

X Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 2019.

Experiencias y caminos de aprendizaje etnográfico en el sur del México profundo .

Federico Valdés Bize.

Cita:

Federico Valdés Bize (2019). *Experiencias y caminos de aprendizaje etnográfico en el sur del México profundo*. X Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/x.congreso.chileno.de.antropologia/16>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edE8/uvV>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Experiencias y caminos de aprendizaje etnográfico en el sur del México profundo

Federico Valdés Bize⁵⁸

Resumen: Retomando la propuesta de los organizadores del simposio, para problematizar la etnografía como la fuente y el camino de los proyectos antropológicos, su invitación a conversar sobre las dimensiones estéticas, éticas y epistemológicas de nuestras prácticas etnográficas, la intención de mi ponencia es compartir algunas experiencias etnográficas y aprendizajes personales en el México Profundo. Quiero compartirles algo de mis andanzas de una década como etnógrafo en territorios de algunos pueblos originarios de México: los Mazatecos y los Triquis en el estado de Oaxaca; los Tlapanecos, Nahuas, Mixtecos, Amuzgos y Afrodescendientes en el estado de Guerrero.

Palabras clave: etnografía, utopía, México

1. Introducción: Etnografiar las utopías

Quizás a varios de los aquí presentes, les pasó lo que a mí cuando joven: comencé a estudiar antropología inducido por la fascinación que me provoca, hasta hoy, conocer otros lugares y otras personas. Es que a los antropólogos nos asombra qué tan grande es el mundo de lo humano, en su diversidad cultural, lingüística e histórica, en sus interminables expresiones a lo largo y ancho del planeta. Quizás incluso compartamos la idea de que la diversidad humana es intrínsecamente valiosa, pero también que tal heterogeneidad y multiplicidad del *anthropos*, tiene un papel clave en la difícil época en que vivimos. ¿Será que, si miramos con atención, estas alteridades revelen y rebelen alternativas ante la catástrofe y el colapso de un proyecto civilizatorio que ha homogenizado, banalizado y subsumido las diferencias?

Cargando este sentir y estas preguntas he caminado estos años al encuentro con los otros. Y en esas andanzas, la etnografía se fue encontrando con las utopías. El antropólogo Esteban Krotz (2013) nos recuerda que, junto a la categoría de la alteridad -la condición del otro como diferente pero igual- la utopía ha sido una categoría central de la pregunta antropológica. En su relación con

58 Investigador Independiente. Correo electrónico: fedevaldesbize@gmail.com.

la alteridad, la utopía se nos presenta como un espacio y un tiempo que sí existen, no únicamente en las narrativas imaginarias de mundos por-venir, sino que refiere a los crono-topos concretos de los otros. Sin embargo, la indagación antropológica de la utopía, fue desplazada a medida que se cimentaba la antropología como una ciencia positiva.

La utopía es una práctica colectiva de los pueblos de origen mesoamericano, en su lucha contra el colonialismo interno (González Casanova, 2003) y por ejercer la autodeterminación de sus calendarios y geografías, sus tiempos-espacios, sus cronotopos (Navarrete, 2004). Sobre mi caminar como etnógrafo, conociendo, acompañando y/o compartiendo utopías en algunos pueblos del corazón olvidado de México, trata lo que sigue.

2. Andanzas por el México Profundo

Es pertinente iniciar repasando dos conceptos: México Profundo y Mesoamérica. No para devenir en descripciones que establecen compartimentos estancos sobre la realidad y la reemplazan, como bien critican los organizadores del simposio, sino que, en la incesante dialéctica entre teoría antropológica y trabajo de campo, aproximarnos a los territorios concretos y a sus habitantes. Porque, como señalan los zapatistas, un problema recurrente de la teoría es olvidarse de la realidad: quienes permanecen encerrados en los altos castillos de la academia, ya no pisan el suelo mundanal. Primer punto a favor para la etnografía, en su insistencia en salir a ver qué está pasando afuera.

Mesoamérica es un término propuesto por el antropólogo Paul Kirchhoff, para referirse a una gran área cultural, compuesta por numerosos grupos étnico-lingüísticos habitantes de diversas regiones, desde el norte de México hasta gran parte de Centroamérica, que aun con sus diferencias compartieron una serie de rasgos culturales y fueron parte de un mismo proceso histórico, desarrollado desde hace miles de años, forjando la civilización mesoamericana (Kirchhoff, 1960). “México Profundo” es un concepto acuñado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, para dar cuenta de lo que comparten una gran diversidad de comunidades, pueblos y grupos sociales que conforman el grueso de la población mexicana: formas de vida y de comprender el mundo originadas en la civilización mesoamericana (Bonfil, 1990: 21).

Bonfil habló también del “México Imaginario”, el proyecto país de las élites, que históricamente desprecia el origen mesoamericano e impone fórmulas extranjeras, reproduciendo el proceso colonial. Y este es un elemento importante para entender el contexto en que se desarrollan hoy las utopías de los pueblos y ocurrió mi experiencia etnográfica. En los últimos doce años, la violencia en México escaló: se militarizó el país y diferentes máquinas de guerra comenzaron a controlar vastos territorios, produciendo un estado de excepción permanente con cientos de miles de personas asesinadas, desaparecidas y desplazadas. La intensificación del saqueo capitalista del país y de la guerra de conquista contra los pueblos y sus territorios, es el escenario contemporáneo donde se realiza la etnografía de los pueblos indígenas, quienes dan continuidad al proceso civilizatorio mesoamericano. Al hacer trabajo de campo ahí, los antropólogos también exponen sus cuerpos.

