

Cuando la antropología hace enfermar de susto y otras experiencias de trabajo de campo en la Costa Chica: violencia, ser mujer antropóloga y racismo

Cristina V. Masferrer León*

“Vino la tía Calixta y te está esperando, te va a hacer una limpia”. Con esas palabras me recibieron una tarde de septiembre de 2012 en la casa donde me hospedaba en José María Morelos, localidad negra o afroamericana de la Costa de Oaxaca. Yo no conocía a aquella mujer y nunca había oído hablar de ella, pero pronto supe que era de origen mixteco y venía de un pueblo cercano llamado Huaxpaltepec, cuya población mayoritaria es *ñuu savi*. Tampoco tenía idea de por qué o cómo se había organizado todo para que ella me tratara. Cuando entré a la casa la vi en el comedor, sentada, esperándome pacientemente. Sus cabellos blancos y grises me hicieron saber de inmediato que estaba frente a una mujer con experiencia, pero no imaginé la inmensa sabiduría que poseía hasta que la escuché. Me miró fijamente mientras caminaba hacia ella y en respuesta a mi titubeante “buenas tardes”, ella me dijo: “A veces cuando escuchamos algo triste, nos da *susto*.¹ Eso es lo que tienes. Te voy a curar”.

No había manera alguna de explicar lo que me ocurría como producto de mi quehacer antropológico. Efectivamente, el día anterior había tenido una experiencia de campo que invadió de tristeza todo mi cuerpo, desde la punta de mi corazón hasta lo más profundo de mi ser. Al día siguiente había amanecido con todos los síntomas de una gripe severa y me sentía fatal. La señora Aquilina, quien amablemente había aceptado recibirme en su casa, me había hecho un té de comino para que sanara. Yo había hablado por teléfono con mi doctor y empecé a tomar un medicamento homeopático, como acostumbro desde pequeña. A pesar de eso, seguía sintiéndome enferma y en la mañana tuve que salir porque me había com-

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

1. El susto o espanto es una enfermedad o síndrome de filiación cultural que se origina “por una fuerte y repentina impresión derivada del encuentro con animales peligrosos, objetos inanimados y entidades sobrenaturales, así como por sufrir una caída en la tierra o en el agua; y, en general, producto de cualquier episodio traumático que amenace la integridad física y/o emocional del individuo” (BDMTM, 2009). Respecto de la relación entre niñez y enfermedad en esta localidad afroamericana, véase a Masferrer (2016).



Llegando a casa en José María Morelos, Oaxaca (2012). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

prometido a regresar a una comunidad afromexicana que se encuentra a pocos kilómetros de José María Morelos.

Me habían pedido que “ayudara” en un bachillerato y platicara con sus estudiantes en mi calidad de “psicóloga”. Sin éxito, había explicado a la directora que mi labor en la zona era como antropóloga, ya que preparaba mi tesis de maestría en antropología social. Aunque había estudiado la licenciatura en psicología, señalé que no estaba capacitada para dar ningún tipo de terapia y que era licenciada en etnohistoria —una disciplina antropológica interdisciplinaria—, lo que debió parecer a la directora un pretexto exótico que no me excusaba de su solicitud. Accedí a conocer y recabar información de la institución para después expresar una opinión general, pues tenía experiencia en ello, ya que había hecho algo similar para una casa-hogar que atiende a niños y adolescentes en la Ciudad de México.

Entré a las clases del bachillerato y cuando éstas terminaron se acercaron varios estudiantes para platicar conmigo. La directora dispuso que utilizáramos su oficina para conversar, y aunque yo seguía reticente, pues temía que se me confundiera con una psicóloga clínica, los recibí individualmente. La fila de jóvenes que me esperaba afuera del aula me hizo pensar en la urgente necesidad de atención que había. La ausencia de atención institucional que se mostraba de diferentes maneras en ese bachillerato, puede considerarse una de las manifestaciones del racismo de Estado. Como explica Bruno Baronnet, este tipo de segregación se expresa en “la institucionalización de la ausencia de atención educativa lingüística y culturalmente pertinente y apropiada, generada por la incapacidad de la burocracia federal y estatal para satisfacer favorablemente las necesidades y demandas educativas de los pueblos” (Baronnet, 2013: 69). Pienso que esta afirmación puede extenderse a otros ámbitos que permanecen a la espera



Niñas en una primaria de Cuajinicuilapa, Guerrero (2012). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

de atención institucional. La imagen de mí misma caminando hacia el bachillerato, ubicado en una localidad con alto grado de marginación (CDI, 2012) y con calles donde letreros de partidos políticos decoraban las paredes, alimentaron mi indignación por la enraizada desigualdad.

La primera en entrar fue una chica de 15 años, de cuerpo menudo y cabello chino, quien aseguró que había pensado en hablar conmigo desde que me vio. Semejante declaración me hizo saber que era tarde para escapar cobardemente de la situación. La *muchita*² comenzó a relatarme que cuando tenía 13 años se había “huído” con un chico de su misma edad y eso le había traído problemas, sobre todo con su padre, quien ahora le gritaba todo el tiempo. En la región, en particular entre la población negra o afromexicana, “huir” es una manera de iniciar una relación de pareja; después se pide el “perdón” a los padres de la novia para que aprueben el enlace conyugal. Algo diferente es el “robo de la novia”, que hasta hace poco era una práctica común y que implicaba llevarse a las mujeres contra su voluntad (Aguirre, 1989; Díaz, 2002).

