hay de otra. Ésta es la última de las campañas que hemos hecho. Tenemos otra muy bonita sobre Derechos, la hicimos con otra Casa de la Salud, con una líder indígena Sebastiana Vázquez. Es contra la Violencia hacia las Mujeres; tiene dos tipos de cápsulas: testimoniales e informativas (¿cuáles son tus derechos?) Hablamos de ¡no a la violencia!, pero ¿qué es la violencia? ¿Cuáles son los derechos de la gente? Si a mí siempre me han golpeado pues no voy a saber... Tal vez cuando digo “¡no quiero que me golpees!” es porque no quiero que me mates, nada más.

Y el más bonito –que no está todavía terminado– es un proyecto de capacitación en tsotsil para parteras analfabetas, monolingües. Es todo un modelo de educación, de comunicación que hemos estado trabajando con Sebastiana Vázquez, que es una líder indígena y Mariana Fernández, que es una todóloga, es abogada pero hace cosas de educación popular; tiene muchas habilidades. Cada módulo dura entre tres y cuatro horas. Las mujeres lo escuchan y van siguiendo las instrucciones; te dice: “apágalo”, “reúnanse”, “hagan esto”. Es como un taller, pero un taller que las mujeres pueden trabajar por su cuenta.

¿Y sí funciona?

Sí, lo hicimos con las mujeres de Chalchihuitán, fue un trabajo de muchísimo tiempo. Primero creamos una propuesta de guiones. Se hacía en los talleres, las parteras lo retroalimentaban con sus comentarios; por ejemplo nos decían: “no, esto no se entiende”. Este proyecto fue monitoreado durante un año. Algunas de sus historias provienen de mis proyectos de investigación, pero se han adaptado. Por ahora está listo prácticamente y estamos elaborando los manuales.

También estamos realizando otros materiales sobre Maternidad Segura (con rota-folios), para talleres mucho más pequeños, cortos (de una hora), con dos animadores, y que sean más baratos porque las otras producciones son muy caras y muy tardadas. Es decir, buscamos lo más sencillo, lo más barato, y ya lo hemos probado. A los promotores les encanta porque si no saben llevar un grupo, el animador te va guiando [*en el audio*] para hacerlo (en este material hay un animador hombre y una animadora mujer). No hemos tenido recursos, por lo que lo hemos hecho así como ‘a cuenta gotas’; tenemos un módulo nada más y no lo hemos podido traducir, está en español. Son procesos muy lentos porque no hay recursos suficientes, se va haciendo con poquitos que conseguimos, y contratamos a los actores y a la guionista. Pero eso es lo que hemos hecho respecto a los interlocutores.

¡Qué bárbaras!

Estoy trabajando otro material con una persona en Tenejapa, es un manual para los promotores [*de salud*] que contiene [*información*] sobre las clínicas de salud; por ejemplo: a qué hora funcionan, quiénes son los médicos, a qué horas tienen que estar; es decir, transparencia; también se incluyen mapas de los centros en los que no se atiende las 24 horas, un espacio para notas, así como información importante como los signos de peligro durante la maternidad, qué hace la comunidad, qué es lo que no hace. Y eso es obviamente para el promotor, pero lo que hemos pensado es, en un segundo momento, convertirlo en un audio para la gente que no sabe leer y escribir; porque hasta ahora este tipo de material es para una ‘élite’.

De esta manera, siempre estamos tratando de hacer cosas nuevas. Por ejemplo, Mariana [Fernández] ahora crea música, y los mensajes son transmitidos en forma de rock, salsa, rancheras, etc. Ella organizará una tocada en Cancun para jóvenes, sus interpretaciones contienen mensajes que nos parecen fundamentales para la equidad de género, para prevenir la muerte

materna, etc. Hemos buscado crear algo más atractivo para ayudar... Nosotros decíamos: “si las farmacias venden una bola de porquerías con sus anuncios en tseltal y en tsotsil, hagamos nosotros lo mismo; insertemos también mensajes que mejoren la calidad de vida de la gente, que pueden ser muy importantes para la vida de la gente”.

Eso hemos hecho. Ahora te muestro otra dirigida a jóvenes urbanos, para enfrentar la violencia entre ellos; actualmente la están adaptando para jóvenes indígenas; aunque desde que la hicimos la querían traducir, pero les dije: “no, no, no, esto es muy urbano, para chavos urbanos”. Es la historia de cuatro jóvenes que se enfrentan a distintas circunstancias, que las van resolviendo entre ellos, como un grupo de apoyo; es muy atractiva también, pero es muy urbana. Por ahora la están llevando a las escuelas como COBACH y CONALEP de las comunidades indígenas, discutiéndola y reflexionando acerca de ella. Ésta [*originalmente*] la trabajamos también con jóvenes, con una metodología para jóvenes. Ellos fueron quienes finalmente adaptaron los guiones, el lenguaje, sobre un guión base, elaborado también por Mariana; tienes que hablar con ella, es una mujer muy creativa.

Entonces ¡todo esto es lo que hacemos!

¿Y a qué horas hacen tantas cosas?

Lo que pasa es que mira, aquí soy promotora, impulsora, animadora, [*hago*] que la gente no se desanime. Por ejemplo, en eso de la radionovela un día llegó la persona que empezó a trabajar y me dijo: “perdimos diez capítulos –¡una serie completa en tseltal!–, yo creo que ya no la hacemos”. – “No, ¡claro que sí!, ¡tú no te desanimes!, ¡no importa! –le dije–, ahora va a salir más rápido, y entonces hay que ver cómo le hacemos para que no cometamos el mismo error”. Bueno, de la radionovela ya hicieron una traducción –en dos lenguas– y una adaptación en Oaxaca, y además se ha ido también reproduciendo.

Como verás, lo que yo hago es animar a la gente, pero hay un equipo detrás: en cada uno de estos [*materiales*] vas a ver que si tal persona hizo los guiones, que si otra la dirección técnica, que si yo como responsable, gestora, vendo los proyectos, consigo un poco de dinero para pagar a los actores, para hacer los guiones. Ése ha sido mi papel: organizadora, promotora de los materiales y animadora.

6. ¿Crees que tu trabajo de investigación contribuye de alguna manera a los procesos educativos vigentes en los grupos que has investigado? ¿Con qué mediaciones?

Creo que sí...es que si no contribuyes en algo en este país estás amolado; en éste y en cualquiera.

7. ¿Con quién o quiénes has tenido que negociar para llevar a cabo cada fase de tus investigaciones?

Lo más difícil ha sido negociar con las instituciones; cuando haces proyectos conjuntos, no les gusta –a nadie le gusta– que alguien les diga que las cosas no funcionan como en teoría deberían funcionar. Aunque hay mucha gente que sí quiere que funcionen, porque en todos lados –como veíamos– hay gente honesta, trabajadora... y de la otra; siempre vas a tener en todos lados, en todo el mundo, en todos los procesos, lo bueno y lo malo, porque todos somos así, así es el ser humano: bueno y malo.

He estado muy vinculada al Sector Salud, porque es parte de mis presupuestos, de mis valores. Estoy convencida de que la salud es un derecho y que el Estado tiene la obligación de darla y darla bien. Eso es algo en lo que yo creo, y es en lo que yo camino. Por eso, en cuestiones de presupuestos, me he atrevido a decirles lo que no gastan, lo que sí gastan, cómo lo gastaron. Me he inmiscuido en esta cuestión de transparentar.

Y a veces a la gente no le gusta. Es muy difícil que cuando haces negociaciones y te permiten la entrada a lugares (que es su obligación), pues entras, observas, les comentas algo que

no les gusta y se incomodan. Es difícil porque son relaciones como de violencia doméstica. Si estás haciendo un trabajo con un grupo y ellos ven que estás haciendo algo incorrecto, también tienen la obligación de decir: “oye, es incorrecto, no lo hacen bien, no lo difunden”. Por eso es tan importante el monitoreo, también en las ONG, porque todos tenemos que rendir cuentas, todos debemos ser transparentes, por ello unos y otros debemos promover eso y que todo mundo sepa lo que cada quién está haciendo. Eso es importante y eso es lo difícil de negociar.

Y a mí me ha costado aprender cómo consolidar grupos, cómo hacer que todos se comprometan y trabajen bien. Porque el dinero que te asignan tiene que ser bien utilizado, venga de quien venga: una agencia internacional, el gobierno del estado, el gobierno federal, las instituciones públicas, las de educación. Y eso afecta intereses. Eso es lo difícil de la negociación: ¿Cómo consolidar grupos de trabajo, cómo hacer que la gente se sienta a gusto, que trabaje bien –porque si no, no se van a hacer cosas útiles ni se van a hacer muchas cosas– pero que a la vez pueda existir un ambiente de retroalimentación y de mejoramiento del trabajo? Ese es un problema en las negociaciones.

Con otros prácticamente no he tenido que negociar. Siento que en el CIESAS, a pesar de que soy médica –que no soy antropóloga de formación–, a pesar de que me decían “eres muy activista”, como que ha llegado un momento en que han reconocido que éste es un trabajo valioso. La radionovela fue premiada por el CIESAS. Entonces dices: “sí se están dando cuenta que esta retroalimentación a la población es importante”; de lo contrario, no tiene mucho sentido lo que hacemos como investigadores. Es decir, es importante lo académico y las propuestas teórico-metodológicas, a mí me gusta incidir en ese sentido; pero también me agrada lo que hago con la gente. Porque si no es así, ¿entonces para qué sirve?

En esas negociaciones tienes que estar preparada para que alguna gente rechace tu trabajo. Digamos, no he tenido que negociar demasiado porque sí soy un poco adicta al trabajo. Esa es una ventaja, pues nadie te puede cuestionar que te dedicas al activismo y no a la academia. Basta con que cumplas el compromiso de formar a tus alumnos –mi línea de investigación en la Maestría del CIESAS fue exitosa porque todos los que ingresaron se graduaron y 84% se graduó en el tiempo establecido–. Si tú cuidas mucho lo que para la institución es fundamental, nadie te va a cuestionar. Así, será más fácil negociar.

Eso también es igual en todos los grupos con los que trabajas: si la gente ve que lo que haces tiene compromiso, entonces todos te reconocen; de esta forma es más difícil que la gente te obstaculice o te critique. Pero esto implica hacer mucho trabajo, poner el ejemplo, tratar de ser muy transparente con todo el mundo respecto de lo que haces. Ése es el problema de la negociación.

8. *¿Alguna vez has dejado de publicar algo por decisión de tus “sujetos” de estudio?*

Sí, he dejado de publicar algo por decisión de mis sujetos: ese capítulo de OMIECH. A mí me dijeron: “algún día lo vas a poder publicar” y que no se qué... Hasta ahora no lo he hecho.

Considero que muchas cosas en algún momento sí las tienes que decir y... no sé, es algo complicado. Es mejor que algunas cosas no las digas ni las toques. Trabajé en Chenalhó y he tratado de separar un poco esta cuestión del movimiento zapatista de mis investigaciones. En primer lugar, porque los zapatistas “vendieron” mucho, y a mí me parece que no se vale que te trates de montar en procesos. En ese sentido, te digo, yo estaba cerca de esos procesos pero creo que no me va a parecer más valioso hacerlo con zapatistas que con no zapatistas. Creo que las condiciones de las mujeres son fatales en todos lados; en ese sentido traté de desvincularlo y creo que fue bueno. Me parece, viéndolo en retrospectiva, que estuvo bien. Eso tienes que cuidarlo dentro de tus procesos. ¿Por qué lo decía? Porque a veces es complicado, por la cuestión de la denuncia y porque estás en un lugar: sobre todo a los investigadores se nos critica mucho: “que somos como unas sanguijuelas que vamos y sacamos de la gente y no damos nada”. Creo que lo

que hay que tratar es de promover cosas, tal vez te equivocas y te das cuenta de que no son procesos que están tan bien; sin embargo, en todos los lugares donde he hecho investigación he tratado de hacer varios proyectos, retribuir de muchas maneras: mejorando servicios de salud, incluyendo casas para la mujer. Posiblemente una mirada así ligera puede decir: “aquí ¿qué se ha hecho?, nada”. Pero es porque las piedras se ponen muy poquito a poco. Los procesos, sobre todo en la cuestión de la equidad de género, son lentos, difíciles, complejos. Es muy difícil ver grandes cambios, pero creo que uno lo que trata de hacer es de contribuir, y una manera de contribuir es que realices tu trabajo bien, por lo menos, ¡que lo hagas!

9. *¿Cuáles crees que deben ser las restricciones del investigador en el manejo de la información cultural que recoge, sistematiza e interpreta?*

Estas restricciones de qué es lo que puedes manejar tienen que ver con tu jerarquía de valores, ¿quién es tu dueño?, en el sentido de tus propios valores, como investigador.

En el caso que te digo, mi jerarquía es la cuestión de la mortalidad materna, ésta es: hay que disminuirla, abatirla [*caiga quien caiga*]. Eso para mí es lo incuestionable: ahí está mi jerarquía. Pero tal vez la jerarquía de otro es el movimiento zapatista, y entonces ése es su dueño. O para otro será la institución donde trabaja, y las políticas que hacen y que les dicen: “ahora brinca, ahora siéntate”.

Entonces, ¿quién es tu dueño? Una cuestión metodológica fundamental es que eso lo explícites. Queda muy claro, sobre todo en salud, que se mueven tantos intereses con las farmacéuticas... y ese tema ha sido muy discutido. ¿Quién es tu dueño?, ¿a quién le estás respondiendo?, ¿cuáles son los intereses a los que respondes? Y a veces pueden ser muy personales, pero los tienes que explicitar. Porque explicitar eso, y explicitártelos a ti misma es lo que te va a permitir decir exactamente esto: de lo que recoges, cómo lo sistematizas y cómo lo interpretas, y para quién.

Eso es básico, y tiene que ver con la metodología de la investigación y de tu vida en general.

Pues creo que ahí la dejamos.

Muchísimas gracias, qué bárbaro.

ENTREVISTA CON EL DR. RAINER ENRIQUE HAMEL

Sala del Departamento de Antropología, UAM-I, 12 de febrero de 2009.

1. *¿Qué es la antropología para usted, y qué sentido tiene la praxis antropológica? Delimitando el campo de la praxis antropológica, ¿qué sería y cuál sería su sentido?*

Haces una pregunta tan general que uno podría explayarse en espacios filosóficos interminables pero bueno, no se trata de eso.

Para mí la antropología es básicamente el estudio de las sociedades tratando de reconstruir, hasta donde se puede, un punto de vista propio de esas sociedades. Eso nos lleva a algunos enfoques preferenciales, o hacia algunas líneas de investigación preferenciales frente a otras, o sea toda la tradición del trabajo de campo, de la etnografía, etc. —que todos sabemos que fue muy criticado porque puede ser otro relato más que se cuenta sobre un objeto—. Pero habiendo visto las alternativas en más de treinta años de trabajo de investigación, me quedo con una combinación de enfoques (pero eso seguramente lo vamos a tratar más adelante). Entonces la antropología sería eso: es el estudio de las sociedades —en términos muy generales— tratando de recuperar su propio punto de vista, sin quedarse necesariamente en él solamente. Eso para mí es la relación entre etnografía y etnología o teoría antropológica; justamente, no se trata de nada más describir lo que uno ve, sino que uno entra con conceptos teóricos previos que tiene que estar dispuesto a someter a revisión, para llegar luego a una teorización. Eso sería un poco lo de la antropología en general.

Como tú sabes, me ubico en un campo de antropología del lenguaje que tiene distintos nombres, pero donde el enfoque es el mismo y quizás sea más agudo todavía porque quienes trabajamos desde el lenguaje, por lo menos estamos convencidos de que tenemos una puerta mucho más precisa, mucho más céntrica de toda cultura que es el lenguaje en el doble sentido de que es nuestro principal medio de comunicación de los seres humanos, pero también nuestra principal herramienta de trabajo. Un aspecto que poco se reflexiona o poco se toma en cuenta en muchas disciplinas sociales es ¿qué pasa con nuestra práctica donde la principal herramienta es el lenguaje? Hay una cierta ingenuidad en muchas subdisciplinas, o en muchos enfoques que toman el lenguaje como un instrumento neutro —si hablo en mi lengua y necesito otra lengua entonces necesito traductores— pero no reflexionan sobre el carácter de la construcción ideológica del discurso. Es decir, todo lenguaje existe en una forma material específica: es el discurso o texto, —o sea, formas del lenguaje organizadas social e históricamente— y éstos nunca son neutros. Siempre hay categorizaciones previas, hay construcciones discursivas que abren una perspectiva y cierran otras; en otras palabras, siempre hay una determinación ideológica, histórica en nuestro lenguaje como instrumento, y eso es algo que muchas veces no se reflexiona. En mi propio trabajo, viniendo de una línea crítica de la sociolingüística o antropología lingüística, eso es parte del trabajo desde que me inicié, entonces esto a nosotros nos da la posibilidad de hacer una etnografía de la comunicación como una pieza central de una etnografía más general. Es un procedimiento donde realmente buscamos que hablen los sujetos —y no nada más en un sentido metafórico sino que nos dedicamos a analizar exactamente cómo dicen las cosas, qué dicen en distintos contextos. Porque la forma *es* a la vez contenido y no se puede prescindir de ella.

La praxis antropológica es una praxis en el sentido más amplio de convivencia con otras gentes. Y convivencia significa entender de ellos, que ellos entiendan de uno y que uno comparta ciertas cosas. Entonces, la praxis antropológica para mí es una gama relativamente amplia de hacer investigación, hacer estudios, observar al otro; pero también interactuar con el otro en el sentido de la interacción que siempre es una construcción de reciprocidad de perspectivas. Sin reciprocidad de perspectivas en nuestra vida cotidiana o en cualquier contexto sería imposible comunicarnos. Eso siempre es una cierta ficción o idealización, pero ficción necesaria que

tenemos que mantener de presuponer que el otro más o menos entiende lo mismo –los términos como me expreso. Cuando nos damos cuenta que nuestra interacción no funciona, hay formas de reparación, podemos buscar alternativas, entrar en un meta-discurso de aclaración, etc. Y también, obviamente un tercer componente es una cierta convivencia militante (si tú quieres), en un sentido muy amplio de tratar de entender dónde hay problemas, y contribuir, con lo que uno hace en la investigación, a identificar esos problemas y ayudar a resolverlos. En el campo de la existencia misma de los pueblos indígenas, en términos muy generales, su situación discriminada, subordinada y explotada; y en temas más específicos, qué pasa con sus lenguas, en qué se puede apoyar para reforzarlas. En el campo educativo, cómo analizar, desde las necesidades mismas y desde las condiciones de un sistema educativo, cómo poder apoyar una mejoría de la situación. No sé si me falta algo importante en cuanto a la praxis, pero eso sería un poco la idea.

Desde el punto de vista teórico-metodológico eso implica que uno no entra al campo con teorías totalmente establecidas, que nada más cuentan con una aplicación –el concepto de aplicación para mí es uno de los más inadecuados en el campo de las ciencias sociales, es otra cosa lo que sucede– sino que con hipótesis, con teorías fuertes, con el bagaje que uno lleva, uno entra y tiene que someterlo permanentemente a revisión, y a revisión también con los otros.

2. Ahí ya se me adelantó un poquito a la siguiente pregunta que tiene que ver con aspectos epistemológicos y teórico-metodológicos: ¿cuáles son las condiciones que cree que se requieren para generar un conocimiento antropológico válido? Válido en términos de lo que usted concibe como válido a partir de su experiencia, de su práctica.