2.1. San Juan Copala

“Joven, ¿acaso usted no sabe lo que está pasando ahí? Es muy peligroso, ahí matan de a gratis, mejor no vaya para allá”. Fue el consejo que me dieron dos señoras cuando pregunté al chófer del autobús, que serpenteando ascendía por la serranía oaxaqueña, “¿cuánto falta para llegar a San Juan Copala?”. Era el 3 de abril de 2007, mi primera vez haciendo “campo”, más allá de las seguras y cercanas prácticas etnográficas de las asignaturas que entonces cursaba en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). El vetusto vehículo se detuvo en un descampado de la gigantesca montaña, cuya ladera se estrechaba formando una cañada, por donde bajaba un camino que conectaba dos pueblitos que se miraban a lo lejos: “es allá hasta abajo, caminando”, me señaló el conductor. Me bajé, pegaba el viento, me sentí vulnerable y el temor me estremeció, pero comencé a caminar porque pronto caería la tarde.

Desde meses antes de ir a terreno, y como parte del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) de la ENAH, había comenzado mis indagaciones bibliográficas y noticiosas sobre el pueblo triqui y el proceso de autodeterminación político territorial iniciado recientemente por algunas de sus comunidades, el cual tenía al municipio autónomo de Copala como su cabecera. Había también preparado una guía de campo, ensayado un protocolo de presentación y relación con las autoridades y habitantes locales. Pero lo que experimenté al llegar esa tarde y los días siguientes en el lugar, era muy distinto a las lecturas y reflexiones en la comodidad de la biblioteca y el seminario. Sostener la mirada y el diálogo con una numerosa asamblea que te ve con desconfianza, y delibera en un idioma por mi desconocido, al pedirles permiso para conocer el lugar y hacer ahí la tesis, no resultó ser como lo imaginé en el aula. A pesar de mi nerviosismo, o quizás gracias a que este reflejaba mi ingenuidad e inexperiencia, me aceptaron en el lugar.

Como un estudiante de antropología con poco trabajo de campo, al llegar a Copala mi perspectiva era cercana a lo que el filósofo Santiago Castro-Gómez ha llamado “la *hybris* del punto cero”, cuando la observación ocurre desde arriba y desde afuera, y el *locus* del observador permanece invisible como en un panóptico. Es la mirada de la epistemología colonial, donde una pretendida no-perspectiva desprecia a la diversidad de perspectivas y epistemes; y aun sin saberlo ni quererlo, uno reproduce el esquema. Pero caminar algunos senderos de la región triqui, en un contexto de gran conflictividad política y violencia armada, fueron diluyendo tal ilusión y regresándome a una perspectiva basada en mi cuerpo, el que estaba expuesto constantemente a la suspicaz mirada de los habitantes, al ofrecimiento de pelea de parte de niños pequeños, al infortunado cruce con borrachos amenazantes y a habituales balaceras que, provenientes de los boscosos cerros, asediaban a los lugareños. El punto de mira realmente invisible ahí, era el de los francotiradores escondidos en el follaje y no el del antropólogo corriendo a parapetarse tras un muro.

Yo iba contando mi limitado tiempo, apresurado abordaba a la gente que recién conocía y les hacía preguntas personales y/o de temas específicos del proceso de autonomía. Pero, obviamente, es difícil que te cuenten de buenas a primeras sobre cuestiones íntimas o políticas, más aún si uno anda impaciente aunque intente no demostrarlo, o si está muy estructurado por la guía, los objetivos y las preguntas de investigación. A eso se sumaba mi personalidad tímida y callada, a mi

gusto por el silencio. Mi impaciencia fue templada por los mismos habitantes, con sus silencios y desvíos discursivos; cada vez que solicitaba una entrevista formal con las autoridades, me decían “ahorita, en un rato”, mientras me acercaban una silla y una cerveza tibia. Así esperé tardes enteras, sentado escuchando sus conversaciones en un idioma tonal y nasal, incomprendible para mí. Ahí fui aprendiendo que el conocimiento etnográfico, así como los datos de campo, llevan mucho tiempo en conformarse.

En ese proceso iniciático fueron muy importantes dos amigos, uno antropólogo y el otro guionista, quienes me acompañaron a Copala en mis siguientes períodos de trabajo de campo. De ellos aprendí, por mimesis, algunos aspectos importantes de una apertura etnográfica hacia el otro: el dialogar divagando, el compartir jugando. Además, junto a ellos realicé exploraciones por el territorio e hicimos talleres con los niños de la escuela primaria local. De cierta manera, aprender a ser etnógrafo implica aprender nuevas formas de acercarse, dialogar y relacionarse con los demás. Se trata quizás de crear una nueva faceta personal, incluso de inventarse un personaje de acuerdo al contexto.

Poco a poco fue conociendo Copala, aprovechando los periodos de trabajo de campo calendarizados en la ENAH⁵⁹. Ante las diplomáticas evasivas de las autoridades por ser entrevistadas, me fui acercando a otras personas de la localidad, principalmente a los maestros de educación primaria y algunos jóvenes. Ellos me compartieron otras versiones sobre el proceso político que ocurría en Copala; a medida que nacía la mutua confianza, me fueron revelando sus críticas al proyecto autonómico, e historias de violencia social con amenazas, desplazados, asesinados y secuestros en la región. Entre las actividades de los talleres con niños, les pedimos a los menores que se dibujaran cuando fueran adultos: muchos se auto retrataban portando “cuernos de chivo” (fusiles AK -47), explicando que alguno de sus familiares había sido asesinado y ellos estaban esperando crecer para poder vengarse: “Si mato soy chingón”, me decían. Comencé a recibir información delicada, que si bien explicaba los conflictos, comprometía a personas concretas y podía generar más conflicto. No sabía qué hacer con eso.