2. En la región Costa Chica de Guerrero y Oaxaca se emplean las palabras niños, *muchitos* y *chamacos* para referirse a las personas menores de 12 años, aproximadamente; y los términos *muchitos*, *chamacos*, adolescentes y jóvenes, para referirse a quienes tienen entre 12 y 18 años, aproximadamente (Masferrer, 2016).



Rolando Terraza caminando en el papayal, Oaxaca (2012). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

El muchacho la había llevado con engaños a su casa y de manera forzada había tenido relaciones sexuales con ella. “¿Eso pasa cuando alguien se huye?”, le pregunté confundida por los conocimientos de gabinete que tenía en mente. “No, eso se llama violación”, me aclaró tímidamente, pero con certeza, confrontándome con una realidad compleja (y complicada). Cuando su mamá se enteró, demandó al *muchito*, así que él la “regresó” a su casa, incrementando la humillación derivada de la situación y reiterando su posición como una mujer subordinada a un sistema histórico de opresión machista: no fue ella quien decidió volver, sino el muchacho que la violó quien la llevó a casa.

Desde entonces, la relación con su padre cambió drásticamente, pues desde que ella volvía de la escuela, él le decía “cosas”, le gritaba y constantemente la “corría” de la casa junto con su madre y su hermana menor (quien se había lastimado el brazo con la intención de cortarse las venas). A veces también intentaba golpearla, pero su mamá la defendía y no permitía que fuera expulsada del hogar.

En medio de la conversación, un profesor entró sin pedir permiso para tomar algo del aula. Guardamos un silencio sepulcral hasta que se fue. A toda la violencia en casa había que sumar que, en la escuela, sus compañeros la molestaban y sólo uno de los profesores la defendía, mientras que los demás docentes permanecían como testigos inmóviles viendo el acoso escolar que padecía. Las lágrimas

que acompañaban su testimonio y el dolor que expresaban sus palabras invadieron mi cuerpo. Controlé mis ojos para no llorar, pero era imposible evitar una vorágine interna de sentimientos.

Nuestra conversación terminó. Hice una pausa para tomar aire y después entraron estudiantes, todos varones. Uno de ellos me contó que se ahorcaba con sus manos, pero había dejado de hacerlo, porque quería cambiar y ser más responsable. Otro dijo que vivía con su abuela, porque sus padres se fueron a Estados Unidos; quisieron llevarlo, pero él prefirió quedarse porque su mamá solía golpearlo excesivamente. Comentó que tenía varios hermanos y que él era el único “moreno”, pues los demás eran “más güeros”, aunque tenía el cabello más lacio. Cuando nació y vieron que era “moreno”, la abuela le dijo a su papá que se lo “regalara”, porque debido a su color de piel la gente iba a pensar que era ajeno. Aunque el padre quiso quedarse con él y se negó a “regalarlo”, el muchacho finalmente prefirió vivir con la abuela y no viajar al norte con sus padres.

Cuando el joven abandonó la oficina, de inmediato ingresó otro más, con el cuerpo encorvado y el rostro mirando hacia el piso, lo cual dificultaba mantener una conversación. Entraban profesores y cada interrupción hacía más difícil la comunicación, pero como él seguía en el salón, yo pensaba que quería decirme algo. Dijo que vivía con sus abuelos porque sus padres lo habían dejado desde “chiquitito”, cuando se fueron “al norte”. Sus abuelos lo regañaban en exceso y más que a su hermana, hecho que lo hacía sentirse muy mal. Además de estudiar, trabajaba en el campo cortando monte y sembrando ajonjolí y maíz. Sus padres mandaban dinero a sus abuelos y él estaba convencido de que ése era el motivo por el que ellos “lo aguantaban”, ya que todo el tiempo lo regañaban y renegaban de él. Mientras hablaba, yo pensaba en la tristeza, la soledad y el dolor que el joven sentía, pesar que me invadió y del que no pude salir fácilmente. De pronto preguntó sobre las drogas y reconoció que consumía alcohol y tabaco “para evitar el dolor”. Por las noches, los fines de semana, iba a fiestas y eventos para golpear sobre todo a jóvenes de localidades vecinas, con quienes tenía rivalidad. Mientras él describía vívidamente esos hechos violentos, yo me sentía vulnerable, pero mi temor se confundía con la extraña sensación de que se trataba de un pequeño que buscaba cariño y cobijo con desesperación.

En cada caso que atendí hice saber a qué me dedicaba y qué estaba haciendo en la zona; pero poco parecía importar eso mientras estuviera dispuesta a escuchar. Mi trabajo de campo en aquellas localidades afro-oaxaqueñas apenas empezaba y mi formación como etnohistoriadora, psicóloga y antropóloga social no me había preparado para hacer frente al dolor, tristeza, desolación, incertidumbre y violencia de las experiencias que los *muchitos* me confiaban. Pese a la distancia que separaba mi experiencia de vida y la de esos jóvenes, reconozco —de manera reflexiva— que fue inevitable sentir una intensa cercanía, como si una misteriosa empatía exacerbada me hubiera invadido, haciendo que aquellos breves encuentros conversacionales logran que el dolor de sus vivencias se instalara en mi cuerpo. De ahí la necesidad de que la tía Calixta me curara el pesar que la antropología me había ocasionado.

