

¿Cómo se vive el trabajo de campo en una comunidad indígena siendo mujer?

Verónica Ruiz Lagier*

En los últimos años hemos visto la publicación de los diarios de campo de algunos antropólogos considerados ahora como clásicos; entre éstos, de Bronislaw Malinowsky y de Marvin Harris. Más allá del morbo que pueda causar la dimensión personal de dichos autores, considero importante la lectura de esos documentos para conocer los métodos y técnicas utilizados por estos antropólogos para insertarse en grupos ajenos, en general distintos culturalmente.

¿Cómo enfrentarse a la alteridad cuando existe el precepto de la neutralidad en el observador? Desde hace largo tiempo se ha debatido la idea de la neutralidad científica, y mucho ayuda en la lectura de los trabajos de etnología y antropología saber desde dónde se observa y se escribe un trabajo de investigación, puesto que nuestra mirada en campo y las reflexiones posteriores dependen de nuestra formación, pero también de nuestra biografía.

Mi mirada en trabajo de campo tiene que ver con experiencias familiares y no sólo académicas. Mi padre es hijo de exiliados españoles, y quizá por eso no es extraño que yo me dedique a trabajar el refugio y los cambios identitarios de los pueblos mayas desplazados en México por la violencia militar de la década de 1980. Reflexiono la alteridad tanto desde esta experiencia familiar como desde la formación profesional.

Estudí la licenciatura de historia en una universidad pública que se ubica en el oriente de la ciudad, en donde la mayoría de la población era de clase media baja; previo a ese momento, siempre había estudiado en colegios pequeños y privados. Era septiembre de 1994 y la arena política se movía en torno al movimiento zapatista, pero mis compañeros de carrera no se mostraban interesados en discutir el tema. La marginalidad económica parecía limitar la participación y la información de quienes, a mi parecer, deberían estar mucho más involucrados con los movimientos sociales del país.

Al año siguiente, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) propuso romper el cerco militar y acudir a todas las entidades del país para desarrollar la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia. Yo decidí participar en la zona oriente de

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (veronicalagier@gmail.com).

la ciudad, donde creía que faltaría presencia. Fue así que conocí el *otro México*. Me sume al comité organizativo en el municipio de Nezahualcóyotl, donde convivimos con 25 zapatistas durante una semana. Pocos meses después, la reunión de evaluación de la consulta zapatista se realizó en territorio autónomo y conocí La Realidad antes que San Cristóbal de las Casas.

En 1999 estalló la huelga de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en contra de la privatización de la educación y fui parte de la delegación de estudiantes de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) que la apoyó. Ese mismo año, durante el Encuentro Nacional en Defensa del Patrimonio Cultural, que se llevaba a cabo en La Realidad, un grupo de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y de la UNAM fueron amenazados por el gobernador chiapaneco Roberto Albores Guillén. El evento se suspendió para que los participantes acudieran como observadores a la Reserva de la Biosfera Montes Azules, donde el ejército había invadido la comunidad Amador Hernández. Yo me sumé a las decenas de educandos que partieron desde la Ciudad de México a la selva chiapaneca para localizar a los estudiantes y apoyar a la población agredida. Me quedé tres meses en la comunidad y ahí supe que no quería trabajar el resto de mi vida en archivos históricos, sino con la realidad presente de los pueblos y comunidades. Así, apenas obtuve el título de licenciatura y me postulé para ingresar al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), donde ya era ayudante de investigación y donde cursé mi maestría y doctorado en antropología social.

Hablo de todo esto porque en campo no somos antropólogos neutrales, sino personas con historias y filiaciones sociopolíticas. Esto se refleja en nuestro trabajo y en cómo nos relacionamos con los “otros” en campo. Nuestra historia define si tenemos una postura “neutral” en la observación de campo o si optamos por una “objetividad posicionada” (Hernández, 2015) en los lugares donde llevamos a cabo nuestras investigaciones. En mi caso, la antropología no tiene sentido si no busca estrategias de fortalecimiento comunitario mediante el trabajo colaborativo, que requiere de establecer relaciones horizontales con aquellos que antes eran vistos por la antropología clásica como “sujetos de estudio”.

Al comenzar a estudiar la maestría, decidí trabajar sobre los procesos de cambio cultural y de reconfiguración de identidades con población desplazada. Inicialmente quería investigar estos procesos con grupos zapatistas, pero las autoridades autónomas comenzaban a negar el permiso para desarrollar proyectos de investigación debido a la coyuntura política y al poco beneficio que esto representaba para las comunidades en resistencia.