La migración por necesidades económicas, hacia Sinaloa y Baja California, para trabajar como temporeros en las plantaciones de tomate, o hacia las ciudades de México y Oaxaca, para engrosar los gremios de artesanos y vendedores ambulantes, se conjugaba al desplazamiento forzado por la violencia. Familiares que en la región tenían prohibido visitarse entre sí, al vivir en localidades distintas controladas por grupos antagónicos, se reencontraban en secreto en las grandes ciudades. Mientras las divisiones recaían en los hombres, el retejido social era una labor femenina. Me costó varias visitas a Copala para enterarme que muchas de las casas deshabitadas, que vi desde el primer día, pertenecían a personas expulsadas de la localidad por identificarse con otras facciones políticas. Había gente desaparecida, niñas y mujeres jóvenes, y los grupos políticos se endilgaban entre sí la responsabilidad del delito. Me tocó escuchar versiones contradictorias sobre la desaparición forzada de Daniela y Virginia Ortiz Ramírez, jóvenes hermanas de la comunidad del Rastrojo, ocurrida el 5 de julio de 2007. Hasta hoy ellas no han sido encontradas.

59 Este es un tiempo calendarizado en la universidad, finalizado el periodo de clases y antes de las vacaciones, dedicado exclusivamente a hacer etnografía, en que el estudiante recibe viático. Uno de requisitos de titulación de la licenciatura en antropología social de la ENAH, es que el estudiante debe cumplir con ciento veinte días de trabajo campo.

La realidad política regional tenía una gran densidad histórica, era un complejo rompecabezas, en que la etnografía me ayudó a reunir una o dos piezas. El problema con la etnografía fue que siempre desarmaba mis incipientes esquemas conceptuales, la realidad de lo observado burlaba constantemente la teoría de lo pensado, y también contrastaba con lo que se escribía de Copala en los medios de información de la capital. Mi idea romántica y simplista de la lucha del municipio autónomo, era reemplazada por luchas y utopías concretas, quizás no tan grandilocuentes y prístinas como las relatadas en los periódicos nacionales, pero sí realizadas por personas y colectivos vivos con todos sus matices y contradicciones: seguir con vida, era la utopía primordial de muchos. Los procesos de dominación y resistencia involucraban a múltiples actores –consejo de ancianos, jóvenes, paramilitares, caciques regionales, burócratas, policías judiciales, profesores, mujeres, niños, ancianos– con los cuales paulatinamente me fui relacionando, pero hubo muchas dimensiones de la política local que no alcancé a conocer.

A decir de algunas autoridades municipales, tres eran los proyectos claves del municipio autónomo: comunicación radial, educación autónoma, policía comunitaria. La lucha social y política del pueblo triqui para conseguir su autodeterminación, era también una batalla cultural e ideológica. Fue ahí que comencé a cuestionarme mi papel, lugar y posición como antropólogo social. Tal reflexión también fue detonada al ir tomando conciencia de que algo llamado ética del don, o sentido de reciprocidad, era un elemento central en la vida de los pueblos indígenas de México; como bien me enseñó un amigo antropólogo: a un don siempre corresponde un contra don, y uno debiese aprender a devolver lo recibido. En este caso, el don que me entregaban los triqui eran sus testimonios, que yo recopilaba con mi etnografía. Me hacía mucho sentido también lo señalado por el historiador Andrés Aubry, de que para construir *otra* ciencia social, necesitamos “romper con la práctica extractiva de la antropología (la expresión es de Xochitl Leyva): sacar datos e información como de una mina sin regresar nada a la comunidad que los proporcionó, es un despojo intelectual” (Aubry, 2007, p.114).

Comencé a pensar cómo podía mi investigación servir al proceso educativo: con algunos jóvenes esbozamos un proyecto de biblioteca comunitaria. Pero no hubo tiempo para transformar mi voluntarismo, e intentar recombinar la fórmula de la observación participante. El 7 de abril de 2008, en una emboscada entre boscosos caminos, con “cuernos de chivo” asesinaron a Teresa Bautista y Felicitas Martínez, jóvenes locutoras de la radio comunitaria “La voz que rompe el silencio”, que desde meses atrás transmitía desde Copala. Ambas eran alegres y utópicas. Después de la rabia e impotencia, mi reacción fue continuar yendo a Copala y profundizar mi participación. Pero, escuchando la insistente recomendación de familia, amigos y profesores por abortar el proceso, y el miedo que sentí, me hicieron no regresar a Copala. Nunca volví y aún siento que abandoné a la gente, pero cuál hubiese sido el desenlace de mi insistencia etnográfica⁶⁰.

60 Y con el tiempo la situación empeoró en Copala, los paramilitares cercaron los caminos y la gente comenzó a sufrir hambre: no podían ir a trabajar sus milpas en los cerros y tampoco ir a comprar alimento al mercado regional de Juxtlahuaca. El 27 de abril de 2010, una caravana humanitaria internacional que intentó romper el cerco, fue emboscada en las afueras del poblado de La Sabana, vecino a Copala, en una ruta que caminé solo o acompañado muchas veces. En la emboscada asesinaron a Bety Cariño y a Jiry Jaakkola, respectivamente activista social oaxaqueña y finlandés observador de derechos humanos (Subversiones, 2011). Hasta hoy, y como en el caso de las jóvenes radialistas y las jóvenes hermanas, sus crímenes permanecen impunes.