Esta experiencia de trabajo de campo me permitió conocer distintos aspectos de los pueblos afro-mexicanos de la Costa Chica, tanto de los jóvenes y sus familias como de la antropología y yo misma.



Niñas en Ñuu Tyendi, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca (2017). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

Y fue ese conocimiento sobre mí el que me hizo aprender más sobre aquella población de la que no formaba parte. Por ejemplo, conocí la importancia de las relaciones interétnicas entre personas y pueblos afroamericanos o negros y mixtecos o *ñuu savi*, así como de los intercambios culturales y sociales que históricamente derivan en ciertas prácticas de medicina tradicional. Aprendí sobre la violencia en distintos ámbitos cotidianos de niños y jóvenes, sobre el impacto del racismo en la vida familiar, sobre el peso del género y la edad en diferentes experiencias, sobre todo, familiares y escolares, sobre la relación conflictiva entre localidades negras y sobre la transformación y la relectura de prácticas como “el robo de la novia” o los “hijos de crianza”.

Debido a que enfermé (gripe, susto o pesar, según se prefiera), quienes me alojaban en su casa pusieron en marcha todo el sistema ancestral de conocimientos para curarme y me hicieron saber que por el hecho de *estar allí* era —de alguna manera— parte de la familia y del *lugar*, en tanto momento articulado de redes de relaciones sociales y significados en un locus particular (Massey, 1994: 154). Estaba claro que el quehacer etnográfico lo realizaba con y desde mi cuerpo y mi propio ser, y que debía conocerme lo mejor posible y reconocer mis limitaciones si pretendía que aquella subjetividad fuera una ventaja en el campo, en lugar de un obstáculo metodológico.

La antropología, cualquiera que sea su propósito o eje de estudio, requiere del aprendizaje dialéctico sobre el sí mismo (desde el otro) y el otro (desde el sí mismo), a sabiendas de que ese “otro” es parte de un nosotros/otros que no pretende separarse artificialmente o de manera dicotómica; en cambio, es central reconocer que su relación es dialéctica y fluctuante según la situación y el posicionamiento que tomemos y/o se nos otorgue. Así, en mi relación con la familia yo era una mujer vulnerable y dependiente de ellos, algo semejante a la posición de una hija que requería que la curara. En la escuela y entre los jóvenes, yo era una mujer que estaba allí para escucharlos, tal vez como una psicóloga, maestra, compañera, hermana o amiga. En cada uno de los espacios, mi experiencia etnográfica dependería de estos posicionamientos, producto de construcciones relacionales específicas, cuyo reconocimiento y análisis es necesario en términos antropológicos.

A continuación, reflexiono en torno a una experiencia donde ser mujer tuvo un papel central.

Voleibol de hombres y peleas de gallos: algunas consideraciones sobre ser mujer y antropóloga

Se acercaba la Fiesta de la Virgen de Juquila y un grupo de laicos comprometidos había decidido a emprender distintas actividades a efecto de recabar dinero para su celebración decembrina. Una de las mujeres que integraba el Comité de la Mayordomía me pidió que la ayudara en un juego de voleibol y, por supuesto, yo acepté con gusto. Al día siguiente por la tarde acudí a la cancha del pueblo y me encomendaron la tarea de vender cervezas y cigarras a los asistentes. Durante estas actividades es común la venta de bebidas alcohólicas para reunir un extra en las ganancias.

Aunque había mujeres y niños, la mayoría eran hombres, y conforme entraba la noche el ambiente se tornaba más masculino. Al retornar los primeros a casa, dejaban a los varones disfrutar del voleibol, la música, la plática y el alcohol. La señora que me invitó me contó que un señor del pueblo que no era católico, sino evangelista, que la había increpado por vender “droga” (refiriéndose a las bebidas alcohólicas) en eventos que deberían ser religiosos. Ella le respondió que era “divertimiento” y que era necesario relajarse. Algunos hombres afirmaban que beberían cerveza “por la virgencita de Juquila”.

Varias mujeres y muy pocos hombres vendíamos las cervezas. Al principio los compradores iban a comprarlas donde estábamos, pero pronto quisieron que las lleváramos a sus mesas. Después de varias rondas, algunos querían que yo los atendiera e incluso gritaban: “¡Que venga la güera!” (más adelante analizaré esta asignación étnico-racial). Durante un tiempo me dirigía apresuradamente de un lado a otro cargando las bebidas, cobrando y dando el cambio a los que exigían a gritos que sólo yo, la (supuesta) “güera”, les llevara las cervezas o les prendiera los cigarras. Conforme avanzaba la noche y se acrecentaba el grado de alcohol en la sangre de algunos, la labor se volvía más incómoda y los comentarios con una carga sexual encubierta se hacían más frecuentes. Sentí entonces que el quehacer etnográfico se había tornado insoportable, y la persona que me había invitado me dijo que regresara a casa porque ya era tarde.