Un colega me sugirió hacerlo con la población guatemalteca que se había refugiado en Chiapas 20 años atrás. Él había participado con el Comité Cristiano de Solidaridad de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas y podía ayudarme a establecer un primer contacto con quienes participaron desde el área de salud en los campamentos de refugio. Me emocionó la idea. Era una manera de estar vinculada a Chiapas; a la vez, podía desarrollar mi tema de trabajo con la distancia temporal “suficiente” para percibir los cambios y acceder a la información sin que mi presencia generara incomodidad entre la población.



Verónica Ruiz en campo (2017). **Fotografía** © Verónica Ruiz Lagier.

Todo fue distinto a como imaginé. Nunca regresé a territorio zapatista porque los plazos que imponían el posgrado y la beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), con la que sobreviví esos años, no permitían distracción alguna.

Llegué a Comitán para entrevistarme con mi contacto clave y con un par de académicos que habían escrito sobre el proceso inicial del refugio en Chiapas. Me hablaron de las diferencias que existían entre las comunidades fronterizas de La Trinitaria, que habían cumplido un papel relevante en el proceso de refugio. Una académica me recomendó hacer mi trabajo en cualquier comunidad, menos en La Gloria, que era una comunidad “muy complicada y violenta”. Así llegó mi tema de tesis: decidí que aquel contexto era apropiado para observar las continuidades y contradicciones de los discursos identitarios. Me contactaron entonces con dos promotores de salud de aquella comunidad, que me llevaron en verano de 2001 a hacer una primera y rápida exploración. Junto con mi hermana, que también es antropóloga, llegué a la comunidad trepada en una camioneta de redilas. Arturo Marroquín, promotor de salud, moría de risa desde la cabina del conductor mientras nos miraba rebotar por un camino sin asfalto.

Llegué a La Gloria. La mayoría de las casas era de carrizo o madera. Hacía tanto calor que había poca gente en la calle. Nos miraban con curiosidad. Después supe que desde 1996 no se veían muchos foráneos en la comunidad, pues en el marco de los Acuerdos de Paz se ofreció a los refugiados el retorno acompañado a su país y esta comunidad se dividió entre los que regresaban y aquellos que habían decidido quedarse definitivamente en México. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar) suspendie-



Antol y Verónica Ruiz (2005). **Fotografía** © Verónica Ruiz Lagier.

ron la ayuda humanitaria y, poco a poco, las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) dejaron de hacer presencia en la zona. En este sentido, nuestra llegada generó curiosidad.

Aquella vez sólo caminamos la comunidad junto a los promotores de salud Arturo Marroquín y Alejandro Pascual, que con el tiempo se volverían mis compadres y grandes amigos. Contentas por las historias adquiridas y por la amabilidad con la que fuimos recibidas, mi hermana y yo regresamos a Comitán. Además, yo tomé la decisión de realizar en La Gloria mi proyecto de maestría.

En febrero de 2002 regresé a la comunidad para hacer una estancia de tres meses. Cargaba mi computadora, una caja de libros de antropología que debía leer para el marco teórico de la tesis y una grabadora con cassettes. Arturo me colocó en casa de Xüin Antol, una anciana de por lo menos 90 años, la partera más longeva y respetada en la comunidad. Recién había enviudado y nunca tuvo hijos. Vivía sola en una de las pocas casas construidas con tabicón y financiada con remesas. Arturo pensó que sería un buen lugar para hospedarme pues las dos podríamos hacernos compañía. Y así fue. Los libros no fueron leídos en campo, aún conservo los cassettes con entrevistas maravillosas que debería ahora digitalizar y escuchar tras haber pasado 15 años. Las pláticas en el fogón con Xüin y quienes la visitaban me proporcionaron abundante información etnográfica, pero sobre todo conocimiento sobre la vida misma. También aprendí a bordar y todas las noches hacía esta actividad al lado de Xüin y su sobrina Malín, después de bañarnos en el temazcal y tomar café al lado del fogón.