2.2. Guerrero

“¿Te moví para acá o te quedai en tu lugar?”, me preguntó imitándome un amigo antropólogo, insistiendo en su invitación a conocer un proyecto de educación autónomo e indígena en el estado de Guerrero. Entonces, yo aún tenía dudas de si volver o no a Copala, pero él me señaló que en Guerrero estaría más acompañado y podría realizar mi investigación etnográfica con mayor seguridad. Fue así como a fines del año 2008 llegué a Guerrero, para conocer la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR). Lo que inició como una aproximación etnográfica e investigación de tesis de licenciatura, fue transformándose en una participación activa en el Colegio Académico⁶¹ de esta universidad y en un acompañamiento a algunos procesos sociales en este estado del sur de México. A continuación, expondré algunos aspectos de ese viaje, a mis experiencias que implicaron etnografía, pedagogía y participación comunitaria, entre fines de 2008 y mediados de 2014.

La Unisur fue creada por mandato indígena del Tercer Congreso de Educación Intercultural en el estado de Guerrero, en mayo de 2007, para responder a la necesidad histórica de educación superior en los territorios indígenas, y fundamentados en el derecho a la auto-determinación de sus proyectos sociales y educativos (Unisur, 2007). La intención institucional era que el Estado reconociera el proyecto, destinando recursos para su operación y diera legitimidad oficial a los futuros títulos de los estudiantes, pero que la dirección de la Universidad la mantuviesen los pueblos indígenas, de acuerdo a sus formas propias de gobierno. La intención política inicial del proyecto era formar intelectuales orgánicos y nativos, que acompañaran los procesos sociales y políticos de los pueblos originarios que habitan distintas regiones del estado (Flores y Méndez, 2008). Uno de los ejemplos principales de dichos procesos, es la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias y Policía Comunitaria (CRAC-PC), que basada en los usos y costumbres y en la autonomía, ha transformado los últimos veinte años las condiciones de seguridad y justicia de extensos territorios. De ellos y sus asambleas, aprendí a generar, mostrar y sostener una postura política.

A pesar de años de movilizaciones colectivas, el Estado nunca reconoció a Unisur, pero desde esa demanda los gobiernos oficiales siempre buscaron manipular políticamente a la universidad. Mientras que la relación con los pueblos, comunidades, asambleas y sociedad guerrerense en general, fue muy compleja y variaba en cada región, en contextos de gran ebullición política y violencia brutal; en el preludio del crimen de Estado de octubre de 2014 contra los normalistas de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, ubicada en estos mismos territorios. Pero esas son historias que no narraré aquí, por falta de tiempo, pero principalmente porque aun pertenecen al ámbito de lo que Scott (2000) denominó el discurso oculto de los oprimidos, quienes aún siguen en resistencia y enfrentan peligros.

La intención pedagógica en Unisur era construir lo anterior mediante el diálogo y el aprendizaje en una perspectiva intercultural y descolonizante, activando un proceso de construcción de conocimiento fundamentado en la realidad misma de los estudiantes, en las condiciones de

61 Como institución, Unisur tenía tres grandes componentes, cada uno con sus funciones diferenciadas: Colegio Académico, Patronato, Consejo Intercultural de Autoridades Comunitarias, con el tiempo, los estudiantes fueron creando su propio espacio institucional.

existencia de sus pueblos y su transformación (Flores & Méndez, 2008). Un problema social en esas regiones, era la migración de sus jóvenes a las ciudades, algunos de ellos con esfuerzo se iban a las universidades de los centros urbanos, pero muchos no regresaban o perdían esa relación orgánica de hacer trabajo para la comunidad aportando con lo aprendido afuera, aun siendo el servicio o trabajo comunitario un elemento central de la organización socio-política de los pueblos del México Profundo.

Me sumé al proyecto cuando su estructura institucional, estrategia política y plataforma pedagógica ya estaban en marcha, con ciertas definiciones básicas, pero también con apertura a las transformaciones de un proceso en construcción, que operaba en cuatro regiones con diferentes contextos étnicos e históricos, habitados por pueblos indígenas y afrodescendientes. Conocí las sedes universitarias de Cuajinicuilapa, Xalitla, Xochistlahuaca y Santa Cruz del Rincón, donde comencé a experimentar situaciones interculturales concretas, que involucraban a personas con distintos orígenes y trayectorias, e implicaban relaciones de poder estructurales y vivenciales. Entonces fue importante la experiencia previa en Copala, en términos de ir construyendo una mirada etnográfica sobre una comunidad de práctica, situada en geografías y calendarios múltiples y con finas especificidades. El oficio de observación etnográfico me ayudaba a establecer ciertas distinciones necesarias para participar del proceso.