Es importante subrayar que, en otras circunstancias, la actitud de los mismos varones había sido respetuosa. Por ejemplo, cuando caminaba sola por el pueblo,³ en la escuela, en los talleres que impartía con niños o, incluso, cuando ayudé a cobrar las entradas en un jaripeo. La situación reiteraba mi posición subordinada en tanto mujer, y dado que estaba vendiéndoles cerveza, me había posicionado ante ellos como “cantinera”. Así, el cambio de actitud respondía al tipo de relación establecida, los roles sociales que adquiriría y el estatus implícito de cada uno de ellos. Es decir, cuando me veían trabajando con niños y acudía a las escuelas, pensaban en mí como una maestra, rol que goza de un estatus en la localidad y que justificaba mi presencia. Otras veces me veían platicar con la gente, acudir a los templos de los católicos, de los pentecostales o de los Testigos de Jehová; en esas ocasiones, si había oportunidad, explicaba mi labor como antropóloga, lo que me posicionaba como estudiante o investigadora. Una de las primeras veces que recorrí el pueblo ayudando a vender pan con la misma señora que me había invitado a colaborar en la Fiesta de la Virgen de Juquila, nos preguntaron constantemente si yo era su nuera, percepción que se vinculaba con mi condición de mujer joven y me otorgaba una condición de dependencia hacia un varón (el hijo de la señora), pero implicaba un estatus construido de manera positiva, ya que se me imaginaba como parte de esa familia, permitiéndome acceder al respeto que ese grupo doméstico había construido en la localidad. El estatus de estos diferentes roles sociales (maestra, estudiante, investigadora, nuera) se desdibujó por completo cuando me presenté como cantinera, sin importar que ellos supieran que no lo era.

A decir de las señoras, mi venta había sido un “éxito”,⁴ así que no tardaron en invitarme a una pelea de gallos para hacer lo mismo. “Todo sea por la mayordomía de la virgen de Juquila”, pensé, y



Niñas y niños en un taller de pintura en El Potrero, Oaxaca (2015). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

3. Sólo me ocurrió algo similar cuando caminé sola por el pueblo en una ocasión. Un joven notoriamente alcoholizado me persiguió haciendo comentarios con la misma carga sexual, pero sus amigos le decían que me dejara tranquila.

4. La antropóloga Nuria Jiménez, de origen español, realizó trabajo de campo en una localidad de la Costa de Oaxaca y analizó el espacio de las cantinas, y la representación de las mujeres “cantineras” y dueñas de cantina. Jiménez relata que una de las mujeres que ella quería entrevistar le pidió que le ayudara a servir cervezas, “que eso haría que se acabara toda la cerveza, que sería un éxito” (Jiménez, 2016: 49). Aunque ella se negó a hacerlo, por temor a que la familia que la hospedaba se disgustara, es interesante el éxito que la dueña de la cantina auguraba, lo que, posiblemente, se debía a que ella era concebida en el pueblo como “güera” o “gringa”.



Emanuel Habana plasmando su pasión por los gallos, José María Morelos, Oaxaca (2015). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

acepté (aunque en el fondo no quería hacerlo). La pelea de gallos inició de noche y, nuevamente, la mayoría de los asistentes eran hombres. Había muy pocos niños, quienes jugaban y corrían sin prestar demasiada atención a los combates. Las mujeres vendían, servían y unas cuantas los acompañaban. Como explica Geertz (2001: 343) al respecto de Bali, existe una fuerte relación entre hombres y gallos: “En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte” (Geertz, 2001: 345).

Aunque las salidas de tono fueron menos recurrentes que la vez anterior, ser mujer en ese contexto me obligaba a ocupar un lugar de subordinación donde los hombres marcaban notoriamente su relación de poder sobre mí. Uno de ellos robó el encendedor que me habían prestado los de la mayordomía para que encendiera los cigarrillos que vendía y me hizo quedar en ridículo frente a otros que querían que se los diera. Era un asunto insignificante, pero a esa situación se sumó el antecedente del juego de voleibol, incrementó mi fastidio y decidí desertar cuando una mujer de la familia que me alojaba me preguntó si deseaba regresar con ella.

Dado que los hombres no mostraban la misma emoción por los partidos de voleibol que por las peleas de gallos, en la primera actividad se centró su atención en mí con mayor intensidad que en la

segunda, pues ellos estaban acomodados alrededor del palenque, puesta su atención la mayor parte del tiempo sobre lo que sucedía en esa arena. Como explica Geertz (2001: 348), la riña de gallos es una reunión focalizada que se forma y se dispersa, “sus participantes fluctúan” de modo que se trata de un proceso singular que no es continuo.

Entonces, además de las características diferenciales de estos encuentros lúdicos y los distintos roles que ya mencioné, los cuales generaron diversos tipos de interacción característicos entre los hombres de las peleas de gallos, los partidos de voleibol y yo, considero que el cambio de actitud hacia mí confirma que estos espacios se conciben como de masculinos, adultos, y no familiares. Por ello, los varones pueden formular insinuaciones sexuales más abiertas que en otros momentos, marcar su diferencia con las pocas mujeres presentes y demostrar una posición de poder frente a ellas, quienes suelen estar allí para servirles o, en el mejor de los casos, acompañarlos.

Es importante destacar que las relaciones de poder que ejercían los hombres hacia mí, se modificaban notablemente en función de los roles en los que me posicionaba, así como por el espacio y la situación en que nos encontrábamos. Es evidente que no hubiera tenido la misma experiencia etnográfica si yo no fuera mujer; sin embargo, lo sucedido no se reduce a mi condición de género, sino también a la adscripción étnico-racial que rápidamente y sin consultarme se me asignó: “güera”. No recuerdo que antes de aquel juego de voleibol se hayan referido a mí de esa manera, es decir, no dudo que haya ocurrido, pero no debe haber sido algo tan notorio como aquella vez. Nunca había pensado en mí misma utilizando aquella categoría y sigo sintiéndola como totalmente ajena.