Mi ingreso a la comunidad mediante el sector salud fue fortuito; gracias a ello, muchos hombres y mujeres sintieron confianza al hablar conmigo. Yo debía cumplir con los tiempos establecidos por Conacyt, que sólo me financió tres meses para la investigación de campo y tres para la redacción... ¿Cómo lograr que las personas hablaran con una desconocida sobre aquello que los atormentaba, sobre lo que habían dejado atrás y les dolía recordar, sobre lo que ya no querían ser porque fue motivo para masacrarlos?

Si bien ya habían pasado 20 años, para la mayoría la guerra estaba aún muy presente; no olvidaban que “el que habla pierde”. Era necesario preguntarles sobre el movimiento armado ya que muchos habían participado activamente y esto impactaba en la organización de la comunidad en el nuevo territorio. Pero había conceptos en español que los remitían a la movilización clandestina y que rechazaban inmediatamente; por ejemplo, la palabra “organización”. Yo la usaba para referirme a la dinámica colectiva y la repartición de tareas comunitarias que hacían como refugiados, pero para ellos se trataba de grupos armados clandestinos; ése era un tema delicado, porque un buen número de ellos no contaban aún con documentos de naturalización y estaban convencidos de que, si se les relacionaba con algún grupo político o con un pasado miliciano, sus documentos migratorios no les serían entregados.

No había estrategia para hablar de los tabúes con el tiempo contra reloj, pero para relacionarme con la gente comencé a conversar sobre cosas sencillas y cotidianas de mi vida. Siempre refería a mi familia de cómo me sorprendían las cosas que para ellos eran comunes y de cómo era mi realidad urbana. Eso ayudó a que la gente se abriera conmigo. Era lo justo, yo debía contestar todo lo que ellos querían saber con la misma veracidad con la que esperaba que ellos me respondieran... Eso les gustaba. Reía mucho de mí misma y creo que eso ayudaba, porque desvanecía la desconfianza. Ellos también reían, posiblemente de cosas que pensaban de mí y no se atrevían a decir en voz alta.

Si actualmente se me pidiera alguna recomendación para realizar un trabajo de campo por primera vez, diría que es indispensable establecer relaciones horizontales, que permitan que aquéllos a quienes estudiamos nos entrevisten primero, nos conozcan. Yo explicaba con frecuencia sobre mi interés en permanecer en la comunidad e integrarme a la cultura del pueblo *akateko*; a mi posgrado le llamé estudio y a la realización de la etnografía le llamaba trabajo, pues la palabra proyecto les remitía a la búsqueda de recursos institucionales. Entendían mejor si les decía que estaba haciendo un trabajo escolar y así evitaba la duda sobre si yo formaba parte de alguna institución.

También procuraba comunicarme con ideas muy concretas, explicaciones simples y un español básico. Parecía sencillo, pero quienes llegaban a estas comunidades nunca consideraron que el español aprendido por las primeras generaciones de refugiados era básico y que les costaba seguir conversaciones en una segunda lengua que no dominaban. No hablar mediante categorías o ideas abstractas era importante; incluso, yo simplificaba el objetivo de mi investigación y les decía que mi trabajo era sobre la historia de ellos y su cultura, y cómo ésta cambiaba con las generaciones nacidas en Chiapas. Esto lo entendían y despejaba dudas sobre mi presencia, y sobre lo que debían o no contestar.

Con el tiempo se me hizo fácil relacionarme en casi cualquier comunidad. La clave era la explicación que les daba sobre lo que hacemos los antropólogos, y qué ganamos al hacerlo, pues en las últimas décadas las relaciones clientelares generadas por los partidos políticos en las comunidades provocaron que sus habitantes no se relacionaran con personas externas sin ganar algo a cambio. Yo he sido muy clara en esto desde que era estudiante, pero también me he involucrado en las emergencias familiares y en los proyectos culturales, y he aceptado amadrinar estudiantes pese a no ser religiosa en mi vida personal. Siempre he preferido dejar mis viáticos en la comunidad y no en Comitán y San Cristóbal de las Casas. Pienso que si lo que deseamos es entender una cosmovisión distinta a la propia, los antropólogos debemos permanecer el mayor tiempo posible en campo. Por eso, cuando voy a Chiapas, me mantengo en la comunidad y no me hospedo en las ciudades aledañas.