La educación intercultural en Unisur, se concretaba en un diseño curricular que buscaba enseñar el saber producido en el pensamiento "occidental y moderno", pero también el pensamiento generado por los pueblos originarios en la matriz civilizatoria del México Profundo, y poner en diálogo crítico ambas matrices y saberes; esto se desarrollaba en un espacio que llamamos Círculos Interculturales (CI). Pero, con varios compañeros del "colegio académico" señalábamos que la investigación era un elemento central del proceso pedagógico de los estudiantes y del colectivo universitario. Ya entonces, los dos principales requisitos de admisión de estudiantes eran: identificar una problemática en su localidad y proponerla como tema de investigación (la plaga del café, la contaminación del río, la re-educación en el sistema de seguridad y justicia comunitaria, la desaparición de una fiesta o la disminución de hablantes de un idioma nativo, por ejemplo); tener un aval comunitario y hacer un compromiso de que su paso por Unisur fuese de utilidad para la comunidad.

Los del Colegio Académico debíamos fungir más como facilitadores del aprendizaje crítico y diálogo intercultural, que como docentes que transmiten contenidos predefinidos. Entonces, los CI debían acompañarse de otro espacio, donde lo ahí discutido pudiera aplicarse o contrastarse con la realidad, y donde se produjeran los vínculos con lo comunitario. Sucedió así que, en el proceso pedagógico en que más participé en Unisur, fue en la construcción del Seminario de Investigación Comunitaria (SIC).

Manejábamos premisas dialécticas, constructivistas e interculturales sobre el conocimiento, sobre la conformación y diálogo de las epistemes, y su puesta en práctica para la transformación de la realidad. Los que en el colectivo de trabajo teníamos formación como antropólogos y en ciencias sociales, proponíamos que el SIC debía apropiarse de la etnografía, como enfoque y como método, porque esta aportaría al proceso de investigación y construcción colectiva y comunitaria

del conocimiento. Los saberes y conocimientos locales e indígenas no se encontraban tanto en textos escritos y bibliotecas, sino que fluían en las prácticas, experiencias, memorias y narraciones orales de los habitantes de los pueblos. Propusimos que una labor central de los estudiantes era recolectar, reunir y sistematizar estos conocimientos.

El modelo educativo era semi-presencial, los CI y el SIC se desarrollaban en aula durante cuatro días cada dos semanas, entonces parte de los intervalos sin presenciales fueron dedicados al trabajo e investigación en campo de los estudiantes. En sus espacios de vida, compartían con vecinos, preguntaban a los ancianos, participaban de los trabajos colectivos (*tequios*), agregándole el componente de su proceso investigador (Aguilera, 2014). En esa dinámica, era también importante que los miembros del colegio académico se transformaran en profesores investigadores, con estancias de campo en las regiones donde los estudiantes realizaban sus indagaciones; de esa manera también profundizaríamos nuestro vínculo con las comunidades y localidades. Pero eso nunca ocurrió de manera sistemática, a pesar de muchos intentos, no era fácil hacerlo sin financiamiento. Los viajes hacia las sedes en Guerrero, a veces de más de quince horas, desde Ciudad de México u otros puntos de origen, salían de nuestro propio bolsillo. Sin embargo, la indagación etnográfica del contexto cultural e histórico, fue una dimensión presente en todas mis visitas a Guerrero, como un elemento imprescindible para moverse en los territorios y para realizar de mejor manera el trabajo de facilitador intercultural; por ejemplo, era necesario saber algo de cómo funcionaba la economía cafetalera regional para acompañar el proceso de investigación de un estudiante sobre ese tema.

Algo que sí comenzamos a concretar con regularidad, fue que en los momentos de cierre de cada ciclo escolar, los estudiantes presentaran avances de investigación y ponencias. Eran jornadas donde se invitaba a los vecinos de las sedes y los familiares de los estudiantes, a las autoridades agrarias y civiles, en que los estudiantes iban devolviendo algo de lo aprendido en Unisur y de lo compartido por las comunidades. A eso le llamamos "Caminatas Interculturales", en dinámicas que retomaban la lógica comunal de la asamblea y la celebración, hacíamos mesas de trabajo, plenarias y actividades culturales, que buscaban fortalecer los vínculos de la comunidad educativa y con los pueblos. Un comentario recurrente en esos encuentros, por parte de la gente de los pueblos, era que los procesos y productos de investigación fuesen menos textos escritos, y más prácticas colectivas que tuvieran aplicaciones concretas en el entorno social, que ayudaran a mejorarlo. Esta crítica pudiese retomarse por la antropología académica y las universidades, al menos las públicas: en qué finalizan nuestras investigaciones, que devolvemos a la gente y los lugares que nos comparten su conocimiento y nos hospedan, cómo participamos de los procesos que registramos, qué incidencia social tienen nuestros textos etnográficos y teóricos.

Los cierres o caminatas interculturales, eran momentos en que se actualizaban y compartían pequeñas utopías colectivas, se discutían las problemáticas locales y se imaginaban nuevos horizontes: las etnografías y micro-historias del proceso pedagógico, se retejían entonces a los cronotopos de larga duración del México Profundo. Pero también, en el proceso comunitario de investigación, eran importantes los momentos de apertura, porque nos mostraban nuevos senderos y nos ponían a caminarlos. Con los estudiantes de primer ingreso, reflexionábamos el texto "La historia de las preguntas", del Subcomandante Marcos (1994), en que se narra el mito del

Ik'al y el *Votán*, el día y la noche, gemelos divinos, y dios dual entre los pueblos mayas. Al principio, estos dioses permanecían inmóviles y en silencio, hasta que comenzaron a dialogar: “está triste, no pasa la noche ni el día”, dijo uno; “qué hacemos pues”, preguntó el otro; “caminemos”, respondió el uno; y así comenzaron a caminar un largo camino. “Desde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca”, señala Marcos, agregando que así comenzó el caminar de la utopía de los pueblos zapatistas, que hoy continúan sin estarse quietos. Son las preguntas, las que muestran los senderos e invitan a caminarlos, tanto de los caminos etnográficos de los antropólogos como de los caminos utópicos de los pueblos.