Esa experiencia está fuertemente marcada por las corrientes y las experiencias dentro de las cuales me ubico, y es una combinación bastante heterodoxa. En el sentido que yo creo que un modelo explicativo global de las sociedades sigue muy vigente, sigue siendo sumamente válida una explicación histórico-materialista marxista para explicar las relaciones de producción y una serie de cosas más. Pero que al mismo tiempo hay una permanente tensión entre lo que podría ser la reproducción, de un sistema, de prácticas, etc. –incluso en la forma más diferenciada como la usa Bourdieu con su teoría de la reproducción cultural, por ejemplo– con otro elemento que viene de otras teorías que están en conflicto con éstas, que es la de la constitución, de la creación; es decir, de las corrientes etnometodológicas, del interaccionismo simbólico y de la sociolingüística cualitativa –hay una concepción fenomenológica en el fondo, se remiten a Alfred Schütz– en el sentido de que nosotros estamos permanentemente creando sentido, y para algunas corrientes, creando sentido en la interacción: que las cosas no están establecidas de antemano, sino que se van construyendo en el momento de la interacción misma. De ahí sale una línea muy fuerte de la microsociología que es justamente la etnometodología, con sus ramificaciones en el análisis conversacional y otras corrientes. Y eso para mí es importante, que uno vea que obviamente hay siempre una reproducción, pero hay en cada acto una constitución también; una constitución local, endógena, de un sentido concreto. Y justamente la tensión entre la reproducción y la constitución nos da pautas para analizar el cambio, y para ver hasta qué punto nuestros datos, nuestras interpretaciones sean válidas. En estos enfoques llegaremos como resultados finales de una investigación a construir la conclusión más plausible. Nunca podremos decir: “esta es la verdad”, sino más bien “es probable que así haya sido”, de acuerdo con nuestros datos y la expresión de los mismos actores. De ahí que se llamen enfoques interpretativos, que no es por la interpretación que uno hace como investigador, eso es obvio, sino porque los sujetos en interacción están siempre involucrados en un proceso interpretativo; no hay ninguna rutina automática, no hay un automatismo del significado y del sentido, sino es siempre un proceso interpretativo, y nuestra tarea es reconstruir ese proceso interpretativo hasta donde se puede, comparar y escoger entre distintas formas de interpretación, con una triangulación del material,

de análisis, de observación, de entrevistas; hay que tomar en cuenta todos los datos posibles para llegar a una interpretación plausible, la más probable de cómo pudieron haber sido las cosas.

Esto nos lleva a una relación entre lo micro y lo macro: está el contexto global histórico – las relaciones de producción y las relaciones sociales que se establecen sobre esta base– pero hay un nivel micro que no es deducible del otro –en eso sí me alejé un poco de intentos marxistas de otros momentos, de la determinación hasta el nivel micro, que fue un intento fuerte en un momento histórico pero no funcionó. Yo creo que hay que trabajar desde distintos enfoques y desde la interdependencia compleja, no fácil de construir. No sé si eso más o menos conteste la pregunta.

Sí, y un poco con lo que ya había dicho antes, de las características que le pone a la relación...

Sí, hay una relación con los sujetos con los cuales uno trabaja, interactúa; que por un lado es muy importante recabar de la manera más fiel su interpretación, su visión del mundo, sus puntos de vista –incluso, en cuestiones más de política de acción– pero no subordinarse totalmente a esas posiciones. O sea, para mí es importante que yo también mantenga la independencia y la perspectiva propia. Hay ciertas tendencias quizás exageradas de una etnografía demasiado etnicista, o no sé como llamarla, fundamentalista en cierto sentido, que no comparto, de que “la razón la tiene el otro”. Yo creo que siempre hay esa tensión y hay distintas razones y distintas perspectivas que no necesariamente hay que abandonar o fusionar. Y eso en todos los aspectos, y tú lo sabes en nuestro trabajo en las escuelas, que hay puntos de coincidencia, cambio de visiones y demás, pero hay también discrepancias que no se disuelven necesariamente, y no es bueno que se disuelvan.

3. La tercera pregunta es una especie de simulación como si estuviera en el final de los tiempos y en el juicio de la historia y usted, autocríticamente pusiera en la mesa ¿cuál sería el principal aporte y después el principal límite metodológico que destacaría de su propia práctica profesional? O sea como cuál fue –ha sido hasta ahora, porque todavía no se muere
Todavía no me tocan la campanita final.

Pero hasta ahora ¿cuál cree que pueda ser como el principal aporte metodológico que tiene y cuál el principal límite?

Bueno, a mí me tocó llegar a México en 1978, en un momento histórico específico que fue un cierto ‘boom’ que se daba en distintas corrientes. Llegaba de una situación bastante privilegiada: en Europa viví en varios países, tuve acceso a varias investigaciones de punta y pude trabajar dentro de ellas. Por esta razón, en el campo sociolingüístico –en un sentido amplio– pude contribuir en los primeros años de mi trabajo en México, y sigo en esa línea, la búsqueda de una renovación muy fuerte de la visión teórico-metodológica que se tenía de la relación sociedad-lenguaje en un sentido muy general, y en concreto, aterrizándolo en una teoría/metodología integrada de varios aspectos para el análisis de la relación entre el español y las lenguas indígenas.

Es un estudio más o menos amplio, que me llevó años en realizarlo. Fue un estudio sobre “conflicto lingüístico y desplazamiento de las lenguas indígenas”, pero con un enfoque teórico-metodológico que se separa, que es diferente, de cómo tradicionalmente se había hecho aquí, y también en los lugares donde se inventaron esas disciplinas; tuve que integrar realmente una perspectiva micro/macro donde los objetos de estudio, que son grabaciones de situaciones comunicativas institucionales y no institucionales, los analizo con una metodología que desarrollamos en equipo, de varios niveles, que llega a análisis sumamente finos, y también a resultados sumamente finos de esos procesos. Eso después lo trabajé en paralelo en el campo de la educación. O sea, mucho de lo que con los años pude haber entendido de la educación indígena

en general se nutre de experiencias del aula y experiencias de un análisis científico; o sea, no se limita a la presencia en el aula y a apuntar lo que uno ve como etnografía, sino incluye como pieza central un análisis muy detallado, técnico, basado en transcripciones de ciertos mecanismos que funcionan en el aula y que también dan un cierto entrenamiento, cierta capacidad de ver las cosas, como punto de partida para discutir otros niveles. Entonces, creo que eso fue un trabajo fuerte que hicimos desde la práctica de las personas: prácticas sociales, prácticas lingüísticas, prácticas educativas, tratar de reconstruir qué es esto que llaman educación indígena, y las cosas que funcionan y las cosas que no funcionan y por qué no funcionan.

Este procedimiento es muy diferente a lo que en general se conoce en este campo: que es un nivel más deductivo desde lo macro –los grandes planes, grandes estrategias, grandes presupuestos, un gran currículum– que nunca llega exactamente así, o ni siquiera aproximadamente así, al aula. Creo que también eso es importante de haber señalado en mi trabajo: las diferencias constitutivas, estructurales, entre las prácticas en el micronivel de la interacción –sea la escuela u otro contexto– y los grandes agregados que estudia por ejemplo, la sociología. Existen ahí diferencias y rupturas cualitativas que hay que reconstruir en un proceso interpretativo en varios pasos. Es decir, de lo que observo y de lo que grabo, llegar a conclusiones globales sobre las lenguas en general: es todo un proceso que no se puede reducir a ninguno de los extremos. Y para mí fue siempre muy importante el micronivel y el análisis cualitativo de las prácticas que ahí se producen.

Ahora, ahí mismo está una limitación. Me ha pasado con una serie de estudiantes, desde la licenciatura hasta el doctorado, que entraron a ese reto de trabajar de ese modo y cuando terminaron –algunos, unos cuantos, no terminaron– dijeron: “yo nunca más voy a hacer un análisis tan fino”. Porque está muy bien todo, y se descubren cosas que uno no ve a simple vista, pero significa una enorme inversión de aprendizaje técnico y de tiempo de trabajo... En general, hoy en día en la Antropología Social vemos métodos de análisis de datos que no son tan detallados y que para mi gusto pierden mucho; sin embargo es una limitación que un análisis micro, un análisis fino, requiere de una serie de materiales que deben tener características muy específicas –de trabajo más extenso, más largo, y también de análisis– que hoy justamente por las condiciones políticas y sociales en las que se hace investigación, y en las cuales la gente también adquiere sus grados académicos, va a contrapelo de lo que está pasando. Entonces hoy en día tenemos interpretaciones más sumarias.

Y bueno, también está lo que plantean otros autores, –García Canclini, entre otros– justamente esa relación micro/macro: ¿cómo llegar de una etnografía bien hecha a explicaciones macro, y viceversa? Hay ciertas limitaciones que veo posiblemente en mi trabajo que no están todavía resueltas.

¿En el trabajo propio?

Sí, he tratado de abarcarlo, tengo cosas publicadas y más en camino, pero hay ciertas áreas de saltos explicativos entre lo micro y lo macro que todavía no están resueltos en general, y en mi trabajo tampoco.

4. ¿Quiénes son los interlocutores de sus investigaciones? Se pueden ver destinatarios, ¿hacia quién está dirigido todo ese esfuerzo de investigación que hace?

Hay interlocutores en distintos niveles y también, digamos, destinatarios. Eso tiene que ver con los puntos anteriores. Hay un destinatario inmediato que es el interlocutor en la investigación que no es científico necesariamente. Si trabajamos con los indígenas, si trabajamos con maestros, un interlocutor fundamental para la producción del conocimiento pero también para entrega de resultados, son esos sujetos mismos.

Pero obviamente hay otros niveles. En el otro extremo si se quiere construir una escala, estaría una red, quizás muy suelta, de muy reconocidos expertos en la materia –una materia que además no está definida con nitidez dentro de una disciplina sino que se mueve entre varios espacios. Y ahí hay un conjunto de destinatarios de lo que escribo, de lo que publico, de lo que discuto en conferencias: una red muy internacional, que se ramifica por un montón de países alrededor de estos temas; y donde hay una discusión sobre cierta investigación de frontera: ¿dónde está uno, dónde está el otro, qué avances hay?, sobre espacios no definidos, desconocidos, abiertos.

Existe también todo un rango de destinatarios que son interlocutores intermedios que implican en buena medida el campo de la docencia en distintos niveles, desde licenciatura hasta doctorado. Para mí siempre ha sido muy importante incorporar mis propias investigaciones en la docencia y someter a juicio y a reflexión lo que pienso en la investigación con alumnos y colaboradores en proyectos de distintos niveles. Hay cosas sumamente interesantes que obtengo de retroalimentación desde todos los niveles, incluso en el campo educativo con niños. Lo que los niños responden, o lo que escriben en sus pruebas, o lo que hacen, lo que sale en lo filmado, son también ciertas formas de interlocución y de retroalimentación, pero obviamente se distinguen de otras. Entonces hay un nivel de alta especialización, de gente de mucha experiencia que requiere otro tipo de discusión, que con alumnos de estos niveles; pero todos estos niveles son interlocutores, destinatarios y son fuentes muy importantes de retroalimentación para mí.

También, en términos más amplios, está el tema de hasta dónde llega lo que uno produce: la sociedad en su conjunto. El campo de la temática indígena, el campo de la educación, es un campo de políticas de estado donde uno interviene con lo que hace. Y el aspecto político de poder criticar ciertas políticas y su aplicación desde un conocimiento y manejando elementos que pudiesen intervenir en esos debates, para mí siempre ha sido muy importante. O sea, hay un espacio de la sociedad en su conjunto, tanto de la sociedad civil como también de la [sociedad] política –o sea el aparato político propiamente tal– que son interlocutores que no siempre escuchan, o uno no siempre sabe qué efecto tenga lo dicho pero es un campo de permanente interacción. Y no nada más en esos temas: he trabajado, por ejemplo, sobre interacción médico-paciente en hospitales y en otros temas como la identidad lingüística y cultural de exiliados políticos; en fin, existen otros campos, pero la preocupación es la misma en el fondo. Hay otras implicaciones, pero los niveles y rangos de interlocución son básicamente los mismos.

5. Ahora viene la parte tal vez más política ¿Cómo se ha relacionado con el movimiento social que le ha dado vida a su línea de investigación? En este caso, ha habido quizás varios, pero ¿cómo se ha relacionado, digamos con el movimiento indígena...?

Ahí hay que distinguir varias cosas. Una cosa es, digamos, las fuentes sociales, científicas, políticas de los enfoques que trabajo. Y otra cosa es dentro del campo específico donde trabajo ¿cómo se organizan los sujetos? y ¿hasta qué punto hay una relación con los sujetos?

Hay una fase previa de mi vida donde yo trabajé, por ejemplo, en alfabetización de adultos con Paulo Freire y su equipo en Chile, donde había obviamente una relación muy, muy inmediata con un movimiento político, del cual formé parte en mi modesto papel de estudiante durante el gobierno de Salvador Allende (1970-73). Ahí la relación era muy rica, muy interesante, muy caótica y muy inmediata.

Hay otros contextos donde eso no es tan así. En un primer momento, puedo mencionar unos estudios que hicimos en equipo en el Valle del Mezquital. Teníamos una relación con las Organizaciones de Maestros Indígenas –AMPIBAC es un referente– que como movimiento a veces estaban y a veces no. No era una cuestión muy continua y permanente, no había una movilización permanente pero había, mal que mal, una cierta orientación en aquel entonces políticamente modesta, de buscar una mayor independencia del sistema PRI-Estado, de todo lo

que significaba la situación tanto educativa como general en los pueblos indígenas. Y ahí hubo interlocución, hubo apoyo pero, por lo menos de mi parte, no podría yo afirmar que hubo una militancia muy concreta en ese contexto.

Y eso vale para otros campos de trabajo, de estudio e interlocución. La misma situación universitaria que plantea movimientos gremiales, movimientos sociales, movimientos quizás más políticos dentro de una lucha ideológica de quienes están en una posición política como científicos –que se definen por un lado marxista, o de distintas posiciones– ahí siempre he participado, pero sin militancia dentro de una organización, manteniendo también mi independencia. No sé si esto contesta tu pregunta.

Y en la fase del trabajo que tiene que ver con educación... Bueno la última etapa, digamos ahora en Michoacán...

Bueno, tú eso lo sabes, en Michoacán hay, detrás de lo que uno ve en las aulas, un movimiento magisterial que está fraccionado, dividido en distintas corrientes; y con los principales actores que nos hemos relacionado, con quienes nos hemos entendido en Michoacán, tienen su propia organización dentro de la corriente más progresista del Sindicato al interior de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación.

Pero ahí también fue de intercambio, de acudir a las invitaciones de distintos lugares de Michoacán o de fuera –en Oaxaca también con CEMPIO y demás– acudir a debates, a apoyos, a cuestiones donde, –eso ha sido un poco mi práctica– traté de incorporar la parte profesional con la parte política. O sea, no hay que ver por separado lo que hace un maestro en el aula y lo que hace en su acción política: las marchas, las reivindicaciones más globales. Para mí eso es un problema en distintos movimientos político-sociales y en partidos políticos: que hay a veces una disociación tremenda entre los distintos ámbitos donde uno se mueve. Que alguna gente hace algo como profesionista y algo muy distinto en su acción política. Y en el caso de la educación eso me parece problemático.

Entonces cualquier posición u orientación política en el campo educativo trato de argumentarla desde la educación misma, de lo que sé de ella. Lo que no le quita lo político pero lo aterriza.

6. Y ahí llegamos a la pregunta de ¿qué dificultades ha encontrado usted para articular la práctica científica a la práctica social o política?

La misma institucionalización de la profesión de profesor universitario hace que uno, por un lado, tenga, en comparación con otras profesiones, mucha libertad de acción y de relación entre lo político y lo profesional. Pero también sucede lo contrario: que la misma institución neutraliza intervenciones o actividades políticas, en relación con el propio campo, obviamente. Los institucionaliza, los burocratiza; hay un conjunto de aspectos muy adversos a la ciencia misma, diría. Toda la burocratización con los sistemas de puntos, de complementos salariales, todo eso para mi gusto no fomenta sino todo lo contrario, fragmenta y en parte banaliza la acción científica y también la acción política, y más aún, la relación entre ambas. Para mí hay aspectos donde existe una clarísima relación entre una práctica profesional académica en mi campo –que es un campo entre la sociedad y el lenguaje– y una acción política. Pero hay otros campos donde no es tan evidente; y creo que aquí hay que respetar eso también, que no todo en la ciencia es derecha o izquierda, que no todo es blanco y negro. O sea, la actividad política no debería sobredeterminar totalmente la actividad profesional. Y eso lo digo por toda una experiencia de militancia cuando era joven, donde se pensaba eso: la militancia y lo que se hacía en la militancia, el conjunto del conocimiento y de la práctica marxista, marxista-leninista, determinaba todo lo demás y lo subsumía. Y esto fue un gran error, incluso a nivel científico. Cuando yo empecé a estudiar, se pensaba que primero tenía que llevar no sé cuántos cursos del Capital 1, 2, 3... para después

entender qué es lo que pasaba con el lenguaje. Y hoy, a la distancia, sé que no es así, que fueron caminos equivocados: no se pueden explicar las cosas de una ciencia o de una perspectiva desde la otra. Y así también, en la relación entre práctica profesional, científica, de docencia, y la práctica política, social hay espacios propios. No sé si eso contesta tu pregunta.

Sí, pero usted ha hecho algún intento por relacionarlos cuando es fértil esa relación...

Sí, y creo que lo estoy haciendo permanentemente.

Mi propia socialización, mi propia biografía está muy marcada por lo político –la política en sí me encanta–; sin embargo, me distingo de alguna gente que lo mezcla y lo revuelve. Entonces, creo que hay ciertas cosas que hay que explicarlas dentro de un paradigma de parámetro científico que no tiene implicaciones políticas inmediatas, o por lo menos no están claras, pero cuya aplicación puede tener implicaciones políticas. O sea, hay fases de la investigación donde uno tiene que trabajar con todo rigor y...a ver qué sale. Es el dilema de muchos investigadores que se toman a sí mismos y a su disciplina en serio, que luego tienen resultados que políticamente no les convienen. Y eso existe, se produce a cada rato. Entonces, eso hay que asumirlo, no andar torciendo los resultados o algo por el estilo. En una lucha por un conocimiento, no subordinarlo a delimitaciones u orientaciones políticas establecidas de antemano. Van en paralelo, siento que la mayor parte de mi preocupación en relación con gente en distintos países de Latinoamérica, de Canadá, de Estados Unidos, casi siempre son intervenciones políticas, pero parten de un tema y un campo específico, donde muestro cómo y en qué sentido eso es político.

Y lo mismo en lo que tú conoces, nuestros debates con los maestros –en el aula cuando enseñan en la mañana, y en la tarde cuando tenemos taller– creo que son intervenciones sumamente políticas que hacemos, porque intentan crear una reflexión, una conciencia sobre una práctica profesional, social que es en sí política y tiene implicaciones políticas. Y ahí también hay choques. Cuando la orientación política del sindicato puede ir en una dirección de hacer tal o tal cosa, y quizás la preocupación pedagógica va por otro lado. O sea, esa relación no está libre de conflictos sino que es típico que haya conflictos.

Pero usted ha tenido resultados de investigación que afortunadamente sí le han servido para sustentar una visión política progresista digamos, por ejemplo en el campo de los derechos lingüísticos...

Sí, claro. En general mi investigación ha ido en paralelo, pero no en cada momento y no con cada detalle.