Cuando realicé mi primera estancia de campo en La Gloria tenía 28 años. Don Miguel, expromotor de educación, de 70 años, me preguntó mi edad y al decírsela me contestó: “Aún puedes lograr salir” (no quedarme soltera). Reí con un poco de vergüenza, pues entendí que les extrañaba mi soltería, cuando a esa edad las mujeres de la comunidad tenían ya cuando menos tres hijos. Para salvar la situación, les decía que tenía pareja pero que éramos estudiantes y no pensábamos casarnos aún. De este modo hacía saber que estaba “comprometida” y esto me ayudaba a poner distancia con los hombres y a mantener una relación cercana con las mujeres casadas.

En La Gloria, la vida social tenía lugar en idioma *akateko*; cuando recién llegué, la mayoría de las mujeres apenas hablaban español o eran monolingües. Esto me obligó a observar y no sólo mirar. Poner atención a los gestos, las reacciones, las pocas conversaciones que escuchaba en español.

Xüin me introdujo en el mundo femenino de la comunidad. Ella fue mi intérprete en el primer grupo focal que formé en su cocina, donde se reunieron cinco ancianas, cuatro de edad muy avanzada, que ejercían la partería. La mayoría de las mujeres de la comunidad eran amables porque yo vivía con Xüin, era “su compañera”. Diariamente llegaban mujeres embarazadas para recibir masaje que ayuda a colocar al bebé adecuadamente para el trabajo de parto; o llegaban las madres con sus patojos¹ para que los curaran de enfermedades que no suelen confesar al doctor de la clínica, que él no puede curar porque pertenecen a una dimensión que la ciencia occidental se niega a reconocer, como es el “susto”.

Por otro lado, los promotores me ayudaron a entender la dinámica organizativa, que seguía vigente desde la etapa del refugio. Me presentaron con los líderes históricos, los ancianos, los curanderos y los líderes políticos, que comenzaban a visitar a las comunidades, a las que veían como botín electoral. Siempre asistía a las asambleas, aunque se hablara en *akateko* y no entendiera nada, pues al salir de éstas, preguntaba a un adulto o a los niños, que siempre estaban dispuestos a traducir y a contar las anécdotas del momento, las rivalidades, rencillas y acuerdos comunitarios.

Los dos promotores de salud que me recibieron en La Gloria eran 10 años mayores que yo. Habían llegado como niños a los campamentos de refugio y desde jóvenes comenzaron a formarse en

1. En Guatemala llaman patojos a los niños y niñas pequeños.

el campo de la salud, en los talleres proporcionados por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y la Comar. Cuando los conocí acumulaban un capital cultural que no tenía la mayoría de la comunidad, asumían su rol como intermediarios entre la población y las organizaciones no gubernamentales, los gobiernos locales y la academia. Yo establecí una relación honesta con ellos y amadriné a varios de sus hijos e hijas. Hasta la fecha tengo amistad con ellos y sus familias.

En poco tiempo logré que me conociera la mayor parte de la comunidad. Pero sin duda, fue muy importante que yo me vistiera como *akateka* y festejara con ellos la fiesta patronal, el Día de Muertos, el Día del Agua y el Año Nuevo. La primera vez que me vieron vestida de “migueleña”, las mujeres sonreían con complicidad y otros se sorprendían. Un hombre mayor comenzó a gritar: ¡Miren a la india! Yo sonreía pese a sentir tantas miradas. Ahora no les extraña, saben que no uso el traje para buscar agradarles como hacen los candidatos políticos, y que me siento cómoda con ello. Esto se refleja y gusta a muchos de la comunidad.

La discriminación y persecución de la década de 1980 hizo que las mujeres abandonaran el “corte”² para que no las identificara el ejército mexicano y los agentes de migración, así que dejaron de vestir cotidianamente esa prenda, salvo en la fiesta patronal. A esa celebración he acudido varias veces, y en dos los organizadores me pidieron coronar a la reina local. En la primera ocasión me colocaron el huipil migueleño, que sólo usan las mujeres mayores en San Miguel Acatán, Guatemala, o las reinas de la fiesta patronal. Recuerdo que dos maestras de secundaria me dijeron que tenían ocho años trabajando en la localidad y nunca les habían ofrecido algo similar. Les expliqué que todo era una cuestión de reciprocidad, pues yo procuraba establecer relaciones horizontales que generaran amistad. A diferencia de los maestros, me hospedaba en la comunidad, comía lo que las familias acostumbraban y buscaba aprender su lengua. Mi objetivo no era enseñar, sino aprender de ellos.