Antes de abordar el por qué recibí ese trato, hago una breve digresión. Me considero mexicana, hija de migrantes latinoamericanos y descendiente de muy diversas poblaciones que, si algo tienen en común, es la experiencia de haber enfrentado racismo y condiciones adversas. Mi madre es peruana de nacimiento, descendiente de las migraciones decimonónicas de “chinos” que arribaron al sur de América en condiciones de semiesclavitud, y que al llegar enfrentaron —y enfrentan hoy— discriminación. Mi padre nació en Argentina y es de origen judío, catalán, guaraní y africano. Mientras crecía imaginaba siempre la larga historia de migración y persecución de las diferentes poblaciones de las cuales me considero descendiente; conocía los conflictos racistas contra los “chinos” que mi familia materna había vivido, interiorizado, reproducido y combatido, y la valentía que debieron mostrar mis abuelos paternos para casarse en contra de la voluntad de sus familias católica y judía, respectivamente. Aunque durante mi infancia y adolescencia estudié en una escuela privada, mi familia nunca fue considerada adinerada y, de hecho, haber conocido un poco ese mundo que podemos llamar “de élite” me ayuda a confirmar que estoy lejos de ser “güera” o blanca.

Regreso ahora al trato que recibí. En términos antropológicos, considero que cuando aquellos hombres me llamaban “güera”, recurrían al sistema de categorías comúnmente utilizado en la región y la localidad para clasificar a las personas. Así, con la información que tenían disponible en el momento, me asignaron la etiqueta de “güera”; en particular, por el hecho de que yo no era de allí, tenía la piel más clara que la mayoría en el pueblo, una posición socioeconómica que ellos su-

ponían más acomodada y años de estudio que pocas veces alcanza la gente de la localidad. Recuerdo que cuando me nombraban de esa manera, yo sentía que esa categoría de ningún modo me hacía justicia, pero como ocurre frecuentemente, se me había asignado sin la oportunidad de explicarme.

Esta imposición no me colocó en una posición de “privilegio”, noción que reduce realidades complejas, cambiantes y fluctuantes en estériles dicotomías. El aparente éxito de mis ventas no me hizo sentir orgullosa y reveló un sistema machista y racista. Aún no puedo identificar quién se beneficiaba de esta situación, pero definitivamente no éramos ni “la güera” ni las demás mujeres. De no haber tenido un objetivo común (reunir dinero para la Virgen de Juquila), dicha desigualdad se hubiera traducido en una merma económica para las mujeres que no eran concebidas como “güeras” y en una mayor sexualización y cosificación de mi persona.

A la distancia, he aprendido a apreciar el fastidio y la incomodidad que sentí en aquellos partidos de voleibol y peleas de gallos porque hicieron posible que reflexionara sobre algunas de las implicaciones de ser antropóloga, mujer y *forastero*, de origen, en la Costa Chica de México, además de que revelaron aspectos centrales de los pueblos afroamericanos de la región y las diferencias entre éstos y los contextos sociales y culturales que yo conocía. Por ejemplo, aprendí sobre las relaciones entre hombres y mujeres, las actividades lúdicas mayoritariamente masculinas, la forma de organización de las mayordomías religiosas y los sistemas de clasificación étnico-racial, entre otros aspectos.

Una experiencia adicional un tanto diferente confirma el carácter masculino de estos espacios y me permitió ampliar mi conocimiento del papel que las mujeres pueden tener de ellos. En 2015, el comité de padres de familia de una de las escuelas primarias organizó una pelea de gallos para reunir dinero. Dado que en esa ocasión me acompañaba una de mis estudiantes, quien realizaba su práctica de campo conmigo, decidimos acudir con el objetivo de que ella conociera esa “reunión focalizada”. Temía que se repitiera alguna escena molesta y me sentía responsable del bienestar de mi alumna, pero al llegar recuperé la tranquilidad, ya que había un poco más de niños y mujeres de lo acostumbrado (estudiantes y sus madres). El hecho de que una de las primarias hubiera organizado el evento modificó ligeramente el perfil de los asistentes, aunque el carácter masculino que históricamente ha constituido dicho acto seguía siendo central.

Como parte de la observación participante, decidimos apostar cantidades pequeñas de dinero. En general, estoy en contra de que los animales salgan heridos; para mi fortuna, las peleas solían terminar antes de que los gallos se lastimaran demasiado, quizá porque se trataba de un evento más pequeño que lo acostumbrado y con menos dinero de por medio. Ganamos dos veces seguidas y los hombres comenzaron a crear expectativas sobre mis apuestas. Durante los recesos entre las peleas me preguntaban a qué gallo iba a apostar o me pedían que lo hiciera por sus animales. Cuando decidía no apostar, me insistían en que lo hiciera o que, al menos, les sugiriera por cuál hacerlo. No sólo era que ganábamos siempre que apostábamos, sino —sobre todo— que causábamos una mezcla de sorpresa, emoción, suspicacia y expectativa porque éramos mujeres.

Así, cuando la pelea de gallos fue organizada por un comité de padres de una escuela primaria, el ambiente de ese espacio se tornó más familiar, además de que para entonces era más conocida en la localidad. Ello me permitió ocupar, parcial y momentáneamente el rol masculino de quienes se divierten en estos actos lúdicos; no obstante, la contradicción que representaba ser mujer hizo que mi participación fuera notoria y que la casualidad de que ganara se leyera como una misteriosa habilidad que parecía poseer. Esta pequeña transgresión a la norma generaba un conjunto de expectativas que no se habrían despertado si yo hubiera sido hombre.