Lo que pudimos mostrar en distintas investigaciones como equipo, fue, por ejemplo: ¿cuáles son los mecanismos de que se pierda una lengua? Y hemos podido mostrar justamente que son una combinación de elementos ideológicos, de su relación ideológica, de creencias internalizadas sobre las lenguas –que unas son inferiores a otras–, y que eso produce un cambio en el uso. Que nunca hay una relación directa, por ejemplo, entre factores económicos como pobreza, entre factores sociales, de organización, etc. y un comportamiento social étnico, lingüístico. Sino que hay interfases –y eso lo pudimos demostrar muy bien con un análisis del material– de una reelaboración ideológica que tiene a su vez consecuencias sobre el comportamiento. Y eso es altamente político. Y ahí uno puede decir: ¿por dónde hay que romper la cadena? Los procesos de revitalización de lenguas que hoy en día existen en algunos lados enseñan que es muy importante saber dónde atacar para cambiar una tendencia, por ejemplo cambiar una práctica social. Es como un médico que tiene que saber exactamente dónde atacar un problema o una patología (aunque en lo social no me gusta hablar de patologías). Para revertir una tendencia, hay que saber dónde atacarla. Y nosotros hemos intentado hacer esto juntos, con un éxito no tan contundente, en las escuelas de Michoacán. Decir cómo podemos cambiar las

cosas es algo complicado. Algunos estudios que hemos hecho en la primera fase sí apoyan fuertemente lo que estamos haciendo en la práctica, pero también son estudios que tienen su validez limitada. Se trata de un momento histórico donde es así: en condiciones donde cambian dos o tres variables el resultado puede ser diferente. No hay verdades absolutas, hay aproximaciones.

7. Luego entramos en la segunda parte de la entrevista que tiene que ver con el campo educativo en sí. Y defino el proceso educativo de un modo, le comparto mi definición, le pregunto qué opina de ella, y luego basada en esa aproximación al proceso educativo le hago otras preguntas. Entiendo un proceso educativo como una comunidad de comunicación con determinados fines formativos –que serían el desarrollo de ciertas habilidades– para sus participantes, y que pueden alcanzarse sólo mediante la interacción entre éstos. Es un poco destacar eso: que es una comunidad de comunicación, donde hay fines de desarrollo de habilidades y que estas habilidades sólo se pueden desarrollar mediante la interacción entre los participantes en esa comunidad de comunicación. ¿Qué opina, primero, de entender el proceso educativo así?

Estaría de acuerdo, es más o menos la línea en la que también estoy trabajando. Aunque tiene ciertas limitaciones, hay que acotar ciertos aspectos y sobre todo especificarlos. Es una definición muy muy general, que luego habría que aterrizarla en puntos más concretos; es en cosas más concretas donde se pueden dar problemas que simplemente no sabemos bien cómo funcionan, como lo que nos ha pasado y nos está pasando en Michoacán ¿verdad? En lo general creemos que estamos bien y esa definición es magnífica, pero no resuelve todos los problemas de la humanidad...

No, es sólo para acotar lo que entendemos por educación, que es muy amplio y no tiene que ver únicamente con la educación formal.

Sí, como proceso de comunicación estamos de acuerdo.

8. Entonces la pregunta es si ha sido necesario para usted involucrarse activamente en algún proceso educativo relacionado con sus sujetos de estudio para poder realizar sus investigaciones.

En el campo de la educación sí, eso lo estamos haciendo, nos estamos involucrando. Eso tiene que ver con que, a partir de una fase de un estudio que hemos hecho, donde hemos tratado de intervenir lo menos posible, hemos pasado a una fase donde estamos interviniendo. Tanto a un nivel más global, estructural, de cambio de currículum, hasta las prácticas mismas probando cosas, o sea, experimentando qué cosa funciona, cómo funciona esto. Haciendo pruebas, haciendo experimentos con los alumnos. Eso es parte de este desarrollo.

Pero hay que saber en qué etapa de una investigación o una intervención uno se encuentra. O sea, no hay que confundir los momentos. En cualquier intervención, sea a nivel más macro, más general, o sea a nivel micro, uno tiene que tener cierta conciencia de qué provoca una intervención, cuáles son sus ventajas y desventajas. Pero sí, he intervenido y en los más diversos estudios en que he estado involucrado, como equipo y yo individualmente, hemos intervenido en procesos educativos y en otros, incluso. Hemos intervenido probando cosas, experimentando cosas. La parte experimental para mí es muy importante en la investigación. Desde experimentos formales que se hacen en laboratorios: su equivalente sería el diseño y aplicación de pruebas con medición psicométrica; eso no lo descarto, lo aplico, lo hago, me da una información muy valiosa; pero tengo que saber dónde está el límite de esa información, o sea, tengo que tener conciencia de qué procesos produce, qué procesos desencadena.

También, en cualquier intervención, ver qué efectos colaterales negativos puede tener una investigación. Viendo los últimos años de trabajo en Michoacán, siempre hemos predicado que

queríamos fomentar la mayor independencia de los maestros en las escuelas, pero no estoy tan seguro que eso se haya logrado. Quizás hemos creado más bien una mayor dependencia. No sé si eso va a tu pregunta.

Sí, bueno, por lo que conozco de lo que nos ha contado de su práctica, por ejemplo en el Valle del Mezquital quizás el trabajo implicó involucrarse menos directamente con los sujetos de estudio. Digamos que el objeto de estudio eran más bien las grabaciones de diferentes situaciones comunicativas en donde justo la idea no era que usted fuera uno de los participantes en esa interacción. Quizás ha habido otros momentos en los que usted ha sido inclusive conductor o facilitador de un proceso grupal en el cual usted es parte de ese grupo, con fines formativos. Y lo que se me viene a la mente es todo el trabajo que se ha hecho con los profesores en Michoacán, en donde con cierto material empírico que se graba, se da una discusión colectiva de la cual usted es parte.

Claro, sí. Hay distintas fases, como te digo en el Mezquital también he hecho tres investigaciones consecutivas, incluso con diferencia de tiempo importante. Una primera era del '79 al '83 más o menos; otra alrededor de 1990 de dos, tres años; y otra alrededor del 2000. O sea, fueron épocas distanciadas y cada una tenía su lógica. La última investigación la hicimos en paralelo con Michoacán, fue de mucha más intervención también, aunque había la parte de estudio, de análisis. Y ahí hubo una lógica antropológica de que justamente el observador tiene que hacerse lo más invisible posible para no alterar el funcionamiento de unas prácticas, que puede lograrse justamente haciéndose invisible con participar, es una posibilidad. Se necesitan fases prolongadas de observación para que se impongan las rutinas.

Que estén acostumbrados a usted...

Claro, que sienta uno que son las prácticas normales que ocurren. Eso es una fase y ahí la intervención no es buena, pero eso también puede producir conflictos. Los maestros, después de largas sesiones de clase que nada más observábamos e incluso filmábamos, querían algo de nuestra parte: “¿está bien o está mal?, ¿la hice bien o la hice mal?” Nosotros le dábamos la vuelta, no queríamos intervenir para no influir en su comportamiento posterior. Eso son situaciones bastantes normales.

Pero en otros momentos hubo bastante intervención, por ejemplo cuando ya pasamos a una fase de concientización a partir de la propia práctica. Ésta se analiza, y buscando alternativas pues mi intervención ha sido fuerte, incluso a veces demasiado dominante por mi forma de ser, pero también por una convicción de que al otro se le toma en serio cuando uno dice lo que uno piensa, cuando uno se manifiesta incluso en la discrepancia. Y en ese sentido, con una serie de maestros yo he decidido racionalmente, planeadamente, de decir lo que digo cuando discrepo, cuando no estoy de acuerdo, y no es una casualidad, una intuición, sino que es una estrategia: que a partir de cierto momento de relación, si uno toma en serio al otro, uno tiene que ir más allá de caerle bien o decir lo bonito, sino que justamente uno entra a cuestiones más profundas de análisis y de diferencias, de crítica.

Y ahí sin duda, como equipo hemos jugado un papel protagónico en expresar nuestras ideas sobre cómo es o debe ser la educación. Y para mi sorpresa, después de tantos años, cuando pensábamos al final que la gente estaba de acuerdo con ciertos principios muy básicos como ¿cuál es la función de la lengua indígena y cómo funciona el bilingüismo en los niños?, uno vuelve a constatar en los mismos sujetos con los cuales uno ha tenido una larga relación, que vuelven a ideologemas anteriores: la incompatibilidad de las lenguas, o una serie de cosas que surgen de repente por ahí. Y dicen: “pero no sería mejor siempre sí enseñar todo en español” y en fin, después de años de práctica, vuelven ciertas cosas muy muy arraigadas en los maestros. Y ahí, por ejemplo, no hay tregua para mí; cuando hay que discrepar, pues hay que hacerlo.

No sé si eso ya está muy fuera de tu pregunta. Pero la forma de intervención tiene que ser honesta. Creo que uno no puede establecer una relación seria, de fondo, con la gente, si uno siempre se reserva su opinión, o se reserva algo, o está siempre en la posición de maestro, de investigador; eso no funciona. Si en lo personal he podido establecer algunas amistades incluso con gente como Gerardo [Alonso Méndez], es porque ha habido siempre un trato muy abierto, muy honesto. O sea, no guardarse nada, incluso decir las cosas que a uno no le conviene decir, las cosas que uno no sabe. Decir: “bueno esto no lo sé, vamos a estudiarlo, vamos a ver qué le hacemos”. Eso es una base muy importante para parecer y ser un ser humano de carne y hueso como cualquier otro.

¿Y cómo fue cuando trabajó en el equipo de Freire? O sea, ¿ustedes desencadenaban procesos educativos, ustedes eran facilitadores de grupos?

Sí, mira era el proceso clásico con el que empezó Paulo Freire en Brasil antes. Él después se exilió en Chile y cuando a mí me tocó trabajar era un grupo de brasileños pedagogos. Él ya casi no estaba ahí; en ese tiempo estaba en Estados Unidos –cuando escribió su segundo o tercer libro– no sé si en Berkeley, o en alguna otra universidad famosa. El modelo básico era que en cuarenta horas se alfabetizara la gente; trabajamos con adultos en poblaciones marginales, y el proceso era fulminante, porque había una enorme politización en ese momento...tomas de fábricas, echar a andar fábricas, en fin, una movilización permanente que hacía que la gente que no tenía acceso a la lecto-escritura tenían ansias y una necesidad de leer el periódico, de leer los títulos. Entonces ahí hubo un éxito muy fuerte y muy rápido, pero sin ningún control posterior; era, digamos, un... activismo enloquecido, y muy padre por supuesto, pero claro, en condiciones de una militancia política de procesos que se aceleraban enormemente. Hubo una relación como militantes; con todos los detallitos... que uno iba a las poblaciones populares como estudiante de clase media a ver a los proletarios... Eso tú lo conoces ¿no?, y hay ciertas cosas que hay que ir limando ahí también. Pero en principio, había una buena relación.

¿Y eso tuvo que ver con su investigación de Maestría?, ¿o cómo se relacionaba eso con la investigación?

Sí, mira, fue más bien al revés. Ya después, cuando me tocó hacer una tesis de Maestría, desesperadamente me preguntaba ¿qué hago?, ¿qué tema tomo?, ¿con qué me defiendo? Porque era un tiempo de una militancia muy intensa en Inglaterra, Alemania, y en varios países más. Entonces dije: “Ay, ¿con qué hago una tesis de maestría?”. Entonces sistematicé hasta donde se pudo mi experiencia anterior de trabajo con la alfabetización de adultos, pero fue también un estudio mucho de bibliografía, de las teorías que están detrás: o sea las teorías de Pablo Freire, teorías de la liberación, teorías de lo que estaba en boga de la pragmática lingüística, o sea la comunicación ya aterrizada en la interacción, progresión... todo eso se coló, hasta la teoría de la dependencia, la economía y la historia, todo eso apareció en la tesis. Pero fue una reelaboración a posteriori, cuando ya no estaba trabajando en eso. Cuando estaba trabajando en eso, lo último que teníamos en la cabeza era una tesis. Bueno, también tenía derecho –tenía como veintidós años– a no pensar todavía en una tesis.

9. ¿Cree que su investigación contribuye de alguna manera a los procesos educativos vigentes en los grupos que ha investigado? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cuáles cree que han sido las mediaciones más exitosas para eso?

Bueno, otra vez, hay niveles. Está el micronivel de unas poquísimas escuelas, donde un trabajo intenso lleva a ciertos cambios. Y la verdad, para mí una de las experiencias más ricas y a la vez preocupantes es que no fue y no es tan fácil, como yo pensaba antes, cambiar las cosas. Muchos de mis colegas en otros países dicen “bueno, tu trabajas en dos escuelas, y si uno mete recursos

uno puede cambiar cualquier cosa”. Y ni siquiera eso es cierto... Ellos están frente a miles de escuelas, dos mil en todo el sistema y se preguntan ¿cómo cambio las cosas? Pero ni en dos escuelas es previsible cómo se pueden cambiar las cosas.

Hoy en día tenemos un conocimiento más rico de todos los factores que influyen. Algunos de los factores estaban y están fuera de nuestro control y son mucho más decisivos de lo que pensábamos. Factores directamente políticos, sindicales, por ejemplo, la composición de una planta de profesores; esos para mí son factores determinantes que todo lo demás no puede compensar. Y hasta cierto punto es frustrante, quiere decir que por más que uno pueda tener la razón y mostrar en lo pedagógico, en lo cultural y en lo lingüístico que las cosas pueden ser de otro modo, eso no se implementa, no queda ahí, no se vuelve auto-sustentable, si no hay un fuerte proyecto propio de la gente. Eso es fundamental.

Y también está toda la mística del sector educativo. Para mí el representante más puro ahí es Antonio Carrillo de quien he aprendido mucho como esa idea del Proyecto Escolar, de las escuelas, de los maestros místicos de la revolución y de la post-revolución, de las normales... Son procesos que van para adelante y para atrás, se van para arriba y para abajo; o sea, son procesos muy inestables; y si uno tiene, como nosotros tuvimos, la oportunidad de cubrir un plazo bastante largo, uno ve que no hay un proceso lineal. No hay esa idea evolutiva tan bonita como la de Darwin y la de Marx de que uno llega a ciertos estadios, y a partir de esos estadios va conquistando estadios más altos y más altos cada vez. Eso es una triste falacia: hay retrocesos muy fuertes y a veces por razones inexplicables. Entonces es muy difícil consolidar algo; es una problemática que la discuto bastante con colegas míos que trabajan en el mismo campo de la educación indígena pero a partir de la cooperación internacional – ese eufemismo que significa ayuda para el desarrollo que pagan los países ricos. De Guatemala hasta Chile, en cualquier lado, todo proyecto que se inicia con fuerte financiamiento –muchas veces con mucho, mucho dinero internacional– siempre tiene cláusulas de sustentabilidad: “que al cabo de este periodo tiene que ser autosustentable y que el gobierno tiene que comprometerse que lo va a continuar”, y eso casi nunca ocurre. Eso es algo muy difícil.

Pero ése es un nivel. A nivel ya más macro, ahí depende de otras coyunturas. La conjugación de varios factores de repente puede hacer que lo que uno propone pues prenda. Pero nunca hay un automatismo: eso prende porque hay una coyuntura política, porque le conviene a alguien que lo puede hacer, o a un grupo. En los años ochentas, por ejemplo, con nuestros primeros estudios con formulaciones fuertes pero fundamentadas en los análisis, pudimos mostrar que el tipo de castellanización que se hacía era fatal, que eso realmente era lo peor de todo para el éxito escolar. Entonces había una coyuntura en los años ochenta y eso se retomó por parte de la SEP y por parte de la DGEI. Se elaboró un Proyecto Educativo, así de modelo, o sea casi perfecto (con una alfabetización en lengua indígena, una introducción del español como lengua oral, después transferencia a la segunda lengua, contenidos curriculares propios...) Era un proyecto fantástico, perfecto, desde la DGEI. Se piloteó en cuatro estados, en cuatro zonas lingüísticas, y después fue destruido. Fue destruido políticamente por la misma gente que estaba en la DGEI, que eran indígenas. Fue totalmente aislada, tanto desde de la SEP, pero sobre todo desde el Sindicato; el SNTE, con Jongitud Barrios a la cabeza, destruyó el proyecto por razones sindicales, políticas, de otro tipo. Entonces ahí hubo cierta apertura, un éxito, la posibilidad de cooperación con el sector educativo público muy, muy prometedor. Decíamos: “Eso es lo que hay que hacer, es el mejor modelo que en mi cabeza puedo soñar y pues adelante. Este año vamos a cubrir cuatro zonas y el año siguiente toda la educación indígena”. Y eso se cruzó con los actores políticos que habrá que analizar en algún momento: ¿qué pasó ahí en el sector educativo, qué pasó en educación indígena? Pero no quedó ni una piedra sobre la otra.

Pero ese modelo fue como el marco general de lo que luego se comenzó a hacer en Michoacán...

Sí, sí. El marco sigue siendo básicamente el mismo, aunque se va refinando con más investigación, con más debate. Las ideas básicas, a nivel internacional, tampoco han cambiado, pero se han enriquecido, hay nuevas cosas. De hecho hoy en día, afortunadamente diría yo, se han abandonado modelos únicos, y modelos demasiado perfectos en cada detalle, porque se vuelven muy vulnerables. Existen principios básicos a partir de los cuales uno tiene que ir viendo sobre la marcha qué cosas funcionan, y en distintas modalidades. Antes había como que una idea –que es un poco lo que estamos haciendo en Michoacán– pero muchas modalidades. Ahora pues estamos empezando a trabajar en Michoacán ya un poco más con otras escuelas, vamos a tener talleres en los próximos meses.

Entonces la experiencia de Michoacán puso de manifiesto que había mucho trabajo que se tendría que hacer en cada pueblo indígena para poder llegar a ese tipo de currículum que se necesitaría para la educación indígena...

Mira, la inversión de trabajo en esas dos escuelas fue inmensa, en parte por nuestros propios errores, o inexperiencia, o lentitud, o lo que sea, o por tomarnos el tiempo de experimentar ad infinitum. Lo mismo podía haberse hecho en menos tiempo, pero hay ciertas cosas que necesitan maduración. Tú lo sabes. Recién en un momento equis, después de años de trabajo surgió en los maestros mismos la preocupación por estudiar su propia cultura. Y ahora están ahí sentados todo el tiempo con el glosario del lenguaje académico p'urhepecha relacionado con los contenidos [*de las asignaturas*]. Eso está creciendo fuertemente, pero quizás tres años antes no hubiera pegado, o no se hubiera encendido la mecha. No lo sé, pero tres años antes cuando hablábamos de esos temas como que se les resbalaba, no había ninguna preocupación. Había preocupación por el currículum de cómo enseñar, como hacer que funcione mejor en la escuela. Lo que se expresa en el documental que filmamos en 2004, viéndolo ahora a distancia, es una fundamentación absolutamente defensiva: “Usamos lengua indígena porque los niños no entienden, todavía no hablan español”. Y hoy en día los maestros están en otro nivel de conciencia, independientemente de cómo lo expresen ante una cámara –ése ya es otro problema–. Pero hoy en día, los más concientes están en otro nivel, diría yo. Entonces son procesos en que a veces uno puede saltarse etapas, y otras no.

Pero respecto de tu pregunta... Ahora, si hay mínimas condiciones –porque las condiciones políticas en el Estado de Michoacán ahora no son muy buenas, hay muchos problemas y conflictos– a mí me interesa ver, por ejemplo, si otras escuelas con algunos de los materiales que ojalá tengamos listos para entonces, pueden agarrarlos y hacer su trabajo sin tanta vuelta. Vamos a ver hasta dónde podemos apoyarlos con talleres y demás, pero va a ser fundamental que se apropien de las cosas. Si no se apropian de las cosas no va a funcionar.

No sé si eso contesta tu pregunta. Hay cosas que no sabemos, que no sabemos cómo vayan a funcionar. Y eso es bonito también. Sí, si no sería muy aburrido...

10. Bueno, la última parte de la entrevista. ¿Con quiénes ha tenido que negociar para llevar a cabo cada fase de sus investigaciones? ¿Cuáles son las instancias de negociación que un investigador como usted pasa con diferentes personas? Por ejemplo, localizar la gente con la que usted trabaja para hacer investigación, la gente indígena, los maestros, el grupo de estudio, o las instancias de financiamiento...Este panorama de cuáles son las negociaciones en las diferentes fases de la investigación.

La parte más difícil –eso lo saben los empresarios inteligentes– es el capital humano en todos sus aspectos. Todo lo demás se resuelve.