2.3. San José Tenango

Mientras colaboraba en Unisur yendo una vez al mes a Guerrero desde el Distrito Federal, en octubre de 2009 un profesor de la ENAH me invitó a participar de un proyecto de etnografía colectiva, que estudiantes y maestros realizarían en territorios del pueblo mazateco, al norte del estado de Oaxaca. Entonces vino un largo periodo de transición hasta el año 2014, primero haciendo visitas de campo en ambas regiones y finalmente tomando la decisión de optar por establecerme a tiempo completo en la segunda. Mirando desde la distancia de los años, puedo decir que las decisiones que tomé de dónde hacer etnografía, fueron motivadas por amor: mientras por motivos políticos me desenamoraba del proyecto de la Unisur⁶², me iba enamorando perdidamente de la serranía mazateca, de su fiesta de muertos y de sus selvas entre la niebla. Ahí sucedió mi más reciente y prolongada estancia etnográfica: en junio de 2011, sintiéndome un Malinowski cualquiera y escuchando “Soltar todo y largarse” de Silvio Rodríguez, partí a instalarme de manera permanente al municipio de San José Tenango, enclavado en el corazón de la Sierra Mazateca, donde viví hasta julio de 2018.

Me sumé al equipo de trabajo de un PIF de la ENAH, que proponía realizar una etnografía de muchas voces de co-autores, que denominamos “poligrafía” inspirados en el dialogismo bajtiniano, y respondiendo a una invitación formal del municipio de Tenango para realizar investigación en el lugar. Buscábamos relacionarnos con la gente desde una perspectiva que no los concibiese como informantes, sino como compañeros de investigación, que tenían saberes negados por la epistemología colonial y por la ciencia positiva que desprecia la capacidad cognitiva de los habitantes del México Profundo. En el contexto de la guerra, que entonces recrudecía, también

62 Desde el año 2012, Unisur comenzó a vivir una crisis institucional y de legitimidad, alejándose del Mandato Indígena del Tercer Congreso de Educación Intercultural, distanciándose de ser un espacio gobernado por los pueblos y sus asambleas, Las negociaciones con el Estado para el reconocimiento oficial de la Universidad, no estaban consultándose con los pueblos, lo que permitió que el gobierno comenzara a cooptar a ciertos liderazgos al interior de Unisur e incidir en las decisiones estratégicas, políticas y educativas de la Universidad (Nosotros Aprendiendo, 2014). Se trató de un proceso íntimamente relacionado al que experimentó entonces la CRAC-PC, cuando las políticas del gobierno criminal (recordemos que en México se extendió un narco-Estado) fueron infiltrando la institución comunitaria y autónoma de los pueblos, con la finalidad de controlarla y ponerla al servicio de mega proyectos extractivistas mineros e hidro-eléctricos sobre los territorios indígenas. También se intentó poner la Unisur al servicio del interés de los partidos políticos e intereses oscuros, lo cual provocó conflictos y rupturas al interior de la institución. Con un grupo de facilitadores preguntábamos: “¿La UNISUR está para fortalecer los procesos organizativos de los pueblos o para cumplir compromisos políticos y promover intereses personales?” (Nosotros Aprendiendo, 2014). Es una pregunta que debiese reiterarse en toda universidad pública de Chile y en sus círculos académicos: ¿y nosotros qué?

reflexionábamos que lo ideológico-cultural era un importante campo de batalla en que se tejía o fracturaba lo social, y en tal sentido, para la etnografía de los pueblos de origen mesoamericano, era fundamental aproximarse a estos desde sus propias categorías antropológicas y filosóficas.

Pero para mí, lo más importante del PIF fue el consejo de mis maestros Alberto Vallejo, Débora Manchón y Rubén Ramírez: “hacer antropología implica hacer etnografía, y ésta implica prolongadas estancias en un lugar”. Tiempo después, ya en la sierra mazateca, durante un nocturno ritual de ofrenda a la Madre Tierra, el *chjota chjinee b'enda*⁶³ don Félix Ramírez, al pedirle consejo sobre cómo conducir mi investigación, me señaló: “para conocer lo que es la Sierra Mazateca, tendrás que caminar las veredas, con esfuerzo, porque así vivimos, entre los cerros, a veces en lugares muy apartados”.

Habitar durante años estos territorios, fue la manera etnográfica de conocer el cronotopo mazateco: viviendo en medio de exuberantes ecosistemas, visitando recónditos poblados, sintiendo el paso de los ciclos calendáricos agrícolas-rituales, sumergiéndome en su entramado social, político y económico, forjando amistades y compañeros de viaje. Entonces la antropología y la etnografía se fusionaron con la vida, la cotidianidad, el trabajo, el ocio, las amistades y los vínculos que fui creando en el pueblo y el territorio. Así pasaron los años.

Siete años tardé en hacer ahí mi tesis de licenciatura (Valdés, 2018), porque soy lento y me gusta divagar, pero también porque entendí que hacer etnografía requiere darse un buen tiempo de la vida, para comenzar a comprender un lugar, pueblo o cultura de manera antropológica y decir algo al respecto⁶⁴. Los problemas antropológicos que me planteaba, paulatinamente comenzaron a ser señalados más por la realidad circundante que por el bagaje teórico aprendido en la academia.