Estudiar el racismo en pueblos afromexicanos y mixtecos: algunos retos

Estudiar el complejo fenómeno del racismo y sus procesos requiere de sensibilidad y compromiso ético por parte de las y los antropólogos, ya que las experiencias vinculadas al racismo o a otras formas de discriminación con frecuencia involucran sentimientos de tristeza, enojo o dolor. En este sentido, coincido plenamente con Yuri Escalante, quien explica que: “Lo esencial de cualquier fenómeno discriminatorio consiste en comprender el daño que produce a la dignidad y autoestima de las personas o a la situación de exclusión y segregación del grupo que la padece” (Escalante, 2009: 7).

Además, las experiencias de racismo suelen relacionarse con conflictos que puede ser necesario conocer, comprender y reportar, pero que no es conveniente alimentar, peligro que se corre frecuentemente al indagar o dar a conocer sobre el racismo. Así, al llevar a cabo pesquisas antropológicas sobre este proceso —o sobre cualquier otro— es necesario no vulnerar los derechos humanos de los sujetos sociales implicados directamente; esto es, no dañar su dignidad y privacidad.

Estoy convencida de que comprender cómo opera el racismo y ayudar a combatirlo no se logrará dividiendo al mundo en víctimas y culpables; ambas etiquetas resultan reduccionistas, restan agencia social o humana a las personas y convierten artificialmente en opuestos a quienes no necesariamente lo son, lo que facilita que se confronten en lugar de que actúen en colaboración. Ello no significa restar responsabilidad a los sujetos sociales de sus propias acciones, más bien, implica dilucidar el proceso histórico y estructural que da vida y sentido a ellas. Tanto niños como adultos temen ser vistos como personas que discriminan o que son racistas; igualmente, pueden sentir vergüenza de aparecer como víctimas de estas situaciones. Por tanto, es necesario tener en la mente qué tanto la discriminación como el racismo son fenómenos históricos y estructurales complejos que se expresan y reproducen mediante prácticas microsociales que son consistentes con las macroestructuras de desigualdad existentes en el sistema (Essed, 1991: 39).

Mis investigaciones sobre racismo y discriminación comenzaron con el análisis de los libros de texto para primaria y telesecundaria que publica la Secretaría de Educación Pública (SEP). Pese a la importancia de sus “autores”, considero que se debe pensar en la Secretaría como responsable de dichas publicaciones, así como del racismo, ignorancia e invisibilidad que producen y reproducen, ya

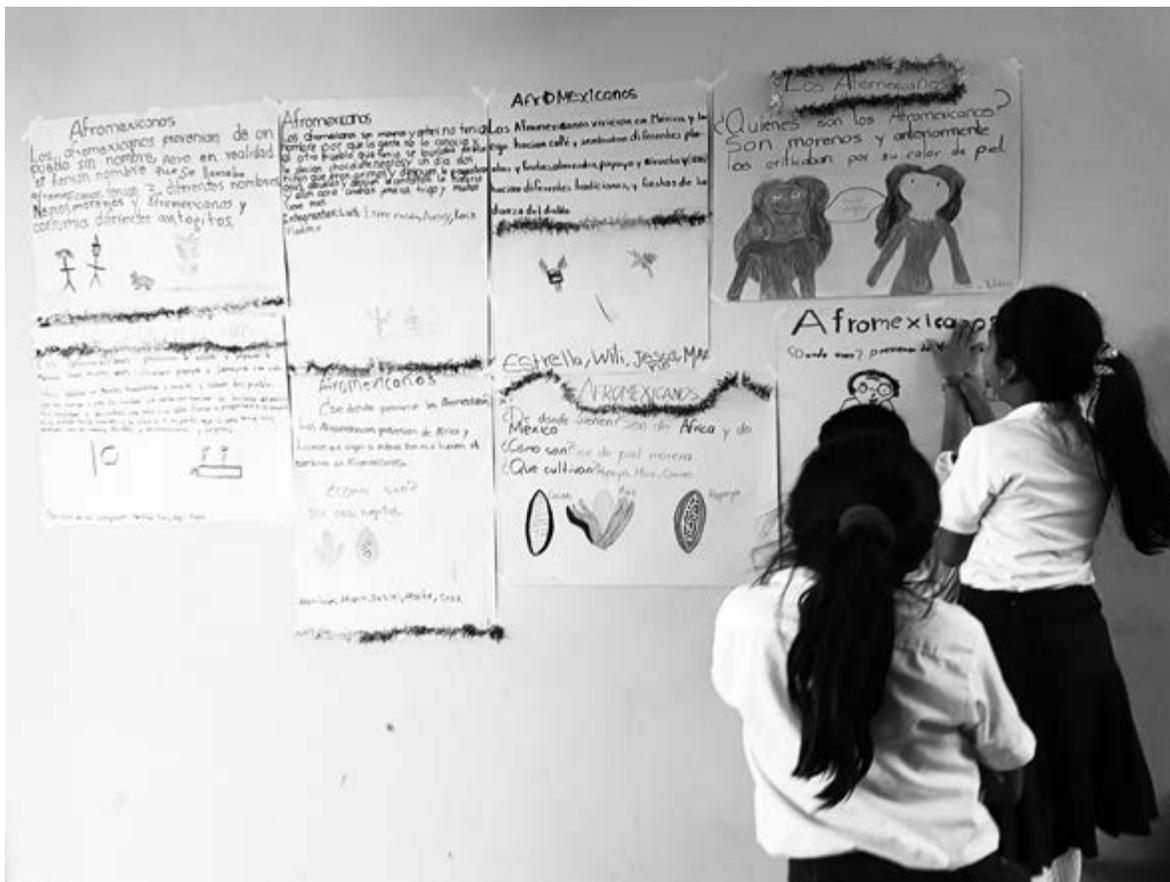


Partiendo la piñata en una escuela primaria de Ñuu Tyendi, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca (2017). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