Entonces, por un lado ¿con quiénes va a trabajar uno en las escuelas? Si uno hace un estudio que no interviene mayormente en las escuelas, es más fácil, porque ya están acostumbrados, tienen mucha paciencia, han pasado tantos investigadores por ahí y han hecho sus

trabajitos y ¡ya! En el momento en el que uno interviene o propone cambiar las cosas, ya es mucho más complicado, existe una relación mucho más fuerte y también condiciones que no están bajo el control de uno en muchos casos.

He estado en proyectos que venían muy de arriba, cosa que tampoco me gustaba, así desde la parte central de la SEP donde mandaban esto y mandaban eso, y si algo no funcionaba, venía siempre de arriba la represión o el cambio. Eso tampoco funcionó. Pero nosotros, en el momento en que propusimos en esas escuelas que tenía que hacerse un cambio de maestros, pues nos estrellamos contra la pared. No se pudo.

Entonces esa negociación con los interlocutores, sujetos de estudio, co-investigadores, es sobre la marcha.

El otro nivel es el equipo académico, y eso es muy complicado. Es muy complicado hoy en día formar equipos. En los últimos treinta años he tenido la suerte de participar en equipos que durante cierto tiempo trabajaron muy bien, pero también después se disolvieron: la gente se pelea. Nuestro propio modelo de sociedad en general, está basado en la competencia. Todos compiten contra todos. Y en el mundo académico particularmente es muy difícil encontrar cinco especialistas medianamente buenos que estén dispuestos a hacer algo en conjunto. Porque generalmente cada quien prefiere tener su mini-feudo aunque haga cosas mucho menores y quizás mucho menos relevantes, pero cada quien quiere ser su jefe. En el caso de mis ex-alumnos que he formado, con algunos me llevo bien, con otros no tanto, pues es muy difícil que acepten una invitación cuando hay una jerarquía y hay alguien encima de ellos. Eso lo puedes ver en los grandes equipos de antropólogos que hubo, casi todos terminaron en conflictos y pleitos que son luchas de poder, son luchas de caciques académicos que quieren mantener su control y hay un momento en que ya no se puede; hay gente que busca sus propios espacios, que tiene que pelearse –hay hasta un principio psicoanalítico de que tiene que matar al padre– y hay conflictos, hay egoísmos, intereses de todo. No es fácil. Para mí es la parte más complicada: formar equipos de personas con distintas edades, niveles de desarrollo; y en la parte institucional que sean investigadores pero a la vez alumnos de los tres niveles de estudios, colegas que entran.

En los años setentas y ochentas he tenido la suerte de trabajar en un mundo académico donde cada quien tenía su plaza y se integraba a los equipos porque era parte de su interés académico. En el momento en que uno le paga a unos y le paga a otros, y le paga menos a éste y más al otro, y a uno lo tienes que controlar porque si no te hace trampa...todo es muy complicado. Toda la parte del “freelance” es muy complicada, sobre todo para proyectos que no son de simple ejecución. Las instituciones como el INEA y lo que antes era el INI, hacen sus proyectos pero son proyectos más o menos definidos donde el resultado es lo que menos importa; se cumplen los propósitos, al final hay algún producto y ahí muere. Y eso casi nunca tiene ninguna aplicación, ningún sentido: es un derroche gigantesco de dinero; y ahí sí, tú puedes contratar a alguien, ponerle la soga al cuello, que a tal fecha tienes que hacerme eso y te lo van a hacer, como sea... Entonces, en nuestro proyecto, éste último, hemos pecado por el otro extremo, que todo lo hemos vuelto a cuestionar y darle vueltas y buscarle, lo que es muy bonito, a mí me gusta poder hacer eso. Pero obviamente eso te complica las cosas. Es difícil la constitución de un equipo donde cada quien tiene sus intereses y necesidades, donde la relación económica puede ser benéfica o todo lo contrario. Entonces, la construcción de equipos para mí es uno de los grandes problemas a resolver.

Pero con qué instancias ha tenido que negociar para tener dinero para los proyectos de investigación.

No mucho. Con CONACYT he tenido proyectos durante veinte años. Es un proceso institucionalizado donde algunas veces a uno le va bien, y algunas veces me han rechazado proyectos buenísimos porque en la Comisión había enemigos míos –que simplemente al ver

cómo redactan su crítica sé quiénes son— que me han destrozado el financiamiento de proyectos cuando eran proyectos buenos. Y en otros casos, como estos últimos de CONACYT-SEP, tuvimos suerte y nos aprobaron los proyectos. Por ejemplo, un financiamiento muy fuerte lo obtuvimos de la Fundación Ford. Es una fundación muy grande, con funcionarios muy comprometidos, y en muchos casos especialistas en la materia y muy benevolentes, muy interesados en que las cosas se hagan. El CONACYT tiene su burocracia, pero de repente hay gente muy comprensiva. Esas fundaciones son maravillosas, mucho más flexibles.

He tenido financiamiento años atrás, con un Seminario de la cultura que dirigía Guillermo Bonfil —que era una institución creada *ad hoc* para él— con financiamiento para proyectos y para lo que él quería. Ni siquiera tenía papel membretado. Entonces uno iba con él y lo convencía y decía: “ahí tienes, te lo vamos a financiar”. Entonces había distintas formas de financiamiento.

Y sobre esta colaboración con las fundaciones. Usted en otras pláticas me compartía que nunca se ha sentido limitado o presionado para orientar en un aspecto o en otro sus investigaciones financiadas por ejemplo, por la fundación Ford...

Sí, tuve libertad absoluta. Incluso mucha flexibilidad cuando sobre la marcha cambiaban las cosas. O sea, uno entrega un proyecto con ciertos resultados, y si ellos te financian entonces es legítimo que te exijan los resultados en más o menos las fechas que se acordó. Pero incluso en eso fueron muy flexibles. Les cambié fechas, les extendí el proyecto; todavía estamos sin entregarles resultados finales y aguantan. Aguantan porque en buena medida la gente que ellos consiguen como representantes —en eso tienen buena mano— es gente con mucha sensibilidad, con mucha comprensión por lo relevante, tengo la impresión. Me ha ido muy bien, puede haber otras situaciones en las que me va mal, en que haya una gente muy cerrada.

Pero en la formulación de los proyectos y en la entrega de los resultados jamás me vi limitado. Hubo negociaciones sobre ciertos puntos: que aplique una evaluación, por ejemplo para ver si eso funciona, pero me pareció legítimo desde el punto de vista académico, no lo sentí externo. Yo quería darle la vuelta, dejarme todas las puertas abiertas, y me dijeron: “no, tú tienes que evaluar eso, ponme algo ahí”; cosa que después se hizo o no se hizo. Pero no hubo absolutamente ninguna orientación de parte de las instancias financiadoras.

Eso es muy distinto en proyectos tipo ONG. Eso lo conozco de países muy dependientes del financiamiento externo como Guatemala, Bolivia, etc. Ahí hay una “ong-ización” del sector público que es muy problemática para mi gusto. Ha ido tan lejos que el Estado ¿ya de qué se hace responsable? Hay ONG’s que asumen papeles sumamente autoritarios, sobre todo grandes ONG’s que desde Europa luego mandan gente muy joven con una actitud dictatorial tremenda, y muchas veces sin el conocimiento de causa —que a esa edad quizás no la pueden tener, y menos llegando al país— han estudiado sus teorías y su línea política, y llegan ahí para imponer las cosas. Eso me preocupa mucho. En Bolivia igual... Bueno, en Bolivia hoy ya no es igual, eso es un avance. Uno dice: “ojalá para siempre se haya acabado”. Pero la realidad es así, el campo de la educación es un campo de inversión estratégica desde que el Banco Mundial tomó las riendas sobre el Tercer Mundo imponiendo sus esquemas; ahí entra toda la cooperación o gran parte de la cooperación. Entonces hay muchos, muchos problemas de imposiciones, siempre muy bien argumentadas, bien disfrazadas... Nuestro proyecto en Michoacán es demasiado chiquito y además tenemos el gran colchón del espacio académico. En última instancia, nuestra relación es como universidad, y ¿quién le va a decir algo a la universidad? Uno puede escudarse siempre en la parte académica. Es un muy buen colchón. Hay ONG’s en las cuales yo no quisiera estar. En el caso nuestro una estrategia mía fue —muy desde el inicio que empecé a trabajar estos temas— mantenerme a sana distancia de las instituciones de gobierno. Me han invitado más de una vez a incorporarme a un equipo, hacerlo desde dentro; o con un pie adentro, hacerles sus proyectos. Y nunca, nunca entré a eso. Y a la larga, viéndolo en retrospectiva creo que desde mi punto de vista

fue correcto. Obviamente, el precio que uno paga es la insignificancia de lo que uno hace. Si entro en un proyecto de la SEP, con todos los recursos –políticos sobre todo– entonces puedo intervenir. Y ahí sucumbieron muchos intelectuales. Ese es el “encanto del poder”, de que una vez en tu vida –cuando toda la vida has estado contemplativo haciendo estudios– puedas poner algo en práctica. En fin, las veces que me han invitado le di la vuelta diciendo “hagámoslo juntos pero yo aquí y ustedes allá; hagamos un plan conjunto pero con los ritmos que cada quien vaya definiendo”. Así he trabajado, obviamente con resultados muy limitados en cuanto a impacto.

Nada más para terminar ahí, ¿usted cuál cree que es el interés en este caso de la Fundación Ford de financiar este tipo de proyectos?

Bueno, ellos tienen grandes líneas de qué cosas apoyan; esas incluso cambian. Ahora hubo un cambio, con el nuevo director que tiene la Ford aquí en México que dijo: “sector educativo, no; lo hemos hecho tantos años, ahora vamos a apoyar otras cosas”. Ellos definen las líneas, incluso definen espacios: tal estado sí y tal estado no. Entonces si lo que uno propone está dentro de sus líneas, y les parece interesante, seguramente compite con otros proyectos y unos salen ganando y otros no. Pero obviamente, y eso es parte de la negociación, uno tiene que conocer cuáles son sus líneas, sus enfoques, o sea qué cosas apoyan. En ese sentido, obviamente ellos influyen. Durante años apoyaron con muchos recursos todo lo que era la educación en contextos “vulnerables” como les dicen hoy, o sea indígenas y de otro tipo marginal. Ahora tienen otros grandes proyectos: hubo un congreso mundial aquí en México hace poco, con fuerte influencia de la Ford, sobre el SIDA, sobre todo lo que es salud reproductiva y cosas por el estilo. Están metiendo muchísimo dinero en ese campo. Y claro, hasta cierto punto ellos tienen una cierta influencia sobre qué temas apoyan y qué temas no; eso evidentemente da una orientación. Pero en mi caso concreto no tuve jamás una injerencia de ningún tipo.

Incluso fueron muy respetuosos, muy reservados en cuanto a publicidad para la Ford. O sea, he sentido mucha libertad.

11. ¿En qué momento de su investigación han sido determinantes los intereses y la voz de sus sujetos de estudio?

¿De Ellos? ¿De los sujetos investigados?

Exacto

Otra vez tengo que mencionar Michoacán. Nosotros llegamos ahí y nos invitaron: “Aquí tenemos un proyecto nuevo, lleva (en aquel entonces) dos tres años funcionando”. Fueron enormemente generosos de invitarnos a conocerlo. Lo que he escrito en varios textitos de introducciones es la pura y exacta verdad. Así fue (*se ríe*). Quizás se arrepintieron después, o lo que sea, pero ahí estábamos.

Fue determinante en este caso que ellos tenían su modelo. Claro, hubo una coincidencia: mi experiencia y mi posición en el campo educativo coincidía con ese proyecto; si no, no me habría quedado ahí, por supuesto.

Y en distintas fases nos decían distintas cosas. Primero querían un programa de español como segunda lengua –que es de lo que nada tenían– entonces empezamos a buscarle por ese lado, etc. En ese sentido sí hubo logros, pero también luego esos logros se diluyen –en el caso de ese proyecto– y se diluyen por una mayor integración [*entre el equipo de investigación y los maestros p’urhepechas*]. Inclusive tuvimos que defendernos frente a una institución externa, que en todo ese proyecto nunca surgió la discusión en torno a ¿quién hizo qué parte?, sobre que “esto es mío y esto es tuyo”. Todo lo que hemos hecho colectivamente ahí está y no hemos cuantificado la contribución de uno o de otro con los mismos maestros.

Hubo un momento al inicio, que luego surgió de nuevo, en que estaban medio reacios a darnos su información, lo que tenían en p'urhepecha, etc.; pero eso en general se diluyó porque vieron un trabajo muy honesto de nuestra parte, que nunca les escondimos nada. Toda la información, todo lo que hacíamos siempre estaba a su disposición; en ese sentido era un trabajo muy abierto, muy colaborativo, sin fronteras... Aunque los pleitos pasan de la noche a la mañana y eso puede volver a suceder en cualquier momento, por otras razones. Pero en general, ése fue el caso donde más influyó, muy concretamente nuestra investigación e intervención...

También eso es otro problema: ¿quién tiene muy claro sus propios intereses? No es tan sencillo. No es tan sencillo porque, Marx lo dijo con toda claridad, los trabajadores muchas veces no reconocen sus intereses porque están enajenados; y esto influye hasta en las definiciones de las categorías de trabajo que manejan los trabajadores, que son totalmente opuestas a sus intereses. Entonces, ¿cuáles son los intereses de los padres de familia? En ese caso fue algo que no supimos muy bien, y los intereses tampoco se mantienen estables. ¿Cuáles son los intereses de los maestros? Son muy difusos también, de mucha diferencia interna: algunos querían estar en el proyecto porque sonaba bien, porque había un complemento económico de arraigo, pero en la práctica no hacían nada; otros querían realmente meterse a fondo. En fin, es todo lo que tú conoces.

Entonces, eso de definir los intereses no es tan sencillo. En el campo educativo indígena la primera expresión que tú conoces en escuelas indígenas típicas es el interés por el español y ya: “que no se hable en lengua indígena en la escuela”. Entonces eso, desde mi punto de vista hay que trabajarlo. No se trata de decir “¿cuál es tú interés?... ah bueno, voy a hacer lo que tú me pides”. No. Son procesos. Y eso ocurre en otros campos también (tu experiencia también seguramente tiene que ver con eso...).

12. Y ésta es la pregunta de rigor. ¿Alguna vez ha dejado de publicar algo por decisión de sus sujetos de estudio?

Mira, te lo fundamento un poco. En la mayoría de los casos de la investigación antropológica, o en lo que nosotros estamos haciendo, hay una buena relación, hay intercambio, etc. Pero rarísima vez hay una posibilidad de censura por parte de los sujetos sobre lo que uno publica. Puede haber casos muy conflictivos, o en fin muy problemáticos –hasta de seguridad nacional o de otro tipo de conflictos– donde uno va a discutir con ellos, con los interlocutores, qué conviene. Obviamente están las técnicas de mascar los nombres [*por ejemplo, usar seudónimos*] y demás... No te refieres a eso, supongo.

Bueno, depende de la experiencia de cada quién, usted no ha tenido ésa...

Mira, en Michoacán en algunos casos hemos cambiado los nombres. Hemos dejado San Isidro y Uringuitiro porque lo quieren, y a otro pueblo lo llamé San Bartolomé (o algo así) porque salían muy mal [*en las pruebas*] y con ellos ya no había mucha relación –les presentamos los resultados y dijeron “ah, muchas gracias” pero nunca se interesaron después. Entonces aplicamos este sistema híbrido, en que no mascamos o encubrimos los nombres de San Isidro y Uringuitiro por razones obvias: era un proyecto ya famoso y porque ellos también se lucen con eso y con justa razón.

En otras zonas indígenas también a veces hemos preguntado: ¿ustedes quieren que le cambiemos el nombre del pueblo? Y a veces dicen: “no, queremos que nuestro pueblo ahí esté con las fotos y el nombre”. Con las personas ya es otro nivel.

Quizás me corrijo parcialmente. Yo presenté en un informe a la Fundación Ford algo que no publiqué, que es todo el conflicto sindical sobre la imposibilidad de mover a algunos maestros. Pero bueno, eso no lo he publicado porque desde mi perspectiva no he considerado conveniente publicarlo, al menos en este momento y de una forma muy directa. Y eso no lo consulté con ellos,

sino simplemente no lo hice. Lo mandé a la fundación Ford porque al funcionario que estaba en aquel entonces le dije [*de mi preocupación*] y él me contestó: “mira, los informes que ustedes me mandan son absolutamente reservados, secretos, privados; los leen nomás personal de la Ford para evaluar qué pasa, pero eso no se hace público”. En fin, yo tenía preocupación de esa parte y el me dijo: “tú ten toda la confianza”. Era una parte importante para explicar por qué unas cosas funcionaban y otras no. Además el cuate que estaba ahí, de la fundación Ford, era él mismo especialista en educación, con esos problemas y le interesaba mucho.

Entonces esa parte (que tú conoces) –fue incluso anterior a tu ingreso– fue la parte más dura. Cuando no pudimos mover alguna gente que nos hacía la vida imposible... eso no lo he publicado por razones, diría yo, casi obvias. En algún momento lo voy a publicar como una problemática del sector educativo, en fin abstrayéndolo un poco, seguramente en algún momento va a surgir porque es un elemento bien importante.

Pero no recuerdo que ellos [*los maestros p'urhepechas*] me hayan dicho algo [*sobre qué publicar*]. Además no, no... como que no viene al caso.

Sí, bueno implica un poco el que quizás ciertas redacciones de alguna investigación se discutan con ellos y que ellos digan: esto sí, y esto no, etc.

Mira, no lo hemos hecho. Hemos tenido una reacción pero por el conflicto que había. Yo saqué un documento muy al inicio con María Amalia Ibáñez (creo que tú lo has leído), un primer trabajito...Y ahí digo: “el proyecto escolar fue posible gracias a que los tres maestros que lo encabezaron pertenecían a las familias más influyentes de la comunidad”. Y eso circuló, y un grupo opositor a ellos lo usó entre los maestros en su contra; como acusándolos de que “ellos son los caciques del pueblo, aquí hasta Hamel lo dice”.

Pero bueno, eso no se me ocurrió discutirlo. En fin, eso más bien tiene que ver con cómo se usan después los productos. O sea los productos, cualquier producto se puede usar de muchas maneras, en pro y en contra de muchas cosas.

13. Y entonces ¿cuáles cree que deban ser las restricciones del investigador en el manejo de esta información cultural que recoge, sistematiza e interpreta después? (porque por ejemplo esto era una interpretación ¿no?)

Hay reglas muy generales que son casi banales y casi obvias del cambio de nombres, y el cambio de ciertas circunstancias cuando conviene no identificar la comunidad o a las personas.

En lo demás, me inclinaría siempre por el lado de la apertura, de la libertad de prensa, la libertad de expresión, o sea que uno saque las cosas. Puede haber situaciones de seguridad –como la zona zapatista– donde operan otras reglas, y eso es perfectamente comprensible. Pero hay que ver qué es lo realmente secreto, y lo que no tiene por qué ser secreto –y no como el IFAI que ahora reserva cualquier cosa por doce años. Creo que hay una línea clara: hay que negociar con quien uno trabaja ciertas cosas; pero también uno tiene que negociar desde su punto de vista, que a la larga el secretismo de poco ayuda.

Yo discutí situaciones mucho más extremas aquí con algunos colegas que han sido contratados en Estados Unidos por pueblos indígenas, y también con gente de allá. Lo que ahora llaman las tribus, oficialmente reconocidas en Estados Unidos, manejan mucho dinero, y ellos encargan investigaciones sobre su historia, sobre sus costumbres, sobre cosas... Pero he sabido de casos –no aislados, sino bastante sistemáticos– donde ellos imponen hasta el resultado que tiene que salir. Te dicen: “tiene que salir esto, esto y aquello, tú tienes que demostrar que somos parientes de tales otros, que somos indígenas” –un gran pleito que pasó por juzgados incluso; en Estados Unidos hay casos interesantes. Creo que la cosa ahí llega a un límite donde por mi propia ética académica y política, pues yo diría que no: “en esas condiciones no”. Tengo colegas como Norbert Francis... que vive al lado de una de las más grandes reservaciones que hay en Estados

Unidos, en Arizona, donde están los navajos ahí, al ladito de la Universidad. Y él se ha negado a hacer ciertas investigaciones cuando le querían limitar, primero lo que podía investigar, y luego lo que podía publicar de esos resultados: “si nos conviene sí, y si no nos conviene no se publica”.