Mi enfoque, acercamiento y perspectiva etnográfica emergían en la convivencia cotidiana en el pueblo, en pequeños actos: conversaciones con vecinos, trabajos de apoyo mutuo entre los del barrio (limpiar un camino, apoyar en una fiesta), participar en la liga de fútbol, ofreciendo la ropa que vendíamos los días de mercado. Pero lo más importante para que fluyera el proceso etnográfico, fue la compañía y el apoyo de mi compañera Patsy, quien también dejó la ciudad para vivir y caminar la sierra juntos. Hacerlo como pareja nos abrió espacios sociales, a los cuales yo como hombre soltero no hubiese tenido acceso: principalmente a la intimidad de las casas, por el respeto que da el *status* de ser una pareja (de “ser esposos”, nos decían).

Juntos también acompañamos los procesos de resistencia y organización del magisterio oaxaqueño y del Congreso Nacional Indígena, haciendo proyección de películas, *stencil* y mantas en su apoyo (Patsy es artista). Junto a algunos amigos y compañeros de las localidades, fuimos conformando organización colectiva para realizar talleres, festivales y ferias. Hicimos una

63 Chjota chjinee b'enda es un concepto en idioma mazateco que puede traducirse como “la persona que sabe arreglar”. Son un tipo de especialistas rituales en la sociedad mazateca, que mediante el uso de enteógenos y estados acrecentados de conciencia viajan entre distintos lugares del cosmos mazateco, intermediando entre seres humanos y no humanos (Valdés, 2018).

64 En el transcurso conocí muchos antropólogos que hicieron trabajo de campo en la región mazateca, pero son muy pocos lo que fueron a vivir ahí o pasaron más de unos meses haciendo etnografía. Entre que no podían o no querían dedicarle más tiempo a esa labor. Muchos de ellos hicieron sus tesis de licenciatura o maestría de manera express, algunos presionados por el sistema de becas, productividad y eficiencia terminal de los tiempos académicos. El acelerado cronotopo académico apenas atisba a los cronotopos del México Profundo.

etnografía audiovisual y participamos activamente en la organización y realización de la Primera Feria Regional de Artes y Oficios, realizada en marzo de 2018, con lo cual nos situamos en una nueva etapa del trabajo etnográfico: del registro, pasamos a la reproducción, creación y apropiación cultural. Es un trabajo en marcha, que también implica ir generando una postura política, ética y antropológica en el lugar donde se hace etnografía.

La etnografía fue la base de mi tesis de licenciatura, que trató sobre la ecología política del territorio mazateco, para conocer las territorialidades que emergen en las relaciones entre los humanos y la naturaleza. En ese trabajo comprendí que la etnografía tiene mucho que aportar al campo de la ecología política, porque permite evidenciar hechos que pasan desapercibidos cuando se estudian dinámicas de mayor escala. Pero también que la etnografía no puede limitarse a lo local: lo que ocurre en Tenango está conectado a procesos más amplios. Con los medios de transporte y comunicación, que permiten la circulación de personas y objetos, emigrantes y mercancías, emigrantes-mercancías; los ecosistemas del municipio y la región son parte de los ciclos y procesos de la biósfera; asimismo las fuerzas políticas y económicas locales son subordinadas en el sistema-mundo capitalista. El ejemplo del café es claro: el porvenir de los campesinos de Tenango está atado a variaciones globales de muy difícil, sino imposible, manejo a escala local, en ámbitos tan distintos como el cambio climático del planeta y la oscilación de precios en las bolsas de comercio internacional. La etnografía no puede ser monopolio de la antropología, como tampoco lo local ser el único ámbito etnográfico.

Retomando los aprendizajes del PIF y desde mi experiencia en el cronotopo mazateco, fui viendo que la aproximación etnográfica se dirige principalmente hacia la manera del otro de ser en el mundo (que es otro mundo); la antropología es también ontología, como se señala desde un giro reciente en la disciplina. Las preguntas sobre el *ser* en los calendarios y geografías indígenas fueron emergiendo a medida que mis categorías metafísicas y antropológicas contrastaban con la experiencia de mi relación cotidiana con la gente y su territorio.

Por ejemplo, una pregunta constante durante mi estancia allá, fue sobre el ser *chikon*: para el otro, mi vecino mazateco, yo soy un *chikon*, pero también son *chikon* las personas no humanas que habitan los cerros⁶⁵. Las categorías cosmológicas mazatecas implicaban relaciones y posiciones concretas de unos con otros, como también una confrontación con mis marcos de explicación y conceptos habituales. Fue un largo proceso etnográfico, de aproximarme a esta alteridad ontológica inscrita en el lenguaje, las prácticas, los mitos y el territorio, y comenzar a utilizarla como el horizonte de inteligibilidad que encaminaba a la misma etnografía. Entonces, paulatina e intermitentemente, dejaba de habitar el lugar guiado por los conceptos de municipio y ecosistemas, y comenzaba a vivirlo con los conceptos de *naxinanda* (literalmente “peñascos y aguas”, pero significa pueblo-territorio), *són’nde sa’sé* (“plano extendido verde”, el mundo o cosmos). En este proceso de traducción y experimentación etnográfica, fue importante convivir con los *chjota chjinee b’énda* y conocer más de cerca su epistemología ritual y su práctica comunitaria y biocultural.