que señalar a los primeros la excusa y, además —valga la redundancia—, opaca el hecho de que el racismo institucional opera a través de mecanismos institucionales.

Posteriormente comencé a trabajar con docentes en la región con mayor concentración de localidades negras o afroamericanas, y recientemente he integrado a pueblos mixtecos o *ñuu savi*. He impartido talleres en localidades de Guerrero y Oaxaca, metodología que considero central porque, con ellos, es posible conocer aspectos diversos que pueden relacionarse con objetivos de investigación antropológica, pero al mismo tiempo, son una manera de contribuir a la divulgación del conocimiento antropológico e histórico y de co-construir estrategias que coadyuven a la solución del racismo y la discriminación, que los mixtecos y afroamericanos consideran significativos de su contexto social.

Es evidente la importancia que tiene la etnografía en distintos espacios de la vida cotidiana de las localidades que he visitado. Procurar que el trabajo de campo sea lo más amplio e incluyente posible también es fundamental si buscamos dar cuenta de una realidad compleja y llena de contradicciones. Es imposible abarcarlo todo y tampoco creo que sea deseable ni necesario, pero debemos estar conscientes de que si trabajamos sólo con un grupo etario o religioso —por poner un par de ejem-



Aprendiendo sobre los afroamericanos en Ñuu Tiyendi, Santa María Huazolotitlán, Oaxaca (2017). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

plos—, estaremos perdiendo miradas significativas y negando a estos actores la posibilidad de que sus conocimientos y sus voces se conozcan y reconozcan.

Dado que numerosas de mis pesquisas sobre racismo se han centrado en su vinculación con la educación formal, he realizado parte de mi trabajo de campo en escuelas, recurriendo con ello a la etnografía educativa (Bertely, 2000). En esta labor se necesita ser respetuoso de la dinámica institucional de las escuelas, procurando conocer y comprender la perspectiva de los diferentes actores involucrados. Además, he realizado entrevistas formales e informales con personas de todas las edades y he puesto en marcha estrategias participativas con niñas y niños, entre ellos talleres de radio y de pintura, intercambio de cartas y actividades diversas que implican dibujar y/o escribir. En cuanto a los productos, procuro que los participantes se queden con sus participaciones, y cuando se ha tratado de talleres de radio, he entregado copia de los programas a cada uno de quienes han intervenido. Informo por anticipado a todos los que interactúan conmigo en estas actividades sobre los objetivos de mi investigación y la naturaleza de su posible intervención, dando oportunidad a que niños y adultos decidan si desean o no ser parte de la dinámica (consentimiento libre, previo e informado). Aun así, cuando considero que la información que expongo puede ocasionar algún daño, evito mencionar el

nombre de las personas involucradas y en ocasiones modifiqué algunos datos para que no afecten contenidos pero que permiten proteger su identidad.⁵

Generalizar resulta sumamente peligroso; de ahí que sea necesario matizar en forma recurrente, pese al riesgo de aburrir a los lectores. Por ejemplo, en innumerables ocasiones he identificado acciones y actitudes de docentes que evidentemente se enmarcan en lo que puede considerarse racismo, racialización y discriminación racista. Sin embargo, con frecuencia son los docentes quienes procuran romper el círculo vicioso del racismo emprendiendo acciones en su práctica cotidiana en los ámbitos local o regional. Además, es importante reconocer y valorar el papel de los profesores, su habilidad pedagógica, el tiempo que dedican en la planeación de sus clases, el número excesivo de alumnos a su cargo, las deficientes condiciones materiales de trabajo, la presión a que son sometidos para cumplir con evaluaciones estandarizadas aunque se encuentran alejadas de su realidad social, las amenazas a sus derechos laborales por las políticas neoliberales, las pugnas de grupos nacionales y regionales que les colocan en el centro de disputas políticas, etcétera. Identificar una acción racista en un docente no significa que todas las responsabilidades que debe cumplir cotidianamente sean negativas o que no valga la pena reconocerlas.

Es sabida la importancia de presentarnos ante las autoridades de los lugares donde hacemos trabajo de campo. Quisiera recalcar que en todo momento procuro ser honesta sobre la temática que investigo o, al menos, describo en términos generales mis objetivos. No temo decir abiertamente que estudio el racismo o la discriminación, porque en mi experiencia la honestidad abre puertas y también muestra respeto a la decisión de las personas por cerrarlas. Decir que estudio el racismo ha despertado interés en las personas, que de inmediato me cuentan alguna experiencia propia o un caso de su conocimiento. A veces me han preguntado primero a qué me refiero cuando expreso los conceptos racismo y discriminación; y después de escuchar mis argumentos y de interrogarme brevemente, han compartido conmigo lo que ellos han visto, vivido o, incluso, han justificado las ideas y actos propios que podrían considerarse racistas o discriminatorios.