Eso lo hacen también las grandes multinacionales cuando contratan a consultores, incluso cuando contratan antropólogos. Por ejemplo, hay un gran conflicto por las presas en muchas partes, y hay grandes conflictos de ética académica...muchos problemas. Si uno a cambio de mucho dinero es contratado por una empresa de éstas, tiene que ver que los contratos que uno firma le ponen a uno la soga al cuello. Incluso, ellos pueden cambiar documentos sin que uno pueda desmentirlo porque así lo dice el contrato. Ha pasado en Chile con colegas: la empresa cambió el reporte y claro, ya no fue exactamente el texto pero apareció el nombre de la persona que había hecho la investigación, y la empresa publicó un resultado que era diferente en cosas muy importantes del resultado de la investigación misma. Y no hubo forma legal de impedirlo, o siquiera intervenir: gritar a todos los vientos que el resultado fue otro; uno ni siquiera puede publicar sus propios resultados porque está prohibido por contrato. Y ese es el capitalismo real. De ése estamos un poco lejos...a veces hay el colchón de la universidad.

¿Y si devolviera el dinero?

Quizás ni eso. Por contrato te pueden obligar, la empresa gastó y quiere sus resultados. Ellos van a publicar lo que les interesa.

Pero tienen que encontrar quién se preste a firmar un contrato así.

Pero fíjate que es un problema porque en muchos casos, gente muy bien intencionada que está del lado de los pueblos indígenas –ahora otro caso es el de las grandes petroleras en Colombia, hablando de amigos nuestros cercanos– dice “yo le entro porque puedo influir ahí”. Una gran amiga y colega que es antropóloga y abogada, se sentó con el Director General de una empresa internacional en petróleo que está en Colombia, y le dice: “bueno, pero la condición es que todos los funcionarios, empezando con usted, van a llevar talleres sobre concientización –“awareness”– de la cultura indígena y ese tipo de cosas”. Y gente de cierto peso puede poner ciertas condiciones, lo que no garantiza que después no le...

Den la vuelta...

Mantener la virginidad también tiene su precio... (*se ríe*). El precio es la falta de placer.

Quien se mete en algo, pues se arriesga. Yo no condeno a gente que se haya metido y le haya ido mal. Pero hay ciertos límites. Como todo el debate sobre antropólogos en las fuerzas armadas de Estados Unidos en Afganistán y en Irak. Ahí sí hay un límite. ¿No sé si viste la declaración de la AAA [*American Anthropology Association*]? Dicen que los estatutos de la AAA son muy claros y no permiten eso, no son compatibles.

Entonces, hay una amplia gama de discusiones. Me acuerdo que tuvimos una discusión sobre la Fundación Ford, y yo me sostengo en lo que dije en aquél entonces: creo que los hechos no me han desmentido o contradicho. Pero ahora, por ejemplo si me ofrece dinero el Banco Mundial –que no es el caso, pero me iban a contratar en Guatemala– ahí uno tiene que sopesar sobre todo cuál es la función de uno. Si uno tiene la libertad de poder decir “no, porque tengo mi propio ingreso”. Y hay otra gente que a veces no puede decir “no” porque no tiene de qué vivir.

Y les sale caro vivir...

Sí, hay mucha gente que está muy mal acostumbrada, sobre todo los de la cooperación internacional; ellos llegan a unos niveles de vida que son absolutamente vergonzosos. Alguien que le paguen un salario de \$20,000 dólares al mes en un país de extrema pobreza...Bueno, como nuestros funcionarios aquí en México: ellos ganan eso y más.

Entonces, creo que sí hay ciertos principios. Pero hay franjas donde no está claro, donde hay que ver. Así es esto...

Muchas gracias.

No, a ti.

ENTREVISTA CON CARLOS LENKERSDORF

Cubículo del Profesor en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. 6 de diciembre de 2006.

1. *¿Usted qué entiende por antropología? Usted no es antropólogo pero desde la práctica que usted y su esposa han tenido en las comunidades, ¿qué sentido tendría la praxis antropológica para usted?*

La práctica antropológica me parece a menudo no de gran ayuda, porque los antropólogos están describiendo lo que ven, y lo ven desde su perspectiva. Van, como tú aquí, con un cuestionario y cosas por el estilo. Y para nosotros la primera cosa es aprender, en este caso, de los tojolobales. Ellos nos dijeron: "...ustedes son los primeros que vienen para aprender de nosotros, aquí todo mundo llega para enseñarnos".

Entonces ahí comienza la cosa. Aprender su lengua y también su cultura es necesario para poder ver la otra cultura desde la perspectiva de ella, y no desde la nuestra; lo que en antropología se llama 'emic' y no 'etic'. Eso me parece fundamental, y lo estoy diciendo en mis libros: yo sigo siendo alumno de los tojolabales que son maestros para mí.

Y no veo que eso se haga mucho en la antropología. A menudo dicen: "uno no puede integrarse, incorporarse a la otra cultura, inculturarse". Y yo digo: "¿No?, ¿por qué no?". En la lengua tojolobal hemos aprendido que hay dos verbos [*que describen este proceso*]; uno se traduce al español: 'hacerse tojolabal', y el otro: 'deshacerse tojolabal'. O sea, tú no eres tojolabal o tseltal, tsotsil, etc. porque naciste en un pueblo. No. Tú eres tojolabal por tu compromiso, si te comprometes con la lucha de la gente, y no importa dónde naciste. Lo mismo que los hijos de los patronos no siempre se hacen patronos: también pueden cambiar. En ese sentido, en la antropología falta ver la otra cultura desde la perspectiva de ella, e inculturarse para hablar de ella.

2. *Entonces ¿esas serían las condiciones que se requieren para que se pueda hacer o construir un conocimiento válido?*

Eso. Es el conocimiento de la cultura de ellos y no de la nuestra. Podemos interpretarla pero siempre desde ella misma... Eso a menudo los antropólogos no lo aceptan. Y lo ven de otra manera, diciendo: "lo que tú dices no es científico"; y muchos del gremio (yo soy lingüista) dicen: "no, lo que tu escribes no es lingüística".

Pero otro requisito entonces es comprometerse con esa misma cultura, no nada más ir a verla, y registrarla, sino que es un compromiso también de vida ¿no?

¡Es un largo proceso! Es un proceso de vida. Mira, nosotros hemos comenzado en 1973 a aprender la lengua y a cambiarnos a vivir allá. Y hasta la fecha sigo trabajando para los tojolabales y con ellos, aunque por mi edad ya no puedo ir allá (ya tengo más de 80 años, entonces ya no se puede como uno quiere).

Es un compromiso de por vida. No es un juego...

3. *¿Cuál cree que es la principal enseñanza que usted nos deja, y también lo que usted ve como el principal límite que ha tenido en su práctica profesional?*

Cuando nosotros comenzamos, mi esposa y yo ya habíamos acabado la universidad. Y fuimos allá a Chiapas no por trabajo de la universidad, no como trabajo de campo, sino para convivir con ellos: trabajar y vivir con ellos. Pensamos: "ahí vamos a estar toda nuestra vida".

Luego se enfermó mi esposa gravemente –tenía una cosa de la columna– y los médicos no sabían qué hacer; tuvimos que llevarla al DF y ahí le dijeron: "tú ya no puedes ir a las

comunidades a caminar, a cargar...”. Entonces nos cambiamos de regreso al DF, y yo todo el tiempo me la pasaba entre el DF y Chiapas. Seguí trabajando ahí en Chiapas, sobre todo como lingüista, escribiendo cosas de matemáticas, de alfabetización, etc. y sacando publicaciones en tojolabal. Pero también haciendo otros trabajos aquí en el DF.

Yo había hecho un doctorado en 1966, y después había enseñado por algún tiempo en la Facultad de Filosofía de la UNAM. (Filosofía es mi carrera). [*Años después*] me hablaron otra vez del Centro de Estudios Mayas de la UNAM para que regresara a trabajar ahí como lingüista porque yo había publicado el “Diccionario tojolabal-español” y otras cosas por el estilo. Entonces lo pensé, y acepté.

Y sigo escribiendo. Acabo de publicar otra versión del diccionario y otros libros como este... (*señala el libro “Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo”*) y otras cosas...

Me dijeron también que comenzara a dar clases, entonces estoy dando un curso que se llama “Tojolabal: lengua y cultura”. Por un tiempo lo di dos veces por semana, ahora ya no puedo y lo doy una vez por semana, los viernes. Y ahí, la mayoría de los estudiantes no se inscriben sino que son oyentes, vienen de muchas facultades y también a veces llegan de otras instituciones (de la ENAH y de otras: vienen hasta de la UAM Azcapotzalco). La limitación es que es un curso de dos horas por semana y eso es muy poco. Aprender la lengua debe ser realmente para poder funcionar en esa cultura, pero aquí dentro de la Universidad no se puede porque hay otros compromisos de los estudiantes, y sencillamente no pueden tomar un curso intensivo. Ésas podemos decir que son limitaciones, y de ahí que los estudiantes no puedan aprender tan rápido como uno quiere; pero ni modo, así estamos.

Cuando nosotros aprendimos a hablar otras lenguas siempre nos dedicamos de tiempo completo, todo el día; y en un dos por tres, en pocos meses ya hablas la lengua.

De la manera como usted se ha acercado a los tojolabales y lo que ha aprendido de ellos, ¿cuál piensa que es el principal aporte que usted deja para el resto de la gente que trabaja en ciencias sociales –en filosofía, en lingüística, etc.–?

Estuve en el evento del ‘Día de la filosofía’. Ahí me pidieron hablar con otros filósofos, y hablé. La gente tiene interés, pero todavía falta mucho. Falta que los filósofos entiendan que los indígenas también saben no solamente pensar, sino filosofar. Y es todavía un largo camino...

4. Para usted ¿quiénes son los principales interlocutores de sus libros?

Son mis alumnos tojolabales y otros tojolabales de 40 o 50 comunidades; no te puedo decir por nombre “éste, éste y éste”, pero son tojolabales. Ahí tengo muchos hermanos y hermanas. Entonces no son personajes específicos sino el pueblo como vive en sus comunidades.

Y no son informantes. Aborrezco el término de ‘informante’, que no he tenido. Siempre me han enseñado, son hermanos; y si lo ves desde la pedagogía, han sido mis maestros: les pregunto. Pero no te puedo decir: “hay un informante particular”. Tengo un libro que se llama “Diario de un tojolabal”, se refiere a un joven que murió hace 30 años. Él había dejado 16 cuadernos de apuntes sobre los tojolabales: su vida, cómo la ve, haciendo también una autocrítica. Entonces sus papás me pidieron que lo publicara y lo publiqué, pero ese es el material de él; y lo hice bilingüe, con algunos comentarios. Pero ese era uno de tantos con los cuales nos tratamos como hermanos, había sido uno de tantos que me ayudaron.

También vienen periódicamente algunos tojolabales a las clases de tojolabal en la UNAM para hablar con la clase, y para hacerles una oferta. Si terminan el curso, los estudiantes pueden ir por un tiempo a acompañarlos para aprender, vivir con ellos y trabajar. Lo han hecho algunos y con mucho éxito: aprendieron la lengua, hablan bien y entienden más de la cultura.

Pero cuando usted escribe los libros, ¿para quién los escribe?

En gran parte depende. Si son libros en tojolabal, éstos son libros para tojolabales. Éste es bilingüe [*muestra un libro de matemáticas: “1-2-3 b’a tojol ‘ab’al”*], lo había usado cuando estaba con los tojolabales en los setentas, en puro tojolabal. Después lo vieron los hermanos zapatistas y dijeron: “eso queremos pero... bilingüe”. Entonces hice la edición bilingüe y se publicó en 2003.

¿Y lo están ocupando allá ahorita?

Sí, ellos lo ocupan en sus clases. Yo lo ocupé en clases para que los tojolabales lo usaran, porque di cursos de alfabetización, de matemáticas, de leyes agrarias, de libertad o derechos políticos, y otras cosas por el estilo... También de salud... Entonces ahí servía lo que había escrito, una cosa muy sencilla... Ahora se ve muy elegante publicado.

Y años después estuve dando también un curso para maestros informales (porque en aquél entonces casi no había escuelas); primero se daba un curso para ellos y después ellos lo practicaban. Entonces esos [*y señala la fotografía de la portada del libro de matemáticas*] fueron alumnos del curso que luego explicaban [*los mismos contenidos*] a los niños.

¿Y como éste no hay también un libro de alfabetización?

De alfabetización sí, ése era más corto, sencillo; es más o menos del tipo de Freire.

5. Los tojolabales pertenecen a un movimiento social...

Bueno, son los zapatistas.

¿Y usted cómo se ha relacionado con el movimiento social que han construido las gentes con las que usted ha aprendido?

Oficialmente yo no debo decir nada sobre eso, porque es una cosa política y yo soy extranjero. Tú sabes lo que dice el Artículo 33 constitucional.

Pero hay muchas difamaciones; ya desde enero de 1994 comenzó la prensa amarillista diciendo que yo era “maestro de Marcos, jefe de la guerrilla” y cosas por el estilo; que “con mi amante estaba en la batalla de Ocosingo, ella murió y nunca encontraron su cuerpo...” [*risas*]. Y también, una vez me habían pedido coordinar la traducción de la Biblia; entonces con setenta traductores hicimos el Nuevo Testamento en dos volúmenes... Y el primer volumen que salió como prueba era el Evangelio de Marcos; entonces ahí dice ‘Marcos’ y mi nombre. Claro, confundieron Marcos el evangelista con Marcos el subcomandante, y no te imaginas. Dijeron que “encontraron el escondite”, y que yo había escrito un libro para Marcos... [*más risas*]. Entonces, ahí la cosa se puso muy desagradable, pero así es.

Tengo muchos contactos con las comunidades que son zapatistas, más que con las priístas, pero no puedo decir oficialmente que “yo soy un zapatista”.

El otro día me llegó una telefonada diciendo: “Soy de la APPO”. “Bueno, entonces qué” les contesté. “Que si usted nos escribe algo sobre ‘comunidad’... para la reunión que vamos a tener en estos días”, me propusieron. Para no decir que no, les mandé unos capítulos ya están traducidos, publicados, conocidos, y no más. Porque en ese sentido, tú sabes cómo son [*los del Gobierno*] y a cuántos extranjeros (muchachas y muchachos) los han deportado, o desaparecido como pasó ahora en Oaxaca. Entonces, ahí oficialmente soy académico y punto.

6. ¿Y usted ha encontrado alguna dificultad para articular su práctica social, digamos de convivencia con ellos, a su práctica científica, o sea lo que usted hace aquí en el Centro de Estudios Mayas?

No, porque es exactamente como te dije: mi práctica científica es lo mismo que la práctica social. Es interpretar la otra cultura desde la perspectiva digamos ‘emic’, lo que académicamente no muy se acepta. Por eso, algunos colegas no me hablan, mis libros no se aceptan y se rechazan por eso.

Por ejemplo ahora ya me publicaron un librito en la UNAM, pero lo tuvieron parado por tres años.

El problema que veo es que la posición ‘emic’ es una posición no objetiva, sino una posición de inculturación. Y así debe ser el trabajo científico mío y también de otros. Por lo general lo entienden mis alumnos, lo entienden colegas de fuera, pero no del gremio.

¿Conoce usted a otros investigadores en México que traten de hacer esto, desde la perspectiva ‘emic’?

Tal vez alguien: se llama Moctezuma, vive y trabaja con los pimas, muy al norte. Lo escuché una vez. Tal vez una que otra persona: por ejemplo, una Aura que trabaja en el INAH (entiendo que trabaja antropología política).

Si vas y trabajas desde la posición ‘emic’, lo político también está integrado. Pero aquí, por ejemplo, en el Centro de Estudios Mayas la gente dice “nosotros somos apolíticos” y ya ves el problema. Entonces yo digo: “ser apolítico no es posible; si dices ser apolítico, eres político hacia el otro lado”.

Digamos, para que me entiendas, que el próximo viernes estoy invitado a la Escuela de Música por Guillermo Briseño..., y me van a hacer un homenaje, como me hicieron ya mis alumnos hace algunos meses. Pero cuando se hizo ese homenaje llamaron aquí de la dirección y dijeron: “nosotros no podemos ir al homenaje porque es de los estudiantes, no de la facultad.”

7. Oiga profesor, entonces ¿usted piensa que su trabajo ha contribuido a los procesos educativos que están ahora vigentes entre los tojolabales?

Efectivamente. Creo que sí. Porque también escribí un libro, “Tojolabal para principiantes”, con un cuaderno de trabajo. Ése me lo pidieron algunos tojolabales para entender [*mejor la gramática de la lengua tojolabal*], porque me dijeron “tenemos puras gramáticas que no entendemos, y aunque tú nos las explicas, no las podemos usar”. El libro está escrito en español porque todavía no me siento capaz de escribir una gramática en tojolabal, y no conozco a nadie que podría escribirla. El gobierno en Tuxtla Gutiérrez ha tratado de escribir una cosa por el estilo, pero los tojolabales dicen: “ese libro no lo entendemos”. (*Risas*).

Que lo que hago les ha ayudado se confirma por esas reacciones de pedirme libros, de usar libros que he escrito, de consultarme, de pedir que lea y corrija sus propios libros. Por ejemplo, escribieron un libro muy bonito, el primer libro para enseñar a leer y a escribir. Fue después de que despidieron a todos sus maestros bilingües (entre comillas); les dijeron: “pueden salirse y llevarse sus libros, porque no sirven para nada” y escribieron su propio libro. Esos libros existen en tojolabal y en tseltal. Tienen dos páginas en español con una introducción que termina así: “Hermanos, se escribió este libro. Disculpen que tal vez hay algunos errores, etc. porque es la primera vez que escribimos un libro, pero lo escribimos para que el gobierno vea que no lo necesitamos”. Bueno, ahí está, y me pidieron leerlo y corregirlo.

Entonces, la relación es cercana. Tengo ahora un alumno que está en la región trabajando. Sí, seguimos, nos reconocemos y sabemos cómo nos ayudamos mutuamente. Y están muy orgullosos de que estoy enseñando tojolabal en la UNAM.

8. ¿Qué mediaciones construyó usted para que el trabajo que usted hiciera contribuyera a los procesos educativos de allá?

Eso fue en el tiempo que estuve ahí, al traducir, al enseñar a leer y escribir. Alfabetizar fue una cosa que quisieron, y fui a muchas comunidades para enseñar alfabetización y matemáticas (es decir sumar, restar, multiplicar, etc. hasta cálculo de intereses porcentuales y eso). Una vez llegó una delegación a mi casa con un encargo que tenían de agradecerme porque aprendieron muy bien aritmética; pero no estuve en casa, así que mi esposa me lo platicó.

Mira, en los cursos que dimos el plan de estudios siempre se platicó con las comunidades: era siempre al servicio de ellos, lo que ellos pidieran. Y siempre estaba ahí la alfabetización, y la aritmética. Una cosa que les importó mucho es que querían saber de la Biblia; porque la Biblia explica lo que están viviendo ahora, sobre todo cuando se habla de que el pueblo de Israel estaba en Egipto, y la liberación. Y siempre se hicieron los planes de estudios según sus necesidades sentidas, para que no hubiera la cosa de que “yo quiero enseñar esto y aquello”.

Lo mismo dicen ahora. Si estoy aquí dando clases de tojolabal, eso les sirve a ellos porque, por una parte, hay alumnos que van vivir con ellos para perfeccionarse, y por otra parte, ven que “nuestra lengua y nuestra cultura se hacen conocidas en la UNAM”.