65 Chikon es una categoría relacional de la ontología mazateca, central en la antropología y cosmología de este pueblo. Hay una gran variedad de entidades chikon, que, como sustantivos simples y compuestos componen una serie de tipos y subtipos categoriales, que tienen como atributos ser sagrado, peligroso, poderoso, tabú, gobernante, extranjero, mortal, espantoso, envidioso, enfermedad, excesivo. Chikon son ciertas alteridades de los mazatecos, que cargan esos atributos (Valdés, 2018).

Un grave problema es que el cronotopo mazateco, con su mundo, seres, entidades y relaciones, son asediados por la guerra de conquista. Bajo la lógica de la acumulación de capital, los territorios mazatecos aparecen como inmensamente ricos en recursos naturales y humanos: con gigantescos acuíferos limpios y extensas selvas biodiversas. El proceso de despojo y explotación territorial en la región mazateca, históricamente ha tenido como dispositivo central la destrucción del cosmos mazateco y el reordenamiento territorial en recursos y mercancías. En los proyectos de despojo han participado activamente también los antropólogos indigenistas y de organizaciones extranjeras. Hay una epistemología científica colonial que niega la existencia del *naxínandá* y el *chikón* del cerro, que desprecia el pasado de la nación mazateca e impone un futuro enajenante. La labor de los especialistas rituales entonces ha sido retejer los vínculos territoriales, espaciales y temporales, defender las utopías mazatecas (Boege, 1988).

Es acompañando a estos especialistas, el sentido que estos años he dado a mi labor etnográfica y antropológica en la sierra mazateca. Ellos me han abierto sus hogares, compartido sus días, narrado sus historias, porque para ellos la etnografía puede inscribirse en la memoria colectiva, las luchas y proyectos de vida de sus pueblos. Ven importante que haya registro de sus historias y que sus prácticas se difundan. Desde el respeto y la reciprocidad comparten sus saberes y quieren caminar juntos nuevas utopías. Así, los afluentes de la etnografía pueden desembocar en el caudaloso río de las utopías del México Profundo; elegir un *topos* -y un *cronos*- es también un posicionamiento político y antropológico. Al redactar mi trabajo escrito de tesis, lo pensé como un insumo para la gente de San José Tenango y de la región mazateca, para apoyar en algo la defensa de sus territorios y el florecimiento de sus pueblos, también para denunciar los juegos y simulaciones de la investigación neocolonial. Pero no basta con eso.

3. Epílogo

La antropología se basa en la etnografía, y por ende, es utópica. Es viajar de un sitio a otro: del *topos* propio ir caminando al *topos* del otro, y adentrarse cargado de preguntas en una sociedad o cultura extraña para uno. Luego de la estancia en ese otro lugar, de la convivencia prolongada con otro pueblo, regresamos a casa, contrastando lo vivido lejos con lo propio, comenzamos a cuestionar el orden existente en nuestro *topos*, la imaginación se echa a andar y así nace la utopía, el sueño y la voluntad de encaminar nuestra sociedad a otro lugar, de crear y construir otros mundos. Ante el colapso civilizatorio, el papel de la antropología y la etnografía es de mucha importancia.

En base a mi experiencia de campo en México, diría que la etnografía es, entre otras cosas, un trance místico, una iniciación que no comprende solo un aspecto racional sino que en la integridad de nuestro ser personal y colectivo. En el encuentro con los otros, hay un *conmoverse* juntos (como el *Ik'al* y el *Votán*). También hay asombro y descubrimiento. No puedo decirles mucho más de la etnografía. Solo que lleva tiempo caminarla, pero no importa, porque sus senderos son una delicia.

Referencias bibliográficas

- Aguilera, A. (2014). *La construcción de la participación comunitaria en la Universidad de los Pueblos del Sur, Sede Santa Cruz del Rincón*, Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Aubry, A. (2007). "Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social", en Revista Contrahistorias. *La otra mirada de Clío*, 8, 111-116.
- Boege, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI Editores.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *El México Profundo. Una civilización negada*, CONACULTA, Grijalbo, México.
- Castro-Gómez S. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Universidad Javeriana, Bogotá.
- Flores, J. & Méndez, A. (2008). Las luchas indias, sus intelectuales y la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (México). *Observatorio Social de América Latina*, 8(23), CLACSO, Buenos Aires.
- González Casanova, P. (2003). Colonialismo interno (una redefinición), en *Revista Rebeldía*, número 12, octubre, México.
- Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, en *Suplemento de la Revista Tlatoani* Núm 3, ENAH, México.
- Navarrete, F. (2004). "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos". En Virginia Guedea (coord.) *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamerica*. México: UNAM.
- Nosotros Aprendiendo. (2014). Pronunciamiento del colectivo de profesores Nosotros Aprendiendo de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), Potrerillo El Rincón, 23 de febrero de 2014, México.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Mexico: Ediciones Era.
- Subcomandante Marcos. (1994). La historia de las preguntas. Recuperado de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/12/13/la-historia-de-las-preguntas/>.
- Subversiones. (2011). *Ante el dolor y el olvido. El pueblo Triqui y la resistencia del Municipio Autónomo de San Juan Copala*. Agencia Autónoma de Comunicación Independiente, abril de 2011, México.
- Unisur. (2007). Pronunciamiento del Tercer Congreso de Educación Intercultural en el Estado de Guerrero, Santa Cruz del Rincón, *Malinaltepec*, 26 de mayo de 2007, México.
- Valdés, F. (2018). *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'énda (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar)*. *Ecología Política del territorio mazateco en San José Tenango*, Oaxaca (Tesis de licenciatura en antropología social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.