En una ocasión platicué con una señora sobre el tema, le expliqué lo que investigaba y le comenté que impartiría talleres con los maestros. Hasta ese momento ella había sido amable conmigo, pero un tanto renuente a darme detalles sobre su propia experiencia. Tan pronto supo sobre los talleres, se mostró motivada a compartir conmigo su vivencia y las experiencias que sus hijos habían enfrentado en las escuelas “para que los maestros no sean así con los niños y para que ya no haya discriminación”.⁶ Así, considero que en nuestro quehacer antropológico deben establecerse propósitos que impliquen conocer, comprender y explicar (en diálogo), pero también divulgar y co-construir estrategias encaminadas a la solución de problemas significativos de nuestras realidades sociales.

Los principales desafíos para el estudio del racismo y otras formas de discriminación, comienzan con la necesidad imperiosa y obligada de investigar antropológicamente y con ética y honesti-

5. La metodología puede consultarse de manera más detallada en Masferrer (2014a, 2014b y 2017).

6. Notas de mi diario de campo (2017).

dad estos fenómenos. Tenemos el reto de indagar sobre el dolor y el conflicto sin dejar heridas abiertas, sin alimentar tensiones, sin sesgar la información recabada ni victimizar o culpabilizar a las personas involucradas. A veces me he preguntado cómo hacerlo sin salir raspada ni perjudicar a nadie en el camino; sin embargo, visibilizar el racismo implica desnudar una estructura histórica que alimenta desigualdades, vulnera derechos humanos, genera exclusión y formas diversas de violencia; entonces, tal vez la verdadera pregunta es cómo elegir, qué raspar y a quiénes no.

Cuando la antropología hace enfermar de susto

Como antropóloga considero central tener disposición para ver y escuchar lo inesperado, así como estar abiertos para ir aprendiendo en el camino y reflexionar, a cada instante, cómo actuar en cada fase de la investigación. El trabajo de campo antropológico es un quehacer totalmente corporeizado.

Así, las experiencias en el campo y los conocimientos que se derivan de ellas, dependerán de ese mismo aspecto, ya que lo que observamos, lo que ignoramos, la forma en que participamos, las personas a quienes escuchamos, lo que percibimos con nuestros sentidos, la empatía que generamos, la vorágine de sentimientos que organizamos, los roles sociales que ocupamos, las posiciones que nos asignan y un sinfín de procesos asociados a la producción antropológica, no dependen sólo de los lugares donde realicemos trabajo de campo, sino que además se relacionan de manera dialéctica con el sujeto corporeizado que lo realiza, construido biológica, social, cultural, política e históricamente. Ello no significa que la antropología se limite a mirarnos a nosotros mismos como si se tratase de una labor egocéntrica y narcisista; en cambio, conocernos lo suficiente es un eslabón de humildad necesario para estrechar vínculos respetuosos con los demás.

Aquella tarde de septiembre, cuando enfermé en la Costa Chica, la misma red social a la que yo me había incorporado, fue la que buscó la forma de hacerme sanar, reformulando sus conocimientos ancestrales para comprender y enseñarme que la antropología me había hecho enfermar de susto.



Mirándose a sí mismos: entrega de tesis y programas de radio a niños en El Potrero, Oaxaca (2017).

Fotografía © Cristina Masferrer León.



Aprendiendo sobre el campo con Pedro Raymundo Acevedo García, José María Morelos, Oaxaca (2013). **Fotografía** © Cristina Masferrer León.

Bibliografía

- Aguirre, Gonzalo (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.
- Baronnet, Bruno (2013). "Racismo y discriminaciones en el sistema educativo mexicano". En Ascencio, Gabriel (coord.). *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas* (pp. 63-79). México: UNAM.
- Bertely, María (2000). *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós Ibérica.
- Biblioteca Digital de Medicina Tradicional Mexicana (BDMTM) (2009). "Susto". México: UNAM. Recuperado de: www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=susto.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2012). *Informe final de la consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*. México: CDI.
- Díaz, María Cristina (2002). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afroestizos de la Costa Chica* [tesis de maestría en antropología social]. CIESAS, México.
- Escalante, Yuri (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y discriminación étnica o racial*. México: Conapred.

- Essed, Philomena (1991). *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. California: Sage Publications.
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Jiménez, Nuria (2016). *Normas, prácticas y discursos. Control social y uso de los espacios por las mujeres "morenas" de la Costa Chica de Oaxaca* [tesis de Doctorado]. UNED, Madrid.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Masferrer, Cristina (2014a). "Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México". En Serna, Jesús, y Cruz, Fernando (comps.). *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia* (pp. 141-158). México: UNAM.
- _____ (2014b). *Aquí antes se llamaba Poza Verde. Conocimientos de los niños de la Costa Chica sobre su pueblo y lo negro* (tesis de maestría en antropología social). CIESAS, México.
- _____ (2016). "Muchitos, melarchía y respeto. Niñez, enfermedad y relaciones intergeneracionales en un pueblo afromexicano de la Costa de Oaxaca". *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 50 (2), pp. 216-231.
- _____ (2017) *La representación social de niños de una localidad afromexicana de Oaxaca sobre las "personas negras"* (tesis de licenciatura). UNAM, México.