Y ahí estamos. Porque entiendo que en todo lo que doy, no es mi sabiduría lo que enseño sino que doy testimonios de esta cultura tojolabal: ése es mi papel. Y no el papel de “yo soy Carlos Lenkersdorf, entonces sé tantas cosas.” No, no. Mi papel es ser testigo de lo que me enseñaron.

Como dijeron ellos: “les enseñamos y aprendieron”. Y aprendimos muchas cosas y a fondo, no solamente lengua, también de la cultura. Estoy escribiendo ahora un libro sobre ‘aprender a escuchar’, porque los tojolabales saben escuchar. ¿Y nuestra cultura? Comenzando con los políticos. En las universidades ¿los maestros saben escuchar?

Nadie sabe escuchar.

¿Verdad? Entonces son ésas cosas por las que escribo. Y ahí los conceptos son exactamente como los tojolabales lo entienden, y no como se entiende en el mundo occidental (no es tan completo pero es algo).

Es un puente...

Sí, sí.

9. *Y usted cuando ha tenido que escribir, por ejemplo estos libros, ¿con quién ha tenido que negociar?*

¿Cómo que negociar? ¿Para qué?

Pues para poder sacar su libro, para poder escribir lo que quiere escribir.

Bueno yo ya escribí. Éste último libro es un producto lateral del Diccionario tojolabal-español/ español-tojolabal. Al hacerlo me di cuenta que había cosas que no entraban por completo en el Diccionario, entonces dije “vamos a hacer otro libro”.

Pero el diccionario lo hice porque yo tengo apuntes y apuntes. Mira, son más de 30 años que trabajé con ellos, tengo mis apuntes y eso consulto cuando quiero escribir. Y si tengo preguntas tengo que preguntarle a un tojolabal. Pero tengo ya acumulado tanto qué escribir que a ver si me da suficiente tiempo; porque vienen las clases, vienen los tesis de doctorado, de licenciatura, de maestría. (Y ahora me invitaron a China, voy a decir que no iré; está muy interesante ir a China, pero mejor voy a escribir. Los chinos ya tienen un artículo mío que publicaron y entonces si quieren tener más, pueden tener más. Pero ir hasta China, a mi edad ya no.)

Pero por ejemplo, para publicar ese diccionario, ¿con quién tuvo que negociar para que se lo publicaran? O fue muy fácil...

Supe de varios que lo quisieron publicar, menos la UNAM. Y si lo hubiera querido publicar la UNAM, tal vez todavía tuviera que esperar años. Me rechazaron un libro porque dijeron que no sé lingüística, y no lo aceptaron; pero finalmente la misma cosa que habían rechazado aquí, la publicaron en Italia. Es la competitividad, la envidia y cosas de ese estilo.

Entonces tuve que buscar editoriales, y fui a ver una editorial, otra editorial, y así. Claro que siempre debes pagar: se hace el negocio y pagamos mitad y mitad. Así, la mitad de los libros son míos y los puedo distribuir según quiera; si van para los tojolabales, ahí no se cobra, son donativos que doy. Y la otra parte va para la editorial; algunas editoriales son muy caras, y otras no tanto. El diccionario es muy barato, pero la distribución parece que está un poquito flaquita, así que tal vez voy a cambiar de editorial...

10. *¿Entonces para todo lo que usted escribe, siempre han sido determinantes la voz y los intereses de los mismos tojolabales?*

Por supuesto. Eso es lo que son mis apuntes, mi memoria. Yo hablo la lengua, escribo la lengua, enseñé la lengua...

También hicieron muchas canciones en la lengua, que yo traduje y expliqué. Ellos son cantores natos. Hay un libro de canciones que ya lleva doce ediciones (el INAH hizo la última edición). Y también tengo un disco que me pidieron porque se les olvidan las melodías, y me dijeron que les cantara las canciones. Así que se los mandé a las comunidades para que oigan cómo se cantan. No soy un Pavarotti, pero canto en el disco; porque íbamos a escribir las canciones en notas, pero como ellos no saben las notas [*y nadie pudo ir a enseñarles*], entonces les hicimos un CD, y así funciona.

11. *Lo más importante, ¿usted cuáles cree que son las restricciones que debemos tener nosotros que vamos para allá a la hora de que manejamos la información cultural que se recoge, que se sistematiza? O sea, ¿qué restricciones tenemos que ponernos nosotros para manejar esa información cultural que ellos nos comparten?*

Que no nos portemos como maestros, sino siempre la cosa es aprender a escuchar. Hacerlo de una manera dialógica, con ellos, en lugar de imponernos. Eso es muy importante.

Y eso presupone que hablemos su propia lengua, para que puedan preguntar. Porque si seguimos hablando en nuestra lengua siempre somos los de fuera. Y siempre decimos “la lengua que sí vale la pena es el español”. No, la cosa es que debemos ser fluidos en la lengua de ellos. Y entonces hablar, pero hablar entre iguales.

Una de las cosas importantes para los tojolabales es que para hablar (en sus reuniones) tenemos que emparejarnos (se dice: “oj laj bajtik”), porque “lajan lajan aytik”: somos iguales. Y si “somos iguales, no nos peleamos”. El gobierno trata de minarlos llevando dinero, llevando regalos a las comunidades zaptistas para comprar a la gente...

Pero creo que es muy importante aprender la lengua, porque mira, te voy a dar un ejemplo: Cuando comenzaron las caravanas [*a las comunidades zapatistas*] llegaron a preguntarme: “¿qué nos recomienda hacer?” Entonces les pregunté: “¿a dónde van?”. Y se pusieron a discutir si con tojolabales o tsotsiles. “Bueno –les dije– entonces la primera cosa es que deben aprender la lengua”. “No, para eso no tenemos tiempo”, contestaron. Entonces ahí se acabó el diálogo... “Si no tenemos tiempo”, es nomás para lucirnos nosotros y no realmente para ponernos al servicio de ellos. “Oj makuduk kutik jabu jilex”: que sirvamos a ustedes, de eso se trata.

12. *En su libro “Cosmovisiones” hay una parte en que habla sobre la intersubjetividad y la epistemología. Usted dice que ‘el método epistemológico del paradigma intersubjetivo conduce a resultados que a la fecha las ciencias y las humanidades de occidente desconocen en gran parte’, pero que ahí no tiene tiempo de profundizar en este otro camino gnoseológico que se abre. ¿Qué le puede decir a las ciencias sociales sobre este camino intersubjetivo?*

En la filosofía y en las ciencias sociales, Habermas y otros hablan también de intersubjetividad. También Freire lo hace, siempre en el sentido de que debemos tratar a los demás como sujetos, como iguales. Pero en tojolabal la intersubjetividad es lo particular de que no hay objetos.

Por eso en el libro de “Tojolabal para principiantes”, está explicado en el capítulo 5 que en tojolabal no hay objetos que tomas; ahí todo lo que estudias son sujetos, porque todo vive. Esto es sujeto [*señala un lápiz*], este es sujeto también [*toca la mesa*], todo aquí son sujetos que nos hablan, que tenemos que respetar como sujetos, como hermanos y hermanas.

Por ejemplo, si vas a estudiar medicina entonces se estudia anatomía. En la clase de anatomía está un salón lleno de cadáveres para aprender cómo es el hombre. En tojolabal dicen “¿cómo vas a aprender cómo es el hombre de cadáveres?; el hombre vive”. Entonces, es otro enfoque. Y eso podemos decir que es lo fundamental que muchas ciencias hasta la fecha no entienden. Porque para ellas es “el objeto de investigación”. Y ¡lo que hacen con los objetos!, ¡pobrecitos!; esos alemanes le quitan una pierna a una oruga para saber, bueno más bien para matar.

Entonces te recomiendo que lo leas en “Tojolabal para principiantes”, sobre todo el capítulo 5, subcapítulo 4, porque ahora debo ir a una conferencia.

Muchísimas gracias.

ENTREVISTA CON LA MTRA. ADRIANA LÓPEZ MONJARDIN

Cubículo de la Profesora en la ENAH, 10 de enero de 2006.

1. ¿Para ti qué es la antropología y qué sentido tiene la praxis antropológica?

Me cuesta trabajo contestar “la antropología”—pensando en la unicidad de la antropología—porque es un campo que se ha diversificado mucho en los años recientes. Tal vez la mayoría de los antropólogos sí reconocemos como preocupación la cuestión de la cultura como algo que nos vincula, que nos da un elemento de identidad; pero los trabajos que se han hecho dentro de la antropología son muy variados. A mí no me gusta cuando alguien se siente dueño del campo y le dice a otro antropólogo que lo que él hace no es antropología; porque es como si estuviéramos defendiendo que antropología es lo que hicieron unos señores que ya se murieron, y no es lo que podemos hacer los que estamos vivos y que estamos explorando un mundo demasiado complejo que nos ha tocado vivir. Entonces, creo que la práctica antropológica básicamente se define por el quehacer de quienes, a partir de nuestra formación en esta área, estamos ejerciendo un trabajo de muchos tipos: de investigación, de docencia, de escribir, de reflexionar, de tratar de comprender. Ésa sería la práctica antropológica, es muy vasta. No creo en las definiciones muy excluyentes porque precisamente la práctica es muy vasta, muy diversa.

Pero entonces, ¿cuál sería la particularidad de tu quehacer en este sentido, la veta que tú trabajas?

Básicamente he trabajado sobre movimientos sociales como antropóloga. Y ha sido un poco raro porque muchos de mis colegas optan por seguir una determinada región, una determinada cultura, y a lo largo de su carrera profesional se especializan en esa región, en esa cultura. Yo no lo he hecho así, sino que siguiendo una temática —que es básicamente los movimientos sociales— he trabajado en distintas regiones del país, tratando de recoger y de comprender la lógica de los movimientos sociales contemporáneos. Por un lado, alimentándome de las teorías —que algunas de ellas vienen de la antropología, otras de la sociología, de otras disciplinas— y por otro lado tratando de recoger de estos movimientos sus propias prácticas y sus experiencias.

2. Entonces, en tu situación ¿cuáles crees que son las condiciones que se requieren para generar conocimiento antropológico válido? Es decir, cuando estás trabajando ¿qué es lo que te pones como condiciones o como parámetros para decir: este trabajo es antropológicamente válido, necesario, bueno, importante, pero sobre todo válido?

Rescato mucho de la antropología esta preocupación que ha sido como un eje del quehacer antropológico: esto de escuchar y comprender al otro. Y rescato mucho la atención por las voces de los sujetos involucrados en los procesos. Creo que los antropólogos hemos vivido algo que para mí es genial, para otros es un fastidio, y es que nuestros objetos de estudio ya no quieren ser objetos, sino que se van viendo a sí mismos. Y cuando interactúan con nosotros los antropólogos, asumen cada vez más este ser sujetos. Entonces, me parece que la investigación ya no puede ser únicamente un antropólogo que pregunta, y un nativo que responde, eso ya no existe más. Desde los años cincuenta del siglo pasado, ya George Balandier planteaba la muerte de lo primitivo. Bourdieu cuestionó también, por ejemplo, esta distinción entre una ciencia para los primitivos —la antropología— y una ciencia para los modernos, occidentales —la sociología. Y bueno, él trabajó en una única ruta...

No sé, a veces dudo, pero lo que sí tengo claro es que esos nativos que responden a cambio de la seducción del antropólogo, y a veces todavía peor, a una seducción perversa —que llevaba de por medio dinero, la violación de los secretos, de la intimidad de una cultura, o el aprovechar la relación personal, el compadrazgo, la amistad para robar, para penetrar, para

saquear esa cultura– pues creo que eso ya no es así. No sólo porque la práctica antropológica y los antropólogos mismos hemos reflexionado al respecto de una manera autocrítica, sino porque nuestros objetos de estudio ya no son esos nativos dispuestos a entregar su historia, sus secretos. Y entonces, me parece que la investigación, –y qué bueno, digo– cada vez se convierte en un diálogo, en una negociación en el mejor sentido de la palabra. O sea un llegar a acuerdos compartidos respecto a qué es lo que se va a investigar, cuáles son los temas que los sujetos deciden que están excluidos de la interacción con el antropólogo, pero también cuáles son los que enfatizan como temas que interesa que se conozcan fuera de los propios sitios donde estos sujetos están involucrados. Creo que eso sería un cambio importante: que el programa de la investigación, la temática, el proyecto, ya no se realiza unilateralmente en la academia, en los cubículos, sino que se realiza cada vez más en una interacción entre los sujetos involucrados en los procesos que estudiamos y el propio investigador. Al final, yo digo que esto rescata esa preocupación, esa capacidad de escuchar a los otros.

3. ¿Cuáles serían el principal aporte y el principal límite metodológicos que autocríticamente destacarías de tu práctica profesional?

¿Aporte metodológico? No sé, me parece muy arrogante: ya lo juzgará la historia. No sé si tengo alguno. Aporte metodológico a la antropología no lo sé; no sé si la cuestión está más en el campo de la metodología, o se podría plantear también en el plano de la ética. Creo que un problema por mi práctica en la relación con los estudiantes, tiene mucho que ver con lo que los sujetos involucrados con los cuales estamos investigando quieren decir, o no quieren decir. Uno se topa con mucha frecuencia con esos límites, de muchos tipos. Por ejemplo, en estudios de mujeres qué tanto hay disposición de las mujeres a hablar de cuestiones íntimas, de su sexualidad, de sus experiencias. O qué tanto, en algunos casos por cuestiones de seguridad –porque vivimos en un país pues muy inseguro, con mucha violencia, con mucha represión– qué tanto los sujetos están dispuestos a explicar con detalle el tipo de experiencias y de historias en los que están involucrados. Y hasta qué punto esto puede traer represalias, y entonces cómo proteger esas identidades, y cómo proteger los límites que estos sujetos están marcando. Eso, en el corto plazo, es una dificultad para el conocimiento, para el saber; pero no puedes pretender que esa decisión de saber, de conocer, de explicar pueda perjudicar o poner en riesgo a determinadas personas, tanto en términos de riesgo físico, como en términos de riesgo psicológico. Es muy complicado, por ejemplo, cuando uno llega a tener un cierto grado de confianza. Esa confianza se construye en términos personales, pero ¿qué tanto puede uno publicar –sin el consentimiento de las personas involucradas– lo que se obtuvo en el trabajo de campo? Es como si una amiga te cuenta un secreto suyo, algo de su vida, y luego vas y se lo cuentas a alguien más: estarías traicionando su confianza. Entonces yo siento que antes de lo metodológico, esto se cruza también con un problema ético, y que entonces la manera metodológica de resolverlo es dialogada. O sea que la investigación sería cada vez más dialógica.

4. ¿Quiénes son los interlocutores –destinatarios– de tus investigaciones?

El quehacer académico tiene una serie de reglas del juego, en términos de la escritura, de la construcción del saber, del tipo de problemática que se investiga. Se podría decir que se construye un ínter-discurso dentro del campo académico, y es difícil que personas ajenas a ese campo lo penetren, les resulte accesible, les resulte atractivo, interesante. Entonces, cuando un antropólogo, cuando un académico, quiere hacer un trabajo que trascienda el propio campo de la academia, tiene que construirlo en otro campo distinto. Puede ser el de la divulgación o puede ser el de la práctica política, pero es una manera distinta de trabajar y una manera distinta de construir el saber. Pasa mucho con los estudiantes, que dicen que quieren que sus tesis les sirvan a las personas de la comunidad en la cual hicieron el estudio. Creo que en primer lugar, si les

sirven o no les sirven, toca a la comunidad decidirlo. No es garantía que haya esa voluntad por parte del investigador. Pero el investigador lo que tiene que hacer, y más en un proceso de formación, es tratar de comprender las reglas del juego de lo que es el ínter-discurso, de lo que es la construcción del saber en ese campo de la academia. Si lo quiere trascender tiene que entender que tiene que ubicarse en otro espacio distinto, en el espacio del trabajo comunitario, del trabajo político, del trabajo de extensión o de divulgación. Pero pretender que la investigación vaya destinada al público en general me parece demagógico, porque en la forma de escribirla y en la forma de construir el saber es difícil compatibilizar estas dos posibilidades: el acceso a un público muy amplio y no especializado y el proceso especializado de una investigación.

5. Entonces, especialmente tú que nos compartes que te has especializado en el estudio de los movimientos sociales, ¿cómo te has relacionado con estos movimientos sociales que le han dado vida a tu línea de investigación?

He vivido como en dos espacios que son diferentes; no son excluyentes, no son contradictorios y están integrados. No soy esquizofrénica (no creo) pero sí he mantenido la diferencia entre estos dos espacios. Uno es el del trabajo antropológico, en términos de investigación y docencia donde el área de interés está alrededor de los movimientos sociales; y otro es el espacio de la militancia política. Trabajo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, pero soy libre de militar en la opción política que elija. Y en términos de militancia política tuve un periodo muy largo, de joven, que me formó mucho como periodista en la Revista Punto Crítico. Actualmente participo en la Revista Rebeldía¹³, pero ahí no estoy en tanto antropóloga, sino en tanto persona libre que elige una opción política y que evidentemente trabaja en ella desde su especificidad y su formación previa, que entre otras cosas incluye la antropología.

Pero con los movimientos sociales que sí estudias, digamos de manera más disciplinaria ¿cómo ha sido tu relación...? O ¿cómo llegas a relacionarte como para poder hacer una investigación con ellos?

Es difícil, porque tengo muy claro que no todo aquello que pueda conocer y saber por mi propia participación vinculada al movimiento es automáticamente trasladable al campo de la investigación. Y esto ha pasado varias veces. Por ejemplo, en 1984 estuve viviendo en Juchitán siguiendo la historia de la COCEI; y al mismo tiempo –sin que fuera una vinculación orgánica– sí estaba vinculada con el movimiento. Eso me daba por un lado una ventana privilegiada para conocer el movimiento. Pero tenía que mantener todas estas condiciones de diálogo, de negociación, de ética para ver qué de lo que conocía del movimiento –de acuerdo a los propios involucrados en el mismo movimiento– era oportuno y pertinente que trasladara a la investigación. Fue lo mismo cuando escribí una serie de textos académicos sobre los diálogos de San Andrés, pero nunca jamás he puesto en mi currículum académico que participé como asesora en los Diálogos de San Andrés –cosa que otros antropólogos sí han hecho, y me parece que es muy poco pertinente y muy poco ético–. Porque uno participa ahí en tanto apoyo de un proceso, y con un compromiso ético y político, pero no es para ganar puntos en el SNI, ni para apantallar en el campo de la academia. Al contrario, creo que lo que se hace en el campo de la academia tiene que ser cuidadoso y respetuoso de los procesos en los que uno está participando desde otra perspectiva.

6. ¿Qué dificultades has encontrado para articular tu práctica científica a tu práctica política o social? O no los has tenido porque desde el principio has tenido muy claro que son dos cosas distintas.

¹³ Adriana López Monjardín colaboró con la Revista Rebeldía desde su fundación en 2002 y hasta el año 2007.

La dificultad principal es el tiempo. Porque cuando uno tiene una decisión de participar en un movimiento –y esa decisión es en todo el tiempo libre que uno tiene más allá de su compromiso laboral– ese tiempo, esa energía está dedicada a otro espacio, a otro proyecto. Es obvio que esto le quita tiempo y le quita energía al trabajo académico. Entonces puede resultar (creo que es mi caso) un trabajo académico mediocre porque no todo el tiempo y no toda la energía está dedicada a ello. Digo, honesto, cumpliendo con los compromisos laborales, pero no mucho más que eso, porque la principal limitación me parece que es en ese sentido: de tiempo y de energía. Esa es mi experiencia, no pienso que sea la única posible, ni siquiera recomendable para todo mundo. Me parece que puede haber investigadores que se acerquen a los movimientos como investigadores, y no tienen por qué o no están en ningún momento obligados a ser militantes. Quiero decir, por ejemplo, que un antropólogo puede estudiar a los fascistas sin ser fascista, y sería valioso ese trabajo; podrías hacer un estudio sobre las lesbianas, y eso no implica que necesariamente ésa sea tu opción sexual; no tienes que militar en ese espacio. No es la única alternativa. Lo otro es lo que me ha pasado a mí, que sí me he involucrado con un compromiso más político que académico, y que eso sí se lleva mucho tiempo y mucha energía.