Al cumplir tres meses en campo partí de regreso a la Ciudad de México para comenzar a escribir mi tesis de maestría. Había entrevistado a los fundadores de la comunidad, líderes históricos, mujeres organizadas que se enfrentaban al sistema patriarcal, sacerdotes mayas que resistían la evangelización, líderes católicos y protestantes, jóvenes de secundaria que sólo deseaban ser mexicanos y dejar de ser llamados chapines, y niños de primaria para quienes no había contradicción entre ser mexicano y guatemalteco.

Durante esos tres meses asistí a los talleres de partería, en los que participaban mujeres y hombres indígenas de diversos municipios y aprendían colectivamente en un ambiente multilingüe; presencié las celebraciones comunitarias del 3 de mayo (Día del Agua o de la Cruz) y de la Semana Santa. Y me fui sin conocer la frontera guatemalteca, cuyas montañas se veían desde la comunidad. Sabía que debía regresar después de titularme para entregarles mi trabajo y viajar a Guatemala para conocer el mítico San Miguel Acatán.

2. Falda utilizada por las mujeres mayas de Guatemala.

Cuando partí de la comunidad en aquella primera estancia de trabajo de campo me sentí desconsolada, porque nunca había aprendido tanto en tan poco tiempo. Al despedirme, Xüin me abrazó y me preguntó cuándo volvería. Prometí hacerlo ese mismo año, y así lo hice. Después la visité con regularidad hasta su muerte, en 2011. En una ocasión ella me llamó para avisarme que sentía la muerte cerca y quería heredarme algunos cortes y blusas. Aquella primera vez que partí de la comunidad, llamé desde el autobús a mi madre, que al escuchar mi llanto soltó la risa ¿Quién, sino un antropólogo, conoce el esfuerzo físico y emocional que implica estar en campo?

Mi primera temporada de campo fue el inicio de una larga relación con la población refugiada del municipio La Trinitaria. En 2003 comencé el doctorado y decidí dar profundidad a mi proyecto de investigación incorporando a dos comunidades *akatekas*: San Francisco de Asís y Nueva Libertad. Ya las había visitado, pues algunas familias de La Gloria tienen parientes en esas dos comunidades. Pese al origen común, el desarrollo y dinámica de cambio cultural en San Francisco y Nueva Libertad era distinto, así que me propuse averiguar por qué.

Por las constantes temporadas de trabajo de campo profundicé en la historia de los habitantes y entendí que la dinámica comunitaria era resultado de las decisiones políticas tomadas por las localidades en la etapa del refugio. Las tres comunidades estaban emparentadas, pero sólo las familias de La Gloria se habían integrado a México por decisión. Las dos restantes fueron campamentos cuyos habitantes buscaron retornar organizadamente a Guatemala, pero no lograron hacerlo por causas como el incumplimiento de los acuerdos de paz, la falta de seguridad y las condiciones de sobrevivencia en los lugares de recepción, etcétera. Estas diferencias históricas se reflejaban entonces en su organización, y la relación de sus miembros con los actores externos, desde gobiernos municipales hasta organizaciones políticas.

El entorno político de las localidades suele ser masculino y como mujer es difícil adentrarse en ese círculo; pero creo que para los hombres es aún más difícil ingresar al dominio de las mujeres. En eso llevamos ventaja. Para las antropólogas suele ser difícil trabajar con hombres cuando beben alcohol, pues pueden sobrepasarse o incomodar a otras mujeres.



Portada del libro *Ser mexicano en Chiapas Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria* © Fuente: INAH, 2018

En esas comunidades, durante el Día de Muertos y en la fiesta patronal, mujeres y hombres consumen alcohol por igual. Yo lo hacía también y eso me ayudaba a ganar la confianza de unos y otras. También tuve que aprender a retirarme de esos espacios antes que el resto de las mujeres, para evitar que los amigos se sobrepasaran conmigo. Eso era muy incómodo. Recuerdo un Día de Muertos en San Francisco, cuando el agente municipal en turno se emborrachó y en la madrugada fue a golpear la casa de madera donde me hospedaba pidiendo verme. Las cinco niñas que vivían ahí me protegieron cerrando la tranca de la puerta y riendo. El agente municipal y yo no hablamos del asunto jamás.

También me tocó subir al transporte que traslada a la comunidad, con el chofer y algunos pasajeros en estado de ebriedad. Como eran conocidos, sentí que podía controlarlos, y así fue. Pero me sorprendían las conversaciones que surgían en esos contextos; por ejemplo, en una ocasión, un hombre me dijo que si no había “quien me hiciera el favor” (se casara conmigo), él podía hacerlo.