Y al revés, o sea lo que tú has investigado en el campo académico, ¿cómo te ha servido para informar a la militancia a la que tú perteneces? ¿O no te ha servido? ¿Es una cosa aparte?

No, no digo que sea aparte: digo que es diferente. Sí me ha servido muchísimo. Podemos ver algunos ejemplos: me parece que esta historia de la antropología de escuchar y comprender a los otros –a la que me refería al principio– ha sido muy valiosa para tratar de acercarme a los movimientos no con esquemas teóricos preconcebidos, acabados, rígidos, sino con más flexibilidad en términos de escuchar y de comprender. Por otra parte, una mayor sensibilidad respecto a las diferencias culturales –que también la antropología te forma en ella– te da muchísimas posibilidades de aproximarte sin estos esquemas rígidos preconcebidos. El tratar de entender el mundo actual, tratar de entender qué es el neoliberalismo, qué significa la globalización, cómo se da la dominación cultural y cómo se expresa la resistencia, también ha sido fundamental en mi participación política.

Por ejemplo, uno de los ejes, que me parece ya que tengo muchas cosas construidas a partir de él, serían los trabajos de James Scott: esta idea de que más allá de esa apariencia de control, de dominación, uno puede prever y tratar de encontrar la expresión de formas de resistencia; me parece muy importante. Por ejemplo, acercándonos hace poco al movimiento de las trabajadoras del Seguro Social te encuentras con que las trabajadoras no son el modelo que está en los libros de activistas políticas. No. Son enfermeras que tienen niños pequeños, que tienen una vida cotidiana, preocupadas por el transporte en esta ciudad, ver la tele y descansar un rato; o sea una vida como cualquier otra mujer trabajadora de la ciudad. Pero, ligada a esa apariencia de que están subordinadas, tienen una enorme energía y una enorme capacidad crítica que estaba ahí, y que se hace visible en el momento de emergencia del movimiento del Seguro Social. No es algo que ellas descubren de un día para otro, sino que tiene que ver con esas historias y esa construcción de una cultura de la resistencia que se estaba desarrollando desde antes.

Por ejemplo los trabajos de Gustavo Lins Ribeiro, el antropólogo brasileño. Esta discusión sobre la hipótesis de una sociedad global, y la hipótesis de lo que él llama el diálogo heteroglósico –o sea esta comunicación imperfecta en donde no garantizas la transmisión de un mensaje 100%– porque no renuncias ni a lo local disolviéndolo en lo global, pero tampoco te sujetas a lo local perdiendo de vista lo global. Entonces, cómo en la comunicación se mantiene la tensión sin disolverla, también me parece una idea extraordinariamente fértil para conocer los movimientos sociales. Y para tratar de verlos en su práctica cotidiana en la localidad, pero también cómo están interactuando y están construyéndose en referencia a esas miradas externas.

Del campo de la semiótica y del análisis de discurso también hay herramientas muy poderosas para poder comprender los movimientos, que se vuelven ya como elementos de la manera en que uno piensa y verbaliza las cosas.

Entonces sí, es evidente que esa práctica política no es indiferenciada sino que uno llega a ella desde su propia historia, saberes, experiencias. Y sí ha sido muy rica la experiencia de la antropología, te puse algunos ejemplos de autores y textos. El trabajo con la Dra. Julieta Haidar sobre semiótica de la cultura y los textos de Lottman, por ejemplo, nos han dado (y hablo en plural porque creo que somos varios que hemos trabajado con ella) elementos muy ricos, muy poderosos para poder comprender los movimientos sociales no sólo en su fase material reivindicativa, sino sobre todo en esta dimensión cultural.

7. Bueno, para mí es importante la intersección del campo académico antropológico con el campo educativo, entonces las siguientes son tres preguntas que tienen que ver con si ha sido para ti necesario –para este acercamiento a los movimientos sociales que estudias– el involucrarte activamente en algún proceso educativo relacionado con estos sujetos de estudio, o no. Entonces yo defino un proceso educativo como una comunidad de comunicación con determinados fines formativos (el desarrollo de ciertas habilidades) para sus participantes, que pueden alcanzarse sólo mediante la interacción entre ellos. ¿Te has involucrado en algún proceso educativo, entendiéndolo como esto tan amplio que te acabo de decir, para poder realizar tu investigación junto con estos movimientos sociales, o no?

No, no se ha dado.

8. ¿Y tú crees que tu trabajo de investigación de alguna manera también –como de rebote– ha podido ayudar a alguno de estos procesos vigentes entre los sujetos de estudio, con los que tú te has relacionado, o no?

No sé. Me parece que cuando uno pretende contestar esto como investigador, las respuestas pueden ser muy arrogantes. Es el tipo de críticas que hubo a la propuesta de Alain Touraine, en términos de que la investigación daba a los movimientos sociales una mirada que los propios movimientos eran incapaces de construir, y que sólo la mirada externa del investigador podría aportar eso. Yo opino que es una versión muy arrogante, no estoy convencida de ello; y si fuera cierto, le tocaría al propio movimiento decirlo y no al investigador decir: “sí, yo, gracias a mí..., etc.”

Y bueno, esta última parte de la entrevista tiene que ver con las reglas del juego del campo académico, y ya cuando estás haciendo una investigación, cuáles son tus límites.

9. ¿Con quién o quiénes has tenido que negociar para llevar a cabo cada fase de tus investigaciones? Es una pregunta muy amplia pero ¿cuáles son los más importantes interlocutores o gentes con las que has tenido que negociar? Desde digamos, quién te da tu sueldo, o si tienes que buscar dinero para financiar una investigación, etc. ¿Con quiénes has tenido que negociar? ¿Con los propios movimientos?

Sobre todo con los propios movimientos. Nunca he tenido grandes financiamientos ni grandes apoyos, o sea que no he tenido que negociar mucho en mis lugares de trabajo. Antes en la dirección de Estudios Históricos del INAH, ahora en la ENAH, en el mejor de los casos a veces hay viáticos temporales. Nunca he negociado el contenido: no es en el INAH un sitio donde tengas que negociar el contenido de tu proyecto de investigación.

Entonces negociar con los movimientos, sí, todo. Te pongo por ejemplo un artículo que hice en el '93 con campesinos de Chiapas integrantes de Xi-nich. Fue una oportunidad extraordinaria porque me dieron la oportunidad de participar en una asamblea, y me dieron

oportunidad de grabarla. Y la asamblea era interesantísima porque había un funcionario de la Secretaría de la Reforma Agraria tratando de convencerlos de las virtudes de las reformas del Art. 27 Constitucional, y los campesinos discutiendo con el funcionario. Y la discusión se fue haciendo cada vez más...: al principio el funcionario hablaba sólo, al final los campesinos terminaron hablando muchísimo, discutiendo un chorro, narrando sus experiencias, fue una cosa extraordinaria. Como me dieron la oportunidad de grabarla, después qué haces en términos académicos: pues [*el trabajo*] es tejer un poco esa experiencia y publicar básicamente esa interacción comunicativa que era extraordinaria. Eso fue en octubre o noviembre de 1993 –es decir, en vísperas del levantamiento de los zapatistas. Y te permitía prefigurar –pero exactamente– el tipo de agravios que tenían los campesinos respecto a las reformas del Art. 27 Constitucional, y lo que de distintas maneras se estaba gestando en esos años. Entonces la negociación ¿en qué consiste? Bueno, primero que me conocieran y que confiaran en mí para que me dejaran asistir a la asamblea; luego el permiso para que me dejaran grabarla; y luego por ejemplo, omitir los nombres de los campesinos que participaron en la asamblea y que intervinieron, para que no hubiera represalias contra ellos porque dijeron lo que dijeron. ¿Y qué otra negociación? Básicamente, entender que el problema de la tierra era importante para ellos y que valía la pena escuchar y atender ese problema. En 1993 prácticamente no se hablaba de la cuestión de la tierra; si revisas, la mayoría de las publicaciones de los antropólogos van sobre la modernización, la migración, los proyectos productivos, etc. Y se declaraba que la cuestión de la tierra era cosa del pasado: 1994 lo volvió a poner en el centro.

10. ¿En qué momentos de tu investigación han sido determinantes la voz y los intereses de los que son tus sujetos de investigación? Me decías al principio que para ti era algo muy importante que esté presente su voz, pero ¿en qué momentos sientes que han sido realmente determinantes esta voz y los intereses propios de los sujetos de estudio que tú tratas?

Siempre, siempre. Mi tesis de licenciatura, por el empleo que conseguí en ese momento, la hice sobre una cuestión histórica de la Ciudad de México en el siglo XIX porque era el empleo que conseguí, no pude elegir. En cuanto pude elegir, comencé a trabajar sobre los movimientos básicamente rurales, un poco urbano-popular, pero sobre todo rurales e indígenas. Y los artículos que he escrito siempre están en esta intención de seguir lo que los movimientos van planteando. No únicamente (o no tanto) las temáticas que surgen de la academia, sino que ese contacto con los movimientos –el poder ir al lugar, el poder hablar con los protagonistas, el poder escuchar y comprender– ha sido un eje necesario para que me interese en el tema, y para que lo pueda abordar como investigadora. Si no, no me interesa.

Es también una experiencia muy personal; o sea si esto fuera general, no podría haber investigaciones sobre procesos o sujetos que nos resultaran antipáticos, y tiene que haberlos. Ahora, yo no lo he hecho.

Te ha tocado bien la división del trabajo intelectual.

La he elegido, la he elegido. No podría hacer una investigación exhaustiva a través de entrevistas, y de tratar de comprender el punto de vista de la clase política, porque no me entusiasma colocarme ahí. Pero eso no quiere decir que no sea válido que la antropología lo haga. O sea, pesa mucho la elección personal. Por ejemplo, una investigadora de Guadalajara que presentaba su trabajo sobre las mujeres de Acción Católica en Guadalajara en los años sesenta: yo pienso que eran unas señoras horribles (por ejemplo decían que todas somos hijas de Dios, pero tenían un grupo para señoras y otro para trabajadoras domésticas). Ir a entrevistar a esas señoras para mí hubiera sido muy desagradable, no me hubiera entusiasmado, apasionado lo suficiente para hacer la investigación; pero me parece genial que haya una antropóloga que lo haga, porque hace falta conocer ese proceso. Y me parece genial que tenga el respeto para

poderse aproximar a ese espacio, un espacio obscurantista, clasista desde mi punto de vista, pero que merece ser conocido. Entonces, tiene mucho que ver con decisiones personales.

Cuando se trata de reducir a recetas, a que “esto es lo que hay que hacer”, pueden ser válidas en general pero falta que uno quiera hacerlo. Porque el querer hacerlo, la pasión, creo que es un componente importante de la antropología.

11. *¿Alguna vez has dejado de publicar algo por decisión de tus “sujetos” de estudio?*
Sí, claro.

O sea, pero digamos que de plano te digan: “no puedes escribir sobre esto que estuvimos platicando, trabajando”. No “esto sí, esto no”, sino “sabes qué, ahorita no queremos que sea expuesto esto”.
Sí.

12. *¿Cuáles crees que deben ser las restricciones del investigador en el manejo de la información cultural que recoge, sistematiza e interpreta?*

Creo que en vez de plantear la cuestión de la distancia y de lo ajeno, tendríamos que acercarnos y tratar de comprenderlo desde nuestra propia experiencia. En algún momento te decía: suponte que tu mejor amiga te cuenta una cosa muy importante de su vida personal y te pide que eso no lo comentes, –porque rompió con su novio, porque pasó algo muy horrible– es obvio que tu respetarías esa petición de una amiga.

Me parece que en el trabajo de campo más que ser estatuas, que ser autoritarios, que ser prepotentes, tendríamos que ser como más humanos, más sencillos. Y, entonces, uno tiene menos dificultades para comprender cuáles son las cosas que en un momento alguien de una cultura diferente a la nuestra, o de una región diferente, te está contando como una confidencia personal que no puedes traicionar, o cuándo te está diciendo algo que los puede poner en riesgo –en riesgo en términos de represalias, o en términos de su propia estabilidad psicológica, cultural– y eso no puede ser contado.

Pero también es una gran virtud de trabajar sobre movimientos sociales el que cuando llegas a un sitio, te encuentras con un ansia de contar. Te encuentras con un ansia de comunicar miles de cosas que en ese lugar la gente necesita decir, y que tiene un discurso articulado sobre esto; que necesita convencer y argumentar sobre por qué es justo lo que está haciendo, por qué tiene razón, por qué los adversarios son injustos y están equivocados. Y te encuentras una avalancha de información que te desborda. Y nada más seguir esa avalancha de información nos da para un trabajo académico muy valioso, sin necesidad de ser violadores, saqueadores.

Bueno, pues muchísimas gracias. Estas son en general las cuestiones que igual hemos platicado con otras personas. Y creo que sí da para mucho tratar de ver cómo estamos viviendo esta práctica en diferentes áreas, con diferentes perspectivas, con diferentes objetivos y también con diferente realismo ante las cosas. Me sirve mucho porque, en general, la mayoría de las personas con las que he platicado se dedican en cierta manera a cuestiones de antropología aplicada pero no convencional, sino tratando de ir tejiendo, de ir trabajando con la gente sobre todo a partir de procesos educativos, de ir viendo cómo algunas cosas que ellos han adquirido en su experiencia académica pueden tejerse con la experiencia comunitaria, para ir trabajando en procesos autonómicos, etc. Entonces, esta perspectiva tuya me sirve mucho también para ver otra manera de plantearse el mismo deseo de transformar la realidad, de organizarse con otros, y de que lo que uno ha aprendido sirva para eso. Veo muy importante esto que me compartes porque es –después de toda una vida– decir cómo entrarle, por dónde hacerle. Y pues también uno tiene que tener resuelta la parte laboral, para tampoco ser parásito de los movimientos y

querer vivir de ellos, y la tuya me parece una manera muy interesante de cómo resolver el problema.

Pienso que si quieres que tu sola práctica profesional le sirva al movimiento, hay algo que falta. O sea, tu necesitas estar dispuesta a servir al movimiento, con y sin, y más allá de tu práctica profesional. La antropología es muy abstracta, pero suponte un médico que dice: “yo quiero que mi trabajo sirva al movimiento” y lo único que hace es recetar pastillas. Si sólo hace eso, claro que va ayudar a curar cierto tipo de enfermedades, pero para servir al movimiento tiene que estar dispuesto a ir más allá de su pura práctica profesional. ¿En qué sentido? Bueno, pues en términos de reflexión, de participar en procesos organizativos, a lo mejor de capacitación o a lo mejor de problematizar la forma del ejercicio de la medicina. Un ingeniero puede llegar y decir: “yo soy ingeniero, vengo aquí a poner mi práctica”, y le podrían contestar: “no señor, muchas gracias pero de momento no queremos poner puentes, lo que queremos es organizar otra cosa”. Y entonces no basta la práctica profesional; hay como otro espacio ¿no?, tampoco lo excluye, pero no es nada más eso.

ENTREVISTA CON EL DR. JAN DE VOS

En su domicilio particular, 29 de octubre de 2005.

Para ti, ¿qué es la antropología y qué sentido tiene la praxis antropológica?

Eso es muy difícil de contestar para mí, porque no soy antropólogo.

Pero en la experiencia de lo que considera usted ‘el quinto camino’ en su libro “Kibeltik. Nuestra raíz”¹⁴ ¿cuál piensa que puede ser el sentido de la praxis antropológica, de utilidad para estos pueblos que están caminando aquí?...

‘El quinto camino’, si bien me acuerdo –porque ya pasaron algunos años– es el camino donde el indígena mismo explora su propia identidad; como soy historiador, ofrezco más bien una exploración hacia su pasado y no tanto una exploración –típicamente antropológica– sobre su situación actual. Pero creo que las dos cosas para el indígena se vuelven cada vez más importantes.

Y eso tiene que ver con la obligación que tenemos nosotros, que no somos indígenas y que nos hemos dedicado a estudiar a los indígenas de alguna manera, sea como antropólogos o sea como historiadores, de pasarles ya la estafeta a ellos mismos. Por eso mencioné ese ‘quinto camino’, tratando de presentar al indígena hablando de sí mismo. Para él, ese ‘quinto camino’ es la exploración, por él mismo, de su propio pasado y de su propio presente.

Considero que nuestro trabajo pertenece a una época que debe llegar a su fin, que nosotros somos los últimos representantes de un indigenismo que está en su ocaso. Ojala así sea, porque existe obviamente, por parte del gobierno, aún la actitud de seguir perpetuando este indigenismo medio paternalista. La prueba más contundente de este deseo oficial de seguir con todo aquello son las famosas universidades interculturales, que nacen de una idea muy populista y paternalista del gobierno mexicano. Aparentemente dan la impresión de que por fin los indígenas van a poder estudiar en una universidad, pero a fin de cuentas son ghettos donde los indígenas pueden sacar un diploma, y después ¿qué? ¿Encontrarán trabajo con ese diploma? Quién sabe. Además, una universidad no puede ser un lugar donde nada más una parte de la población puede estudiar. El nombre ‘interculturalidad’ es muy bonito, pero es muy difícil llevar ese ideal a la práctica.

‘El quinto camino’, para concluir mi respuesta a esta primera pregunta, es una invitación que hago en mi libro para que los indígenas empiecen (junto con los otros cuatro caminos) a explorar ellos mismos su propio pasado y su propio presente. En mi libro, sólo he tratado de darles algunos elementos para hacer eso, sabiendo muy bien que esos elementos son el resultado de un análisis muy occidental. Hablo allí como historiador formado a lo occidental, me limito a ofrecer este análisis, nada más, y a ver lo que ellos después hagan con él.

¿Cuáles son las condiciones que usted cree que se necesitan para construir un conocimiento social válido?

Se necesita una reforma casi total del sistema educativo. Se oye muy bonito cuando se caracteriza a México como país multicultural y pluriétnico –así se presenta ahora también en la Constitución Mexicana– pero es un discurso. La realidad está todavía muy lejos de ese ideal. La población mexicana en su totalidad tendría que empezar a ser educada y educarse en una perspectiva intercultural. El mestizo tiene la obligación de introducirse y ser introducido al mundo mesoamericano; y viceversa también, el indígena tiene el derecho y la obligación de conocer tradiciones que no son suyas, culturas que no son suyas. A fin de cuentas, en un momento dado,

¹⁴ Jan de Vos. *Kibeltik. Nuestra Raíz*. Traducción al tzotzil de Chenalhó de Alonso López Méndez. México, Clío, 2001.

tenemos que dejar a cada quien el tiempo y el espacio de decidir qué tipo de identidad quiere desarrollar.

¿Entonces deberían reeducarse también los investigadores?

Por supuesto, ¡por supuesto! Claro: investigadores, profesores, maestros. El problema es: de qué manera llegar a ellos. ¿De qué manera renovar, reformar todo este sistema, tanto de investigación como de docencia? Eso no se puede planear desde arriba, o desde los escritorios; eso debe surgir y crecer a partir de experiencias muy concretas, y muy variadas. Y los que finalmente toman las decisiones tendrían que escuchar mucho más a los que están en la base, los que están en el campo, los que se enfrentan cada día con todos los problemas que tiene la educación en México, empezando con la desnutrición de los niños. Si tú estás en una escuela rural y la mitad de los niños está desnutrida, ya hay un problema básico que impide que el niño ponga suficiente atención. Desafortunadamente, la educación rural en México tiene que ver con esos problemas aún más básicos, que son problemas de salud. Y otro problema muy grave, creo, es el aislamiento geográfico que sigue existiendo y que no vamos a poder eliminar, porque una buena parte de la población rural en México vive de manera muy dispersa, en muy pequeños poblados, donde es imposible que llegue un maestro de tiempo completo y aguante el aislamiento. Teniendo ya los medios de comunicación moderna, hay que meternos ya mucho más en la tele-educación; de nuevo, no planeada desde arriba y desde la ciudad, sino con base en las experiencias concretas.

En ese sentido, de las experiencias que usted conoce (quizá de aquí del CIESAS-Sureste), ¿hay algunas experiencias que van en este sentido?

Sí, pero no las conozco bien, porque llevo poco tiempo de haberme reincorporado en el CIESAS-Sureste. Pero uno de mis colegas participa en una experiencia educativa de la UNEM. Los he visto trabajar ya varias veces en algunos talleres, son jóvenes indígenas que, junto con algunos asesores mestizos no indígenas, están elaborando materiales de educación.

Si, yo voy a platicar con María Bertely.

A bueno, perfecto, ella es la coordinadora de este proyecto.

Y bueno, en la experiencia de su participación con los diáconos tseltales, y en lo que esto tuvo de repercusión en su práctica académica, (quizá en la producción de este libro “Kibeltik, nuestra raíz”, o no sé si en otros), ¿cuál cree que sería el principal aporte metodológico que usted encontró en esa experiencia y cuál el principal límite?

No tengo mucha experiencia directa con los diáconos. Fui invitado en un momento dado a dar un taller. Pero tengo que decir que la idea del libro no surge realmente de esa experiencia. Lo escribí, en primer lugar, porque había yo llegado a un momento en mi vida de investigador, en el que consideraba tener la obligación de regresar a los indígenas algo, como respuesta a todo lo que había recibido de ellos. Si realmente tomo en serio este descubrimiento –que el indígena para mí de ninguna manera puede ser un objeto de estudio, sino un sujeto que yo debo acompañar dentro de lo posible, y ofrecerle algo de mi conocimiento– pues ya me tocaba elaborar una historia accesible para ellos, en un lenguaje didáctico.

Los dos amigos que me llevaron a escribir este libro son, por un lado, el comandante David, que yo había conocido antes de que fuera comandante; y por otro lado, el que durante un tiempo fue Secretario de Pueblos Indios del Gobierno del Estado de Chiapas, y que antes fue el líder de la ARIC [Asociación Rural de Interés Colectivo] Independiente y Democrática: Porfirio Encino. Sobretudo Porfirio, que fue un muy, muy buen amigo mío, continuamente me estaba casi molestando con insistencia: “¿Cuándo finalmente me das esta historia que te pedí?”

Al principio mi idea era escribir una historia de la colonización de la Selva para los indígenas; pero finalmente la idea cambió, y se extendió a escribir una historia más o menos completa, donde sobre todo el pasado prehispánico constituía la parte más importante. Tendría que estar en español y en las lenguas más habladas del estado de Chiapas. A fin de cuentas, la mayoría de los indígenas que saben leer y escribir van primero al texto en español, y solamente, en un segundo paso, se acercan también a este mismo texto en su propia lengua; porque la lectura en la propia lengua les cuesta todavía mucho. Para ellos hay una diferencia enorme entre la lengua hablada y la lengua escrita. La lengua hablada la dominan mucho mejor que nosotros dominamos nuestra lengua, porque viven en una cultura de oralidad, son realmente excelentes cuando hablan su lengua; pero les cuesta todavía mucho escribirla o leerla, porque desgraciadamente la escritura de la lengua está hecha por lingüistas, y los lingüistas a veces utilizan maneras muy complicadas para fijar la lengua hablada. Mi idea, entonces, era publicar una edición bilingüe en dos columnas, como en el manuscrito del *Popol Vuh*: a la izquierda la lengua indígena y a la derecha la traducción española, aunque obviamente el libro se hizo de otra manera: primero yo escribí el texto en español y después busqué a mis traductores.

La preocupación más importante fue la de encontrar un lenguaje suficientemente sencillo para que un campesino con ganas de conocer su pasado pudiera acercarse al texto. Y puedo decir que por las reacciones que me han llegado de varias personas, tengo la impresión que eso se logró de alguna manera.

Ahora, como limitación, ya mencioné que es un acercamiento muy occidental. Es decir, para la época prehispánica me baso fundamentalmente en lo que los arqueólogos hasta la fecha han podido descifrar y después formular. Sé que eso es un mundo totalmente distinto del mundo de la tradición oral, o de la tradición ritual; pero es a ellos, a los indígenas, a quienes les toca decidir cómo aceptar ese acercamiento mío, y de alguna manera conciliarlo con su manera muy propia de hacer memoria del pasado. Porque aquí en este libro, no vas a encontrar nada de tradición oral ni de tradición ritual. Y lo hice a propósito. Eso es lo que, en un momento dado de mi trayectoria, decidí formular y pasarles a ellos.

¿Qué dificultades ha encontrado para articular su práctica científica a su práctica social o a su práctica política? Pero en general, no sólo hablando de este libro sino en toda la trayectoria suya.

Mira, no sé si yo he hecho en mi vida mucha práctica social, política. Más bien han sido como dos vidas, en mi caso. Primero, sí, estaba yo en una práctica social, como agente de pastoral. Después, me dediqué más bien a lo otro.

Sin embargo, la decisión de meterme a la investigación tiene su fundamento, tiene su inspiración en un compromiso muy social, que hasta se podría, en un momento dado, llamar también político. Tuvo que ver con lo que en aquellos años se llamaba y manejaba como ‘la Teología de la Liberación’, que en vez de ‘teología’ sería mejor llamar ‘Pastoral de la Liberación’. Ahí nace en mí la decisión de estudiar la historia de los indígenas y pasarles este conocimiento después a ellos, como parte de un proceso de liberación.

Me acuerdo muy bien de una conversación que tuve con [*el comandante*] David, en la que me dijo: “Mira, Jan, sigue por favor escribiendo y estudiando nuestra historia, porque es parte importante de nuestra dignidad.” Entonces yo no tomé decisiones de investigación científica simplemente por el gusto de “¡ay, investigación científica!” Desde el principio estaba ya detrás esta decisión de ayudarlos a recobrar parte de su identidad, y a través de ello, parte de su dignidad.

Y a raíz de tu decisión, ¿crees que has podido hacer esa segunda parte? La parte de la investigación científica pues es conocida de todos y es muy reconocida. Pero sobre esa parte de poder devolver o de poder compartir ¿qué sientes?

No sé, realmente no sé. Tengo algunas experiencias muy personales, de gente que de repente aparecen en la puerta de mi casa o en la puerta de mi cubículo de investigador, y que me dicen: “Quería conocerte, he leído este libro, y ahora sí sé mucho mejor de dónde venimos, quiénes somos, etc., etc.”. Pero éstas son experiencias aisladas y personales.

No puedo decir más, nunca he tenido un pronunciamiento digamos de todo un grupo, pero es que tampoco se puede recibir ¿no? Creo que las reacciones que me han llegado son positivas. Y sé que el libro se ha repartido bastante bien entre las comunidades indígenas. Mucha gente tuvo acceso a él, y eso fue obviamente la idea original; el libro se publicó en 10,000 ejemplares: 4,000 en tseltal, 3,000 en tsotsil, 2,000 en ch'ol y 1,000 en tojolabal; ya no hay ejemplares en tojolabal, ya no hay ejemplares en tseltal, todavía están disponibles libros en los otros dos idiomas. Y muchas organizaciones han colaborado en la difusión del libro. Otro elemento muy importante fue que el libro para los indígenas no podía costar más que 20 pesos.

Súper importante.

Claro ¿no? De esta manera el libro ha sido repartido bastante bien. Me ha llegado la noticia que los hermanos lo llaman el libro negro –por la pasta– “*ikal jun*” en tseltal, pero bueno, nunca me lo han dicho así explícitamente.

Sí, yo creo que no hay muchas experiencias análogas a ese proceso que fue un poco inédito.

Sí, y además otro elemento importante es que tenía que ser un libro de lujo. Es decir, exigí eso a la editorial. Cuando, finalmente, Enrique Krauze me dijo que quería publicar mi texto, le puse eso como condición, junto con la condición de que no podía costar más de 20 pesos; y la última condición consistió en que tenía que ser una publicación en español y cuatro lenguas mayas. Y sí, se logró, se logró de alguna manera, porque Clío tiene experiencia de sobra en ediciones bellas y bien cuidadas ¿no es cierto?

En otro tenor, para ti, para tu práctica científica ¿ha sido necesario involucrarte activamente en algún proceso educativo o en algún proceso en el que estés relacionándote con tus sujetos de estudio?

Sí, no puedo imaginarme desde mi experiencia una investigación en el aire, que no tiene que ver directamente con la sociedad en la cual vivo, y dentro de la cual trabajo. Para mí las dos cosas están íntimamente conectadas. Y cada vez más, hasta estoy preguntándome si como historiador puedo realmente seguir trabajando sobre algunos temas, cuando la sociedad en la cual vivo tiene problemáticas tan angustiantes, y tan primordiales; problemáticas que no tienen mucho que ver con la temática que estoy tratando. Esta es una preocupación típica de un historiador. Sería un poco más fácil para un antropólogo o para un sociólogo. Pero creo que cada vez más tenemos la obligación de estudiar las problemáticas actuales, y siendo historiador, buscar entonces la historia clínica del mal presente. Lo que significa que me siento cada vez más incómodo, porque no podemos ya permitirnos el lujo de estudiar y pasar años de nuestra vida investigando temas que son irrelevantes para la sociedad en la cual vivimos.

Y entonces, ¿cómo estás pensando, en tu propio caso, encauzar tu práctica para poder hacerlo?

Yo ya no voy a desarrollar mucha actividad ¿no? Siento que he hecho mi trabajo, que tal vez todavía puedo seguir unos años en este trabajo, pero que ya toca a otras generaciones; que ya es cuestión de entregar la estafeta.

Y a través de mi trabajo sí puedo seguir dando algunos consejos. Por ejemplo, acabo de tener dos bellas experiencias cuando di dos pláticas esta semana.

La primera fue con un grupito de maestros y alumnos de tres escuelas normales aquí en San Cristóbal: la Jacinto Canek, la Larráinzar y un grupo de maestros que vinieron de Oaxaca. Entonces, con cierta dureza, les dije a los indígenas: “¡Cuidado!, no vayan a caer ahora en estos movimientos de renacimiento indígena; caer en la tentación de interpretar su identidad de manera muy escencialista”, es decir, como si ellos fueran herederos directos de la llamada civilización mesoamericana. Les dije: “no, ustedes culturalmente son mestizos si lo piensan bien, y es muy importante aceptar eso en su lucha de liberación, y en su lucha por un redescubrimiento de su identidad. Porque si ustedes reducen su identidad a algo construido ahora,... muy purista pero que tiene que ver poco con la realidad, pues van a terminar mal”. Les cuesta aceptar eso, porque me lo dijeron después: que yo les había sacudido con el asunto, que les había movido el tapete... Porque la interculturalidad siempre ha existido, desde la época prehispánica, y eso fue lo que traté de explicar en esta plática.

Y la segunda plática iba un poco en la misma dirección, ahora que hablé allá en el foro de la Feria del Libro.

Entonces, siento que tal vez ése sería mi papel en estos últimos años de trabajo académico. Y es una posición muy interesante ¿no? Si la comparo con el papel que yo ejercía antes como agente de pastoral, el papel del científico social es una posición mucho más libre, porque no estoy obligado a dar respuestas. Más bien, como científico social estoy obligado a transformar todas las respuestas dadas en preguntas; es decir, enseñar a la gente a ser críticos, a pensar por sí mismos. Yo creo que ésa es la vocación de un científico social cuando trata de juntar esta preocupación de análisis científico con una preocupación social. Y eso trato de hacerlo básicamente en las pláticas.

Eso es muy interesante, porque entonces no es tanto en la producción escrita sino en una más viva.

Claro, sí. Aunque... últimamente he escrito algo que se llama “La memoria interrogada” que es como una reflexión sobre mi trabajo, dirigida a mí mismo en primer lugar, pero también a un público más amplio, y sobre todo a los jóvenes. Las veces que he hablado con base en este escrito, muchos de ellos me piden el texto.

Se identifican de alguna manera.

Sí. Y últimamente hubo una invitación por parte de un grupo académico así muy, muy exclusivo (creo que fuimos escogidos y seleccionados con base en algunos criterios), para escribir un breve texto como de entre 10 y 15 cuartillas sobre ¿qué considerábamos nosotros lo más significativo de nuestro trabajo científico? Los invitados éramos científicos que habíamos trabajado en México a diversos niveles, y en diversas materias, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

Entonces yo mandé una versión abreviada de mi texto “La memoria interrogada”. La reacción del que dirige la publicación de este libro fue muy positiva. Me habló por teléfono y me dijo: “Mira, es un texto que considero ser exactamente lo que los jóvenes necesitan”.

Creo que a través de los años descubrí la manera didáctica de llegar a la gente, y en parte es porque, en vez de utilizar muchos conceptos, trato de utilizar imágenes, metáforas, parábolas. Y ¡claro!, durante muchos años me he formado en la lectura y en la prédica del Evangelio. En los evangelios (no las cartas de los apóstoles) se ve claramente cómo Jesús de Nazaret explicaba las cosas a la gente a través de parábolas. Si utilizas imágenes, la gente se queda con estas imágenes; los conceptos se van, se olvidan; en cambio las imágenes quedan.

Seguiré de esta manera por un rato más, aunque todo eso lo considero como algo muy relativo, muy reducido. Afortunadamente, mi trabajo todavía me llena de satisfacción. En fin, es lo poco que puedo hacer, y voy a seguir haciéndolo durante algunos años más.

Qué bueno, ¡es una suerte!

Si.

Creo que ya me lo contestó, pero no sé si quiere agregar alguna otra cosa sobre ¿en qué momentos de la investigación han sido determinantes las voces de los sujetos de estudio y los intereses de estos sujetos?

Creo que...allí hay una identificación –personal, muy de corazón, muy de sentimiento– de mi persona con este sector de la población que son los indígenas campesinos. Creo que desde el principio el campesino me ha atraído mucho más que el obrero, definitivamente. Y al encontrarme con un sujeto que combinaba las dos cosas –el ser campesino y el ser indígena– hubo, desde el principio, una identificación inmediata, una identificación bella... Y esta identificación me ha dado mucha satisfacción, más aún, se produjo de mi parte cierto enamoramiento. Me acuerdo que di, en un Congreso de Mayistas, una conferencia que llamé: “El secreto encanto de los mayas”

Algo tienen...

Algo tienen, sí. En esta ponencia traté de explicarme, a mí mismo y a los demás, de dónde podría venir esta fascinación. La veo existir ya en algunos misioneros del siglo XVI que se dejaron enamorar por los mayas. Pero también existe, de alguna manera en los mayistas de ahora, es decir, en los científicos que los estudian. Y les dije a ellos: “Creo que ya llegó el momento de preguntarnos por qué dedicamos toda una vida a estudiar a los mayas”. Este cuestionamiento valdría aún más en el caso de las personas que no los estudian, sino que trabajan con ellos. Creo que cada quién podría contar en este sentido su historia personal –tú también ¿no?–. ¿Por qué hacemos lo que hacemos? En parte, creo, es porque los necesitamos nosotros mismos. No lo hacemos por pura generosidad, ¡no!, no. Se abre aquí un campo de investigación sumamente interesante, que tiene que ver con la psicología, con la antropología de uno mismo...

Hoy, una hermana mía me trajo [*de Bélgica*] un libro escrito por un holandés junto con una amiga mexicana, Marta Durán, que trata de los mayas, tanto los viejos como los actuales. Es otro ejemplo magnífico de ese ‘secreto encanto de los mayas’; uno de los tantos libros que se han escrito sobre los mayas. Marta Durán, mi amiga, ha estado muy cercana al movimiento zapatista. Escribió dos libros sobre los zapatistas, uno que se llama “Yo, Marcos”, que ha sido traducido a varias lenguas. Ahí tenemos otro buen ejemplo de este...yo utilizaría la palabra ‘enamoramiento’, y es más por nuestro lado que por el lado de ellos (*muchas risas*).

Tenemos que estar convencidos desde el principio, que a fin de cuentas ellos pueden hacer las cosas sin nosotros. Somos ‘desechables’, sí. Y eso lo sentí muy fuertemente, una noche en La Realidad. Éramos un grupo de gente de fuera, que fuimos presentados por los zapatistas como “sus hermanos mayores, sus consejeros”; y yo pensaba: “creo que es un discurso muy bonito pero no es verdadero, claro que no, porque no somos ni indígenas, ni campesinos, ni pobres”. Entonces eso también, dentro de todo este conjunto de experiencias muy gratas, sigue siendo algo que nos pone otra vez con los dos pies en la tierra: no somos indispensables.

Pero ¿podemos ayudar de alguna manera?

Claro, pero sin glorificar este apoyo o esta ayuda. Y ojala que también estemos convencidos de que nada más estamos llamados a acompañarlos en un tramo de su camino y que después ya

vendrá el tiempo, ojala pronto, que ya puedan caminar sin nuestra presencia, porque a veces estorbamos.

Y en este sentido, ¿cuáles cree que deben ser las restricciones del investigador en el manejo de la información cultural que recoge, sistematiza, interpreta?

Bueno, regresamos a lo que dije al principio para explicar el origen del libro [*Nuestra Raíz*]. Creo que el investigador sí puede tratar de recoger lo más posible de esta gente –que, ¡cuidado!, nunca puede ser nada más objeto suyo, sino sujeto– con la obligación de regresar después los resultados de esa investigación a ellos mismos. Sabiendo que ellos lo pueden condenar totalmente, lo pueden dejar de lado, o pueden también utilizarlo, y adoptarlo y adaptarlo a sus propias necesidades porque así han hecho durante quinientos años ya: adoptar y adaptar.

¿Pero podrían también vetar, por ejemplo?

Ah, por supuesto, ¡claro! Y ojala que eso pase de vez en cuando en nuestras vidas ¿no?, porque entonces nos obligaría a recapacitar.

¿A usted nunca le ha pasado?

Creo que no he estado suficientemente cerca de ellos para que eso suceda. He estado cerca de algunos de ellos, de aquellos que me vinieron a buscar en un principio y después se hicieron mis amigos, sí. Pero no he tenido esa experiencia como de rechazo, tal vez porque no me he metido suficientemente cerca de ellos.

Claro, porque ése es otro factor...

Claro, claro, tal vez lo piensan pero no me lo han dicho (*se ríe*)

Quizá el oficio mismo de historiar es menos personal, se utiliza una información que no es tan difícil de manejar ¿no?

Ah, claro. Como antropólogo ya sería otra cosa. Y creo que los antropólogos nunca han pensado hasta la fecha en pedir permiso. Acabo de leer ahora un libro que se va a publicar, que son entrevistas a mujeres de Chiapas, todas de arriba de 60, 70 años: lo que podríamos llamar ‘viejas’. Y ahí hay entrevistas a las mujeres lacandonas, hay entrevistas a mujeres de aquí de la ciudad, hay entrevistas a mujeres de diferentes sectores. Y yo pregunté a las dos autoras: “¿ustedes tienen permiso de publicar eso, han pedido permiso a todas esas mujeres que les contaron sus vidas?” Parece que, sí, lo hicieron.

Pero yo más bien estaba pensando ahora en esta libertad que muchas veces hemos tomado sin consultar, y eso obviamente para un historiador es mucho menos problemático porque nosotros trabajamos a fin de cuentas con documentos, y no con personas vivas...

Pequeña diferencia...

Claro. Sí, los antropólogos lo tienen mucho más difícil.

Sí, sí. Pues muchísimas gracias, en verdad ha sido muy, muy, muy ilustrativo, y muy, muy bueno. Y entonces ¡ya quiero pedir permiso!...