Y aparte de los contextos con alcohol, también está el de las personas, incluso localidades, donde jamás se logra ser aceptado. Hubo un agente municipal de Nueva Libertad que nunca quiso recibirme ni en la oficina ni en su casa. No quería hablar de la historia de la comunidad, porque el pasado de su familia era muy complicado. Y en San Francisco, pese a mi buena relación con algunas familias, nunca me sentí cómoda; tenía permiso para trabajar, pero no era recibida con gusto.

No obstante, mi compromiso con las comunidades siempre fue el mismo. Cuando se cumplieron 30 años del refugio guatemalteco y vi que el gobierno mexicano y ACNUR no comentaban absolutamente nada sobre el tema, platicué con algunas amigas sobre la necesidad de hablar con las nuevas generaciones sobre su propia historia, sobre la importancia de sentirse orgullosos de esa historia, de su cultura y de lo que han logrado solos sin ayuda de gobierno alguno. Fue así que propuse convocar una fiesta intercomunitaria de origen guatemalteco en la que las mujeres serían las protagonistas, pues ellas son quienes transmiten la lengua y la cultura. Todas se ilusionaron y los hombres entendieron la idea; por ello, colaboraron sin ser los organizadores directos.

Para celebrar la Fiesta por la Memoria y la Cultura, trabajamos durante tres meses diariamente. Utilicé mis bonos institucionales para la compra de materiales, carteles y gasolina. Siempre he pensado que, aunque haya poco dinero, con mucha participación pueden hacerse cosas maravillosas. Logramos presentar una obra de teatro con niños *chujes* y *q'anjob'ales*, un diagnóstico sobre las necesidades de las comunidades y bailables con marimba guatemalteca; y todavía más: convocamos a las parteras para entregarles un reconocimiento por sus años de trabajo en la vida de las comunidades.

Este esfuerzo me dejó exhausta por semanas. Nunca trabajé tanto, nunca. Todos los días iba por las comunidades pegando carteles, hablando con las familias, líderes locales y músicos. En principio, algunos restaban importancia a recordar el pasado, particularmente hombres, pensando en cobrar por su presencia o participación; por eso, cada invitación era resultado de una larga plática para hacer conciencia. Fue la primera vez que oyeron mis opiniones sobre la pérdida de identidad cultural y la necesidad de reivindicarse como pueblos indígenas mexicanos.

Para mí era lógico que participaran gratuitamente los marimbistas y danzantes, pues era una fiesta para sus comunidades, pero —como dije antes— las relaciones clientelares de estos grupos de refugiados con las instituciones mexicanas y los partidos políticos han hecho que se rompa el tejido social comunitario, y que busquen ganar antes que dar. En ese sentido, la participación de los delegados indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), de líderes, parteras y familias trasladadas organizadamente en camionetas o autobuses fue un éxito.

También aprendí algo muy importante: como antropóloga no puedo gestar lo que la gente no quiere reivindicar. Desde su conclusión y hasta hoy, el evento es recordado con cariño por las comunidades y me preguntan cuándo se organizará el próximo. Pocos meses después, algunos actores externos que han trabajado desde hace décadas en el campo de la salud con esas poblaciones, copiaron el mismo formato de conmemoración, pero con cuantiosos recursos. Aunque no fui invitada por los organizadores, asistí. No me avisaron porque me negué a que ellos formaran parte de los convocantes a la Fiesta por la Memoria y la Cultura, ya que había acordado con las mujeres del grupo organizador que no dejaríamos que partido o candidato alguno utilizara dicha celebración para sus fines. De hecho, el que fueran mujeres las organizadoras del evento ayudó a que ningún líder local lo utilizara para promover a algún candidato. El distanciamiento con el doctor a quien le debo mi contacto con los promotores y parteras me dolió muchísimo. Él y su mujer me abrieron su casa y me orientaron muchos años. Yo espero que a la distancia lo comprendan mejor.

A partir de ese evento se organizaron reuniones de trabajo para elaborar una lista de personas que continuaban sin naturalizarse, pese a residir en el país por más de tres décadas. Aunque yo me comunico de vez en cuando, son ellos quienes se entrevistan con las autoridades de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) y el Instituto Nacional de Migración. Con frecuencia lamento estar tan lejos de Chiapas porque dos estancias de campo al año no bastan para acompañar los procesos comunitarios y apoyar cuando se requiere.

En 2010 acudí a la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich) para preguntar por qué no se enseñaba en esa institución *q'anjob'al*, *chuj*, *mam* o *akateko*. La razón fue porque no había alumnos inscritos que pertenecieran a esas agrupaciones lingüísticas, así que decidí invitar a los chicos de las comunidades que estaban por terminar el bachillerato. Hablé con el rector en turno de la Universidad y conseguí que no cobraran inscripción a los jóvenes interesados de las comunidades de origen guatemalteco. Lamentablemente, los seis que ingresaron, a los pocos meses abandonaron la escuela debido al atraso constante de la beca del Programa Nacional de Becas para Estudios Superiores (Pro-nabes), con que se mantenían fuera de su comunidad. Ésa es la realidad de la mayoría de los jóvenes indígenas, que por falta de apoyos no pueden seguir sus estudios superiores, a los que sólo pueden ingresar quienes reciben remesas o tienen un familiar que subvenciona sus estudios desde otra ciudad.

En otra ocasión contraté a Pascual, un joven *akateko* egresado de la Universidad Autónoma Chapingo (UACH), para que preparara a tres chicas *q'anjob'ales* que no lograban aprobar el examen



Verónica Ruiz con Nayla en campo (2017). **Fotografía** © Verónica Ruiz Lagier.

de ingreso a esa institución. Yo dirigía en aquel momento el Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAEIES) y los jóvenes de Chiapas que lo sabían, buscaban mi apoyo para ingresar a la Chapingo. Yo no podía hacer nada que no fuera ayudarlos a pasar el examen de ingreso. Con las clases en *akateko*, que es una variante del *q'anjob'al*, lograron entender finalmente las matemáticas y aprobar el examen. Posteriormente, otros estudiantes buscaron a Pascual para lo mismo. Este tipo de vínculos entre comunidades lingüísticas es un trabajo que debería encargarse a las instituciones de cultura y educación, pero también podemos hacerlo los antropólogos. Yo me sentí feliz con el resultado.

En 2014 nació mi hija Nayla. Regresé a campo hasta septiembre de 2017. Me recibieron en las comunidades con curiosidad y gusto por conocer a mi niña. Ella se puso feliz al conocer una vida diferente a la que lleva en la Ciudad de México, y me acompaña desde entonces a estancias de campo una o dos veces al año, aunque no tan prolongadas como antaño y por algún tiempo seré una mamá que escribe sobre pueblos que se reinventan, se dividen y buscan sobrevivir. Nayla aprende *akateko*, *q'anjob'al* y *chuj* más rápidamente que yo. No percibe aún que existe un entorno social que discrimina y agrede a los pueblos que nosotras visitamos. Es feliz en las comunidades haciendo tortillas y dando de comer a los animales, escuchando su música y viendo sus danzas. Yo estoy contenta de aprender junto a ella el ciclo de las plantas y sus usos. Somos nosotras quienes siempre aprendemos de los amigos de la comunidad.

No creo en la objetividad antropológica y pienso que al relacionarme de esta manera con las personas “que debo observar y estudiar”, ayudo más a la antropología y a este país que publicando artículos científicos desarrollando teorías desde un escritorio, basadas en etnografías ajenas y sin contacto con la gente. Para mí, la antropología debería acercar a estos dos modos de vida tan separados: el mundo urbano y el mundo rural. Los campesinos e indígenas proletarizados y migrantes han tenido que dar el paso, pero no sé cuándo lo darán quienes viven en las ciudades. Pienso que mientras exista esta distancia entre ambas realidades y formas de vida no podrá existir un proyecto de nación incluyente, democrático y justo.

Tal vez, mi trabajo sólo es un grano de arena en el esfuerzo de establecer y crear un diálogo entre culturas y pueblos, que derive en proyectos más incluyentes. Para eso creo que debe servirnos la antropología.

Bibliografía

- Hernández, Rosalva Aída (2015). “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* [tomo II] (pp. 83-106). San Cristóbal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos.
- Ruiz, Verónica (2009). *Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*. México: INAH.
- _____ (2012). “Treinta años de refugio guatemalteco en México. La Fiesta por la Memoria y la Cultura”. *Diario de campo* [nueva época], 9, pp. 43-50.